School of Theology at Claremont
10011437701

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

TOME SIXIÈME

MYSTÈRES — PASSION

LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME SIXIÈME

MM.

Augrain (C.), professeur au grand séminaire d'Angers.

Bagatti (B.), O. F. M., Studium biblicum franciscanum, Jérusalem.

Baillet (M.), attaché au Centre National de la Recherche Scientifique.

Barucq (A.), S. D. B., professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

Botte (B.), O. S. B., abbaye du Mont-César, Louvain.

Brunet (A.-M.), O. P., professeur d'exégèse à l'Université de Montréal.

Cavaignac (E.), professeur honoraire à l'Université de Strasbourg.

Cazelles (H.), P. S. S., professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris.

Charles (H.), S. J., Université S.-Joseph, Beyrouth.

Cothenet (É.), Bourges.

Dahood (M.), S. J., professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome.

Daniélou (J.), S. J., professeur à l'Institut catholique, Paris.

De Fraine (J.), S. J., professeur au collège philosophique et théologique S. J. de Louvain.

Drioton (É.), professeur au Collège de France.

Du Buit (M.), O. P., École biblique, Jérusalem.

Dupont (J.), O. S. B., abbaye S.-André, Bruges.

Fenasse (J.-M.), O. M. I., professeur au scolasticat de l'Immaculée, Velaines (Hainaut), Belgique.

Feuillet (A.), P. S. S., professeur à l'Institut catholique, Paris.

Février (J.-G.), directeur à l'École des Hautes-Études.

† Follet (R.), S. J., professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome.

Garelli (P.), attaché au cabinet d'Assyriologie du Collège de France.

† Gelin (A.), Professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

George (A.), S. M., professeur aux Facultés catholiques, Lyon.

Haag (H.), professeur à la Faculté de théologie de Tübingen.

Hauret (Ch.), professeur à l'Université de Strasbourg.

MM.

Henninger (J.), S. V. D., Anthropos Institut, Fribourg (Suisse).

Jourjon (M.), professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

Kornfeld (W.), professeur à l'Université de Vienne.

Largement (R.), professeur à l'Institut catholique, Paris.

Leconte (R.), professeur aux facultés catholiques, Lille.

Lefèvre (A.), S. J., professeur au Séminaire missionnaire, Chantilly.

Leibovici (M.), Paris.

Leloir (L.), O. S. B., abbaye S.-Jérôme, Rome.

Léon-Dufour (X.), S. J., professeur au scolasticat de Lyon.

Marlé (R.), S. J., professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest, Angers.

Michel (A.), Paris.

Motte (R.), O. M. I., professeur au Scolasticat du Sacré-Cœur, Solignac (Hte-Vienne).

Pelletier (A.), S. J., Paris.

Poujade (J.), Brazzaville.

Prümm (K.), S. J., professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome.

Rutten (Marguerite), professeur à l'École du Louvre.

Ryckmans (G.), professeur à l'Université de Louvain.

Schmitt (J.), professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

Seynaeve (J.), Père blanc, Université Lovanium, Léopoldville, Congo.

Spycket (A.), attachée au cabinet d'Assyriologie du Collège de France.

Starcky (J.), maître de recherches au Centre National de la Recherche Scientifique.

Tournay (R.-J.), O. P., professeur à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem.

Van Puyvelde (Cl.), O. S. B., abbaye du Mont-César, Louvain.

Vidal (M.), P. S. S., professeur au séminaire de S.-Sulpice, Issy-les-Moulineaux.

Yoyotte (J.), attaché au cabinet d'Égyptologie du Collège de France.

Ref.
BS
440
V7
Supp.
V.6

Vigouroux, Fulcran Grégoire,

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

SUPPLÉMENT

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

L. PIROT
PROFESSEUR D'EXÉGÈSE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

A. ROBERT
PROFESSEUR D'EXÉGÈSE A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

Henri CAZELLES
PROFESSEUR D'EXÉGÈSE A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS DE NOMBREUX COLLABORATEURS

TOME SIXIÈME

MYSTÈRES — PASSION

PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail 87,

1960

TOUS DROITS RÉSERVÉS
PRINTED IN FRANCE

Nihil obstat,
Lutetiæ Parisiorum, die 26ª octobris 1960,
H. Cazelles, p. s. s.

Imprimatur,
Parisiis, die 27ª octobris 1960,
J. Hottot, *vic. gen.*

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

M *(suite)*

MYSTÈRES. — La commodité et l'usage nous invitent à présenter d'abord quelques considérations sur la signification de μυστήριον dans l'Antiquité. Les antiques institutions des mystères seront plus faciles à saisir.

La signification primordiale du mot est inconnue à cause de l'incertitude qui affecte l'étymologie. La racine la plus proche est μυ, mais une autre venant du sanscrit, *muš* (= prendre, voler), fut également proposée par W. Schulze. Les deux types auraient un même sens fondamental « quelque chose de caché », et n'incluent rien de rituel. La plus ancienne attestation du mot, qu'elle soit littéraire ou épigraphique, exprime déjà le sens « mystères cultuels ». Le premier témoin littéraire est Hérodote (*Hist.*, II, 51) et concerne les mystères de Samothrace (cf. le texte plus loin, col. 86, à propos du *culte des cabires*). L'emploi du mot dans une inscription (*Corpus inscr. gr.*, I, 26), en relation avec les mystères éleusiniens, est probablement plus ancien.

De ces données parcimonieuses O. Kern (dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* [= P. W.], XVI, 1210) conclut immédiatement : « Aucun doute ne peut subsister que « mystères » ne veuille dire un service secret et par suite une doctrine secrète. » Il oublie que les deux types étymologiques probables rendent vraisemblable une signification fondamentale plus générale et que la non-attestation littéraire ou épigraphique ne prouve nullement que cette signification plus large ait disparu de la langue populaire (dès l'époque qui vit naître ces témoignages). La signification cultuelle et sacrée de ce mot, qui s'emploie presque toujours au pluriel, est en soi plutôt un indice que la signification du singulier — on doit ou pour le moins on peut le supposer — était d'une portée plus générale.

La poésie classique (surtout Euripide et Aristophane) et la prose (à partir d'Héraclite, qui emploie le substantif et le verbe correspondant μυέω [frag. 14, éd. Diels, I, 154, 17], quelques auteurs présocratiques et surtout Platon) connaissent le mot μυστήριον; les références les plus importantes sont déjà réunies dans le *Thesaurus* d'Estienne. On trouvera toutes les références relatives aux présocratiques dans l'Index de l'édition de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (III, Berlin, 1952, p. 288); pour Platon, cf. Ast, *Lexikon Platonicum* (Ast recueille un bon nombre de passages où le mot μυωπέω signifie *claudo oculos*, ce qui n'est pas sans importance pour confirmer la survivance du sens étymologique « cacher »).

L'emploi métaphorique du mot remonte au plus tard à Platon (dans *Théétète*, 156 *a*). Puis cet usage métaphorique se généralisa très rapidement. Cicéron (*Tusc.*, IV, 55) présuppose cette signification quand il écrit : *ne rhetorum aperiamus mysteria;* Cicéron a gardé le mot grec; il paraît ainsi considérer ce culte secret comme un élément étranger au génie romain (et pourtant ce n'est pas toujours le cas, puisque le culte de la *Bona Dea*, qui était un culte secret, était vraisemblablement indigène).

D'autres expressions désignant le monde des mystères sont d'un usage métaphorique courant au IIIe s. déjà (Kern cite Ménandre [*Frag. Com. Att.*, III, 550], où le *daimon* de chaque homme est appelé *mystagogue*, comme s'il était le guide des étrangers à travers la vie). Il est donc prouvé que les mots de la famille de « mystère » étaient très usités. — Ménandre est aussi le premier auteur grec profane qui se serve de μυστήριον au singulier, dans un sens qui n'est déjà plus cultuel (*Frag. Com. Att.*, III, 695, où il avertit de ne pas révéler un secret à un ami); Kern ajoute *(ibid.)* que le même usage du singulier se rencontre à la fin des *Sentences* de Phocylide.

Nous reviendrons sur la sémantique de ce mot quand il sera question des antécédents juifs et de ceux de l'A. T. par rapport à l'usage néo-testamentaire.

Nous étudierons successivement : I. Les religions de l'Asie occidentale ancienne. — II. Les mystères d'Éleusis. — III. Les mystères de Dionysos. — IV. L'orphisme. — V. La Grande Mère et Attis. — VI. Les fêtes d'Adonis. — VII. Les mystères égyptiens : Isis et Osiris. — VIII. Le culte de Mithra et ses mystères. — IX. La phénoménologie des mystères. — X. Le mystère dans la Bible.

I. LES RELIGIONS DE L'ASIE OCCIDENTALE ANCIENNE. — I. Définition et précisions. II. Mythes. III. Mythe type Tammuz. IV. Mythe et cycle de Baal. V. Survivance des mythes. VI. Conclusion. Bibliographie.

Si l'on postule une définition qui comporte tous les éléments des « mystères » tels qu'ils se présentent constitués à l'époque hellénistique (*infra*, col. 152 sq.), il est clair qu'il faut répondre à cette requête par la négative. Si, cependant, on admet une définition qui intègre simplement les caractéristiques fondamentales

des mystères, leur réalisation et leur esprit essentiels, il faut sans doute répondre par l'affirmative, et ajouter que beaucoup d'éléments, plus tard enregistrés en une certaine systématisation, existaient, épars ou en faisceaux plus ou moins convergents.

I. Définition et précisions. — On peut, je crois, accepter, quitte à en expliquer, à en développer ou à en restreindre quelques termes, la définition donnée par F. M. de Liagre Böhl (dans *Christus und die Religionen der Erde*, II, 494) : « Des rites et des actions symboliques ayant pour but l'obtention d'une vie plus élevée », *Riten und symbolische Handlungen zum Zweck der Erlangung höheren Lebens*, et (p. 495) : « L'imitation de la passion et de la victoire de dieux déterminés, comme garantie pour l'obtention de la vie supérieure, qui passe à travers la mort », *die Nachahmung des Leidens und Sieges bestimmter Götter als Bürgschaft für die Erlangung des höheren Lebens, das durch den Tod hindurchgegangen ist.*

Je corrigerais et préciserais, en donnant la définition suivante : Les mystères consistent en rites et actions symboliques ayant pour but l'obtention d'une vie plus assurée (je préfère ce terme à celui de « vie supérieure », qui n'est pas toujours exact). Ces rites et actions sont l'imitation de l'œuvre difficile (qui souvent comporte une « passion ») et de la victoire de certains êtres privilégiés (car ce ne sont pas toujours des dieux, à notre point de vue moderne), qui est la garantie de l'obtention de cette vie plus assurée, en passant par la mort (ou épreuve similaire).

Il ne faut pas confondre mystères et magie. Magie et religion se situent sur un autre plan, celui de l'attitude envers les puissances supérieures. On peut définir les conditions de la magie en disant qu'elle repose sur la « possibilité, pour celui qui sait, d'agir avec efficacité, et par contrainte, si nécessaire, sur la ou les forces, quelles qu'elles soient, personnelles ou impersonnelles, qui constituent la nature ou dirigent notre univers ». On voit donc que, dans les mystères, il y a possibilité d'une attitude magique ou contraignante, et d'une attitude religieuse qui sauvegarde la liberté des êtres supérieurs, que l'on imite efficacement.

Les mystères se rapprochent souvent du « sacramentalisme » au sens premier du mot (*sacramentum* = serment : les dieux ont promis irrévocablement une efficacité à certains rites correctement accomplis), lorsque l'efficacité certaine est garantie par une révélation, une volonté transmise, et sans repentir, des divinités.

Il faut dire cependant que, le plus généralement, dans les mystères comme dans le culte, les fidèles, et même les célébrants, ne font pas de distinctions claires : leur attitude reste fixée sur le fait matériel de l'efficacité, quelles qu'en soient l'origine et la garantie.

De notre définition, avec ces précisions, il apparaît que les mystères tendent à procurer une vie plus assurée, c.-à-d. un salut (au sens large), collectif ou personnel. Ils reposent sur l'imitation ou la re-présentation (au sens fort) de « gestes » divines ou semi-divines. Ces gestes constituent les mythes qui sont à la base des rites. (Nous ne parlons pas ici, naturellement, du christianisme.)

II. Mythes. — Les êtres privilégiés à imiter sont la plupart du temps des divinités ou héros qui ont eux-mêmes surmonté, volontairement ou non, une épreuve. Cette geste est, le plus souvent, celle de divinités de végétation (ou agricoles) ayant aussi un aspect astral et infernal. Ce sont, en effet, les divinités ou héros de ces catégories qui paraissent échapper à la vie immuable et inconnaissable, et généralement sans danger, des divinités cosmiques. Cependant, comme le montre par ex. l'Enuma Elish (poème de la « Création »), il arrive aussi que n'importe quel dieu, ou même tous les dieux, en tant que tels, puissent être en péril. Il y a aussi la geste des dieux « rebelles » mis à mort (par ex. Tiâmat, Qingu, Zû), et certains peuvent servir de prototypes à une mort rituelle et sacrificielle bénéfique (rituels d'Uruk). Habituellement, pourtant, les divinités « d'épreuve » sont des trois genres susmentionnés.

L'épreuve. — Elle peut être du type le plus simple : disparition, absence, latence; elle comporte alors un retour, c'est le cas du mythe de Telipinus (voir *D.B.S.*, IV, 69) chez les Hittites. Souvent cette absence et ce retour sont considérés comme arrivant périodiquement : alternance (cf. *infra*, col. 157).

Dieux morts et dieux mourants. — Cette absence peut être la mort, et le retour une résurrection (retour simple à la vie) ou une reviviscence (reprise de la vie). De cette mort et de cette vie nouvelle il existe deux types qui caractériseront deux genres de divinités.

L'être privilégié renaît, mais sur un plan supérieur. C'est le cas du mythe d'Osiris : celui-ci ne renaît pas sur cette terre, mais obtient la vie dans la mort, devient le roi des morts, prototype des défunts bienheureux. Dans ce cas on peut parler de dieux *morts*.

L'être privilégié peut renaître en reprenant la vie perdue (mythes de Tammuz ou de Baal) : ce sont des dieux *mourants* et *ressuscitants*. Certes, la vie reprise est fortifiée par la mort vaincue, mais elle n'est pas, de soi, d'un autre ordre.

La mort. — Qu'est-ce que la mort? et que comporte-t-elle? Pour les religions de l'Asie occidentale, auxquelles il ne faut pas attribuer nos pensées « sophistiquées », la mort est simplement le contraire de la vie, la perte de la vie.

Elle n'est pourtant pas un *anéantissement :* toutes ces religions ont l'idée que les morts continuent à *exister* et cette existence peut se poursuivre soit dans la tombe, soit dans un lieu spécial : les enfers. Il peut même arriver que pour certains êtres exceptionnels ce soit dans les cieux, ou même plus mystérieusement à la fois dans les enfers et dans les cieux (par ex. Tammuz et Gizzida). Les Grecs aussi croyaient à la possibilité d'êtres vivant *à la fois* aux cieux et dans les enfers (voir Ugo Bianchi, *Dios Aisa*, Rome, 1953, p. 106, note 1, pour Héraclès).

La mort est d'abord quelque chose d'étrange, comme le *sommeil*. Elle se caractérise par l'immobilité, une sorte d'absence à soi-même que l'on trouve aussi dans le sommeil, avec de plus le manque du souffle (c'est le souffle qui marque la vie : *napištu*, comme l'hébreu *nefeš* est le souffle à la fois et la vie). Sur l'immobilité et le sommeil on peut voir par ex. les réflexions de Gilgamesh à propos d'Enkidu mort (*Gilg.*, VIII, 2 : 13; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* [= *A.N.E.T.*], 87, trad. Speiser). Sur la perte du souffle, remarquer l'insistance pour décrire la mort d'*Aqhat*, à Ugarit (*Aqht* B = 3 *Aqht* revers, col. IV, 20 sq.; *A.N.E.T.*, 152, trad. Ginsberg).

Est-il possible de réveiller l'homme qui dort? Oui, et s'il paraît ordinairement impossible de réveiller le mort, n'y aurait-il pas cependant quelque moyen de vaincre ce sommeil plus profond? Les textes relatifs au dieu Lillu endormi dans la mort (voir Contenau, *Le déluge babylonien*, 2e éd., 160), la tradition plus ancienne dans le culte de Tammuz (*ibid.*, 169) montrent la difficulté, mais aussi la possibilité de ce réveil.

Ce sommeil est forcé, imposé, et de là vient l'idée que le dieu, s'y trouvant contre son gré, est victime de forces hostiles : il est *prisonnier*. L'endroit où il est gardé peut être le *tombeau* lui-même (cf., par ex. pour le dieu Lillu, Thureau-Dangin, dans *Rev. d'assyriologie*, XIX, 1922, p. 175 sq.; Contenau, *op. cit.*,

160). Ce peut être aussi le désert, ou plus exactement la steppe (sumérien : *edin;* akkadien : *ṣêru*). La steppe s'oppose tant à la ville qu'au bien-fonds *(bîtu)*, qu'aux terrains cultivés (*kiru*, « le jardin »; *eqlu*, « le champ »). C'est le lieu inhabité, non touché par l'homme, donc dangereux, impur, hanté par les mauvais esprits et les fantômes des morts. On le désigne parfois aussi par le mot *šadû*, « la montagne », souvent la montagne de l'Ouest, l'Occident; c'est une idée analogue (l'image se retrouve chez les Égyptiens). De là on vient à la conception plus générale d'un lieu *lointain*, fréquent surtout dans les textes d'exorcismes. Cependant le plus souvent le lieu où sont retenus les morts est conçu comme un *séjour souterrain*, les enfers proprement dits, qui sont le *pays*, la *terre* ou la *cité* des morts.

Sur ces diverses conceptions, on peut voir K. Tallqvist, *Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt*, dans *Studia orientalia*, v-4, Helsingfors, 1934; sur l'idée de steppe en particulier et son évolution, A. Haldar, *The notion of the desert in sumero-akkadian and west-semitic religions*, Upsala, 1950.

Dans le cas où les enfers sont le monde souterrain, le thème de la mort comporte une *catabase*, une descente aux enfers (sur les catabases, les meilleures études d'ensemble sont, sans doute, celle de N. Zingarelli, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, vol. II, Milan, 1931, c. XXIX; et celle de Pavel Poucha, *Das tibetische Totenbuch im Rahmen der eschatologischen Literatur*, dans *Archiv orientâlni*, XIX, 1952, p. 136-162, surtout 139 sq.). Le plus souvent la catabase elle-même, conduisant au séjour des morts, est identifiée à la mort : le personnage est mort, parce qu'il est descendu aux enfers et y est retenu. Cependant il y a des dieux, les dieux infernaux proprement dits, comme Ereshkigal, Nergal, Gilgamesh lui-même suivant une certaine tradition, qui vivent dans les enfers et ne sont pas des morts. Dans le mythe de Nergal et Ereshkigal, il est visible que Nergal, bien que descendant aux enfers, ne veut pas mourir (traduction de ce mythe par Speiser, dans *A.N.E.T.*, 103-104). On aura alors une autre conception de la mort : l'être descendu aux enfers, pour y mourir, doit être *tué* (voir par ex. la descente d'Inanna aux enfers, version sumérienne; *A.N.E.T.*, 55, trad. S. N. Kramer). Comment conçoit-on cette mort dans l'au-delà même? Aucun texte ne l'explique.

Les mythes d'*anabase*, montée réelle ou mystique aux cieux, bien que non absents de la mythologie d'Asie occidentale (par ex. Adapa), n'y ont pas l'importance qu'ils ont pris dans la pensée indienne (liturgie sacrificielle), ou chamanique (cf. M. Eliade, *Le chamanisme*, Paris, Payot, 1951), où ils sont à la base des rites et des mystères.

Réalité et symbole. — L'action du dieu est-elle conçue comme réelle, arrivée véritablement, ou reste-t-elle dans la sphère d'un simple symbole? Je crois qu'il ne faut pas ici prêter aux anciens les raffinements de la philosophie grecque ou scolastique, ou d'une phénoménologie moderne. Pour les Asianiques (habitants de l'Asie occidentale), les actions et passions des dieux et des héros étaient mythiques en ce sens que, ils le savaient bien, les choses, dans les mondes céleste ou infernal, dans le temps d'autrefois, parmi des personnages aux destins extraordinaires, ne se passaient pas exactement comme chez nous. Mythique, cependant, ne veut pas dire illusoire, ni même irréel, ni même symbolique au sens de ce qui n'a pas de vérité en soi et par soi. Actions et passions des dieux sont vraies et réelles, d'une façon certes mystérieuse, mais c'est précisément de cette vérité et de cette réalité que la liturgie et la représentation « mystérique » tirent leur efficacité. On peut parler de symbole, mais alors au sens plein : archétype conditionnant un système de représentations.

Puisque nous parlons d'archétype (au sens d'Eliade), disons que des formulations comme celle d'Eliade sont exactes comme explications, ou mieux explicitations, du point de vue moderne, mais que, pour les anciens Asianiques, les choses étaient plus simples : on faisait ce qu'avaient fait les dieux; ceux-ci avaient réussi, donc, si on faisait comme eux, et avec leur secours, on devait réussir! C'est une question à la fois d'« analogie » et de secours : libre à nous de l'expliciter, de « traduire » en nos vocabulaires et en nos philosophies.

L'Asie occidentale, en dehors des mythes du type Telipinus, a surtout connu le mythe type Tammuz et à l'Ouest une variante type Baal.

III. Mythe type Tammuz. — On peut discuter sur le caractère exact de cette figure de Tammuz : en sumérien *Dumu-zi (abzu)*. Était-il dès l'origine un dieu, ou un roi d'Uruk soit historique, soit légendaire, ou même fusion de plusieurs souverains, ou un homme dont le destin fut lié à la déesse Inanna (puis Ishtar), comme amant, et par là entré, par cette association, dans le cercle et le cycle des divinités, génies ou êtres divinisés de la végétation? Les opinions peuvent différer : Moortgat, suivant l'opinion jusqu'ici la plus commune, mais récemment rejetée par plusieurs, tient Tammuz simplement pour un dieu; Falkenstein, pour l'amant humain d'une déesse; Parrot, pour un homme, et par lui-même sans attache à la fertilité.

Il faut reconnaître que, quelle que soit l'origine de cette figure, il y a eu, dès la haute Antiquité, un culte de Tammuz. Ce culte était restreint surtout à Uruk, Kullab et Badtibira; au moins dans la religion officielle il cesse vite d'être très apparent; cependant l'existence du mois de Tammuz, le témoignage des grandes liturgies, des textes magiques (ou textes mixtes, comme les hymnes akkadiens n. 63 et n. 70, dans *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich-Stuttgart, 1953, IIe part., trad. par von Soden), les lamentations, le rayonnement de ce culte vers les pays voisins montrent qu'il n'a pas disparu.

Tout un halo de divinisation s'est créé autour de cette figure complexe, probablement humaine, et même historique à l'origine. Son association à Inanna (Ishtar) l'a fait entrer parmi les divinités de fécondité-fertilité, ou plus exactement divinités agricoles (son mois, le mois de Tammuz, correspond à juillet-août; les fêtes des dieux de la végétation spontanée sont, au contraire, fixées au printemps; sur la différence entre ces deux types de divinités, voir Jeanmaire, *Dionysos*, Paris, Payot, 1951, p. 30). Ceci a été renforcé par son appartenance au cycle du dieu Ea (dieu de l'eau et de la terre fécondée par l'eau) dont il est souvent considéré comme le fils, en relation avec l'Apsû, demeure d'Ea (d'où son nom *Dumu-zi-abzu*), et le fait qu'il est le jumeau de (Nin) Gizzida, seigneur de l'arbre (et ophidien). Une tradition postérieure le lie à la descente d'Ishtar aux enfers. Celle-ci rentre dans la catégorie générale des catabases. C'est un mythe du même type que celui de Tammuz, avec cette particularité que nous avons ici un personnage féminin qui représente la *Magna Mater*. Les deux mythes, de Tammuz et d'Ishtar, se sont postérieurement trouvés fusionnés.

Du mythe de Dumuzi-Tammuz il existe deux traditions connues : celle d'Uruk, qui est la plus répandue, et celle de Badtibira (en akkadien *Dûr-qurqurri*).

Tradition d'Uruk. — Dans la tradition d'Uruk, Tammuz devient un dieu, ou un esprit des eaux d'abord, puis, non de la végétation en soi, mais de la vie et spécialement de la vie agricole (voir *supra*). Il meurt. De cette mort il y a différentes versions,

mais la plus importante, et la plus suggestive au point de vue de l'histoire des religions est celle qui le fait tuer par un sanglier. Le sanglier est l'ennemi né des divinités agraires (on peut voir à ce sujet A. Moret, *Rituel agraire de l'Ancien Orient*, dans le volume offert à J. Capart, *Annuaire de l'Institut de philologie et d'hist. orientales*, Université libre de Bruxelles, III, 1935, p. 332; et pour les Grecs, Jeanmaire, *op. cit.*, 25). Le rituel comportait des lamentations sur le dieu disparu. Il ne semble pas qu'il y ait eu originairement une catabase. Le dieu, endormi dans la mort, devait être réveillé. Plus tard on admit qu'Ishtar, allait le délivrer des enfers.

Tradition de Badtibira. — Selon un texte nouvellement trouvé qui est publié et commenté dans *Journal of Near Eastern Studies* (XII, 1954) par Th. Jacobsen (p. 159-187) et Kramer (187-188), Dumuzi est mis en relation davantage avec la vie pastorale, la fécondité des troupeaux. Jacobsen (p. 165), avec une certaine hardiesse, veut même voir en Dumuzi le pouvoir donnant la vie qui est dans le lait, et l'alternance vie et mort serait celle des saisons de la traite du lait et de la non-traite. Dumuzi ici meurt dans une attaque contre le bercail. Beaucoup de points restent obscurs et il s'agit en tout cas d'une tradition particulière.

Autres dieux. — Tammuz n'est pas le seul être divin ou divinisé qui soit mort ou descendu dans les enfers. Des textes, parfois incomplets ou difficiles, semblent indiquer ce sort même pour Anu, Enlil, Lillu; la « passion » de Marduk joue un rôle dans les rites du Nouvel An. Par ailleurs on sait que les dieux ont été menacés dans les conflits de l'origine, et que un ou plusieurs dieux ont été sacrifiés. Ce ou ces dieux sacrifiés ne renaissent pas personnellement, mais sous une nouvelle forme au delà de leur mort (dans les éléments du monde pour Tiamât, dans l'humanité pour Kingu, dans la demeure d'Ea pour l'Apsû).

Dans la religion officielle on voit le culte de Dumuzi-Tammuz, en Mésopotamie même, remplacé de plus en plus par celui de Marduk. Ce dieu, d'origine agraire, lui aussi, est frère de Tammuz, et aura de plus en plus un caractère de dieu d'État et de dieu de salut.

Application de ces mythes. — La célébration de ces cultes n'a pas pour but une initiation. Celle-ci peut se définir avec S. Hutin (*Les sociétés secrètes*, Paris, 1952, p. 6) : « *un processus destiné à réaliser psychologiquement chez l'individu le passage d'un état, réputé inférieur, de l'être, à un état supérieur...* par une série d'actes symboliques, d'épreuves morales et physiques, il s'agit *de donner à l'individu la sensation qu'il meurt pour renaître à une vie nouvelle.* » Elle ne vise pas non plus à une identification de l'homme à la divinité. Elle a d'abord une fonction *collective :* assurer la permanence ou le renouvellement de la vie de la nature, surtout sous son aspect agricole (végétatif et pastoral dans les mystères de Tammuz), surtout sous son aspect humain et social (mystères de Marduk). Elle peut aussi être appliquée à l'*individu*, par ex. usage de la liturgie de Tammuz, vainqueur de la mort, pour la guérison des malades (Contenau, *op. cit.*, 165), ou de celle de Marduk pour le rétablissement de l'homme affligé et malheureux dans ses droits et son bonheur (voir le texte que l'on a appelé le Job babylonien, le *Ludlul bêl nîmêqi*, « Je veux louer le Seigneur de la Sagesse »; dans Pritchard, *A.N.E.T.*, 434-437, trad. de R. H. Pfeiffer).

Il faut cependant remarquer, avec O. E. Briem (*Les sociétés secrètes de mystères*, trad. du suédois, Paris, Payot, 1941, p. 143) : « Ce texte [*Ludlul bêl nîmêqi*] expose parfaitement ce que l'on attendait d'une participation à la fête des mystères. De même que celle-ci avait pour objet de renouveler la vie dans la nature et de favoriser toutes les forces d'affirmation, de même le croyant obtenait par sa participation vitalité, bonheur et succès. Il ne fallait pas en demander davantage aux mystères babyloniens. »

IV. Mythe et cycle de Baal. — De Ras-Shamra (l'ancienne Ugarit) nous est parvenue une série de poèmes que l'on a appelée le cycle de Baal et d'Anat (du nom des deux divinités protagonistes). On appelle ainsi un groupe de poèmes de type mythologique dont les figures dominantes sont le dieu Baal (appelé aussi Hadad) et sa sœur la déesse Anat. Nous n'avons aucune preuve que ce que nous appelons ainsi « cycle » ait été dans l'Antiquité conçu comme une unité. On peut, cependant, avec une certaine marge d'incertitude, reconstituer les poèmes, les grouper autour de ces figures centrales, et en tenant compte des répétitions, recoupements, etc., les mettre dans un ordre au moins plausible, parfois probable ou même certain, et enfin en tenter une explication et interprétation.

Au début, un personnage appelé le Prince (de la) mer, *Zbl Ym*, jouit des privilèges de la souveraineté. Il exige que Baal, qui probablement ne lui a pas fait acte de soumission, lui soit livré. Les dieux, par crainte, acceptent l'ultimatum. Baal, armé de deux masses d'armes magiques, se rend dans le domaine de la mer et tue le Prince.

Devenu souverain par cette mort, Baal veut obtenir un palais et vivre selon son rang. Le dieu suprême, El, sollicité, ayant accordé sa permission, le dieu artiste et artisan, Ktr-w-Ḫss, bâtit le palais. Intervient ensuite un nouveau prétendant, le dieu Môt, maître du monde d'en bas (les enfers au sens large). Baal descend dans les enfers, est tué par Môt, enseveli par Anat, qui plus tard le venge en mettant à mort Môt, le disséquant et le semant en terre comme semence de la nouvelle moisson. Baal revit, et de nouveau reprendra la lutte entre Môt et Baal, avec résultats alternés.

Ainsi, en milieu phénicien (ou cananéen au sens large), nous retrouvons une série de thèmes connus. Baal a dû vaincre un pouvoir primordial, la mer, qui est la première puissance reconnue et pouvait faire trembler même l'assemblée des dieux. Baal, dieu du printemps, de l'orage, de la pluie (ce qui explique et ses connexions et son antagonisme avec la mer), devient dieu souverain (pas dieu suprême, celui-ci est toujours El), et recevra une résidence, étant ainsi agréé, lui, dieu de nature sauvage, par les dieux anciens et sédentaires. Un autre concurrent surgit, Môt, qui, lui, représente la force de la chaleur, de l'été, de la maturation, puissance en relation avec l'enfer (au sens de sous-sol, puis du monde d'en bas en général), mais nécessaire pour la vie. Par là s'introduisent la complémentarité, l'antagonisme et l'alternance. Nous avons là un thème de fertilité semblable à celui des mythes de Dumuzi-Tammuz en Mésopotamie, de Telipinus chez les Hittites, d'Adonis plus tard, mais qui se joue à deux personnages. Il s'agit donc d'un mythe généralisé dans le Moyen-Orient, qui met en scène des divinités de la nature, esprits agraires, disparaissant (aux enfers le plus souvent) et dont les variations et alternances peuvent être transposées dans les astres (d'où les dieux à triple aspect : agraire, infernal et astral). Nous retrouvons l'alternance avec défaite et mort (type Tammuz), avec victoire : le dieu ressuscitera (type Tammuz), sera ramené (type Telipinus) et victorieux (type Marduk). Cela se passe dans le cycle annuel, et aussi dans le cycle de sept années (sabbatique) et même sept fois sept (jubilaire). La reprise de la vie par le dieu est la garantie de la vie du monde.

Le caractère particulier de ce mythe est qu'il se joue à deux personnages, deux divinités (si l'on « prescinde » d'une troisième, Attar, qui remplit les temps morts). Le premier conflit : Baal contre le Prince de la mer, est le préambule et permet le conflit cyclique postérieur.

Il est très probable, comme le pense Gaster, que des rites appropriés accompagnaient la récitation de ces mythes. Ceux-ci ont pour but de renouveler la vie dans la nature, donc un but général, collectif. On ne connaît pas de textes mentionnant une application à l'homme privé.

V. Survivance des mythes. — En Phénicie, puis dans tout le territoire hellénisé, se fait, plus tard, la rencontre entre ces différents mythes : ceux de Tammuz, de Baal, et aussi ceux d'Osiris. Mythes et rituels postérieurs, comme ceux d'Adonis, montrent les effets de cette rencontre de mystères à fonds semblables mais d'expressions diverses.

VI. Conclusion. — De l'ensemble des textes que nous présente la haute Antiquité pour l'Asie occidentale nous voyons que, si nous nous en tenons à notre définition, il existait des « mystères ». Ceux-ci différaient cependant des mystères postérieurs, si bien que ceux qui exigent pour les mystères toutes les caractéristiques du type hellénistique doivent leur refuser ce nom.

Il faut remarquer, en effet, qu'il n'y a pas dans les mystères de l'Asie occidentale ancienne d'initiation proprement dite d'un profane (mais seulement des officiants qui en connaissent le secret et sont habilités à les célébrer), ni de création d'une société secrète.

Du point de vue de l'homme, s'il y a une délivrance de la maladie et de la mort, une restitution des privilèges de la pureté cultuelle, il n'y a pas, au moins dans nos documents, l'idée d'une rédemption et d'un salut, en quelque sorte surnaturels. Il n'y a pas non plus, habituellement, l'idée d'une union, encore moins d'une identification proprement dite avec le dieu (celle-ci n'apparaît que dans l'identification rituelle du prêtre ou de la victime). Il y a seulement imitation, et par suite identification symbolique avec les actes, avec le sort du dieu.

En effet, selon les expressions de Böhl (*op. cit.*, II, 490-491), « de tels héros [il s'agit de Gilgamesh et d'Adapa] disposent, selon la manière du dieu Tammuz, de la vie mystérieuse qui se cache dans les profondeurs de la mort et ne peut être obtenue que par celui qui passe par cette profondeur [dans le sens d'une résurrection]. Par des rites et des conjurations, l'initié [je dirais plutôt le bénéficiaire] par la voie des mystères peut s'identifier au dieu ou héros et par là avoir part à cette vie prise de la mort ».

Il faut cependant faire cette restriction que, si l'idée d'exemplarité existe, et celle de grâce comme faveur du dieu, elles ne se trouvent pas comme participation surnaturelle à sa vie. Ainsi donc, dirions-nous volontiers, on obtient la vie *comme* le dieu et aussi *par* le dieu, mais non la vie *du* dieu.

Sur ce point O. E. Briem (*op. cit.*, 148) remarque avec raison : « Les mystères égyptiens ont cependant dépassé d'un échelon ceux de Babylonie en identifiant le défunt avec le dieu de la vie et en faisant participer le premier avec le second. »

Cela tient au sens que l'on peut dire plus « eschatologique » des Égyptiens.

Sur les conceptions mésopotamiennes de la vie et de la mort, on peut voir les nombreux textes et rituels « mystériques » réunis par Ebeling (dans *Tod und Leben*, I, 1931).

Telles sont les différences que l'on peut voir entre ces mystères et les mystères postérieurs. Il n'est pas cependant exclu que des hommes supérieurs aient poussé plus loin dans la voie spirituelle, mais nous n'en avons pas de témoignage sûr.

On peut pourtant ajouter, avec B. Meissner (*Babylonien und Assyrien*, II, 142), que nous avons déjà ici, en germe, des idées qui viendront à mûrir et à prendre forme dans les cultes à mystères d'époque postérieure.

Bibliographie. — Nous la limitons volontairement aux quelques titres suivants : F. de Liagre Böhl, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, dans F. König, *Christus und die Religionen der Erde*, Vienne, Herder, 1951, II, 443-498, spécialement 491, 494-495; O. E. Briem, *Les sociétés secrètes de mystères*, trad., Paris, Payot, 1941; G. Contenau, *Le déluge babylonien*, 2e éd., Paris, Payot, 1952; É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 2e éd., 1949, coll. *Mana;* E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonien*, I (texte), Berlin et Leipzig, 1931; S. H. Hooke, *Babylonian et assyrian religion*, Londres, Hutchinson, 1953, surtout p. 36-46; S. Hutin, *Les sociétés secrètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, coll. *Que sais-je?;* B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, Leipzig, 1925, surtout p. 139-142; A. Moortgat, *Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst*, Berlin, 1949; *Rencontre assyriologique*, Leyde, 30 juin 1952, cf. compte rendu de A. Pohl, dans *Orientalia*, XXI, 1952, p. 497; M. Witzel, *Tammuz-Liturgien und Verwandtes*, dans *An. Or.*, X, Rome, 1935; H. Zimmern, *Babylonische Vorstufen der vorderasiatischen Mysterienreligionen*, dans *Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, nouv. sér., I, vol. LXXVI, 1922, p. 36-54; on trouvera les meilleures traductions de textes orientaux dans *A.N.E.T. relating to the Old Testament*, publiés sous la direction de J. Pritchard, Princeton, 1951.

R. Follet †.

II. LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS. — I. Les origines. II. Le mythe d'Éleusis et sa signification. III. L'organisation extérieure du culte : le sanctuaire et les fonctions sacerdotales. IV. La structure du culte. Les petits et les grands mystères. Le *synthema* de Clément d'Alexandrie, les représentations mimées, le troisième degré de l'initiation (époptie). V. L'espérance éleusinienne. Le niveau du culte. VI. La valeur du culte.

Sources et bibliographie. — Les sources littéraires seront citées d'après leurs références originales et le numéro de la collection de N. Turchi, *Fontes historiæ mysteriorum*, Rome, 1923 [= Turchi], collection de base pour les autres mystères. Il n'y manque que peu de témoignages historiques, mais plusieurs inscriptions facilement abordables dans les traités fondamentaux. Ces traités seront cités dans le cours même du texte. Notons déjà : P. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1914; le chapitre sur *Éleusis*, dans l'article *Mystères*, de Kern, dans *Real-Encyclopädie...*, de Pauly-Wissowa (= P. W.), XVI, 1211-1262; et, du même auteur, d'autres chapitres dans *Die Religion der Griechen* (= *Rel. der Gr.*), Leipzig, 1926-1938, I, 143 sq.; II, 42-60, 182-214; III, 183-211; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I, 208-210 (brèves notices sur Déméter); II, 42-60, 158-162 (personnages secondaires du mythe), 475-482 (forme des mystères au temps de l'Empire, outre quelques lignes sur le *synthema* clémentin); M. P. Nilsson, *Gesch. der griechischen Religion* (= *Gesch. der gr. Rel.*), Munich, 1941-1950, I, 440-448 (culte et mythe éleusiniens); 619-632 (hymne et rites; ordonnance des fêtes); II, 85-91 (forme hellénistique et filiale d'Alexandrie); 329-335 (forme du culte au temps de l'Empire); M.-J. Lagrange, *Les mystères d'Éleusis et le christianisme*, dans *Rev. bibl.*, XXVIII, 1919, p. 157 sq., mérite d'être mentionné.

I. Les origines. — Éleusis est actuellement une petite ville industrielle sise au bord de la mer à 20 km. au nord d'Athènes. Ce fut dans l'Antiquité le plus célèbre de tous les sanctuaires où se célébraient les mystères. On ne comprend pleinement le caractère spécifique propre à ce culte qu'à la lumière de ses antécédents. Dernièrement en effet des tombeaux y furent découverts, qui ont apporté les témoignages les plus anciens, et l'on apprit avec étonnement que ce site était déjà occupé par des Indo-Européens au

XVIIIe s. av. J.-C. (G. G. Mylonas, *The tomb of the « Seven against Thebes ». An ancient belief explored and exploded, and fifteen hundred years of burials at Eleusis*, dans *The illustr. London News*, 1953, II, p. 402-403). Le nom d'Anaktoron (maison des maîtres) désignerait d'après Deubner exclusivement l'ensemble du sanctuaire éleusinien, mais d'après Noack s'appliquerait de plus à une partie importante de l'intérieur. Ce nom évoque l'habitation princière de type purement mycénien. Elle vient du Nord (des Mégalithiques), c'est le *mégaron* dont le nom dérive de ses dimensions mêmes (salle très vaste). D'autre part les constructions découvertes sous le sanctuaire et dans le voisinage immédiat d'Éleusis paraissent indiquer un vrai palais d'origine mycénienne (cf. O. Kern, dans P. W., *loc. cit.*; Nilsson, *The Myc.-Min. Rel.*, 2e éd., fig. 201, 469). Ces vestiges éleusiniens d'édifices préhistoriques trahissent une fois de plus le double aspect qui caractérise la formation du peuple grec et de sa religion.

Les anciens Grecs avaient déjà remarqué que leur religion relevait de deux apports principaux; l'un venait du Nord, lors de l'invasion du pays par les peuplades indo-européennes qui, malgré la communauté de race, se composaient de diverses tribus; l'autre apport émanait de la population primitive. Pour la première fois la découverte de palais et de résidences crétoises et mycéniennes nous livrait en masse des monuments authentiques concernant le monde religieux crétois; ces vestiges sont exclusivement archéologiques, car, hélas! les inscriptions ne sont pas encore déchiffrées. Il est du moins possible de reconstituer la religion ancienne créto-mycénienne, bien que cet essai soit provisoire et mal défini. La vie religieuse des anciens Crétois contiendrait-elle une première ébauche du culte à mystères qui s'épanouira plus tard chez les Grecs? On peut l'affirmer, mais il faut éviter de parler de mystères crétois antiques au sens propre. On peut déceler dans cette authentique religion une disposition à une forme de culte à mystères, et ceci grâce à deux indices. Il existe, d'une part, une déesse intimement liée à la vie de la végétation, que semble accompagner un parèdre (ce trait rappelle la dualité typique propre aux mystères de la végétation); et d'autre part le culte des morts est étroitement lié aux manifestations cultuelles d'une religion de vitalité. Cette dernière connexion est suggérée par un anneau d'or de Mycènes qui représente simultanément une scène du culte des arbres et une lamentation funéraire (Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, I, pl. 13, 5). Des contes littéraires (en particulier la légende d'Ariadne) sont un écho de la mentalité religieuse des anciens Crétois, très marquée par le culte de la végétation. La légende du Zeus crétois, qui renaît chaque année pour mourir, est l'expression typique de cette même mentalité. L'ancienne Crète et sa civilisation ont rayonné jusque dans le territoire de la Grèce primitive, et son influence culturelle se constate par l'établissement très précoce de lieux de cultes vénérant en premier lieu des divinités de la végétation; on peut légitimement supposer qu'ils viennent de l'ancienne Crète. Cet héritage mycénien est déjà suggéré par le type de Déméter, la déesse qui est souvent nommée avec les mystères d'Éleusis. Sans doute, Déméter a pu être importée par les envahisseurs indo-européens; toutefois n'est-on pas en droit d'affirmer qu'elle a subi, comme beaucoup d'autres déesses grecques, les fortes empreintes de l'ancienne déesse de la nature des Crétois? On peut donc admettre que Déméter, tout comme certains traits typiques des mystères qui lui sont dédiés, existait déjà anciennement dans le culte crétois. D'ailleurs la disposition du sanctuaire éleusinien, avec ses séries de marches destinées aux spectateurs, rappelle singulièrement les grands escaliers qui font partie des esplanades destinées aux cérémonies du culte dans les palais crétois.

Le culte éleusinien avait partie liée avec la maison régnante de l'endroit; le sanctuaire se trouvait à proximité de l'ancienne forteresse royale, et les anciennes familles avaient un rôle prépondérant dans l'administration du culte. Peut-on comparer l'ancienne déesse crétoise et la déesse d'Éleusis qui fut plus tard appelée Déméter? Avant qu'elle fût subdivisée en « hypostases », la première avait un double aspect : Maîtresse de la nature et des palais, Protectrice des rois dans leurs campagnes guerrières et dans leur travail pour le bien du peuple, surtout pour l'intensification de l'agriculture. Elle était l'objet d'un culte fondé sur le sentiment; ce qui est donc parfaitement dans l'esprit et la forme du culte à mystères dont Aristote avait déjà souligné le caractère émotif.

A la suite de Deubner, il est nécessaire de placer les mystères éleusiniens dans le cadre de l'ambiance religieuse et spirituelle minoenne, mais il ne faut rien exagérer; écoutons l'auteur cité parler des mystères en question : « Ils appartiennent à une mentalité ethnique orientée vers la terre et ses esprits, prédisposée à des états d'âme faciles à exciter et caractérisée par les manifestations de la sensibilité féminine. Bien avant l'arrivée des Hellènes cette mentalité régnait dans la région de la mer Égée; son aspect religieux fut réglé par les immigrants grecs, mais elle réussit assez bien à se maintenir en Thrace, en Asie Mineure et en Crète, c.-à-d. dans les pays à la périphérie de la mer Égée. En Grèce, c'est Éleusis qui conserva seule l'ancienne croyance et l'enveloppa d'un profond mystère. L'antique population opprimée espéra ainsi, comme Ottfried Müller le suggérait déjà, préserver ses dieux très saints de la profanation et de la ruine. » Concédons par conséquent que les célébrations éleusiniennes appartiennent à une forme de religion fort répandue dans toute la Méditerranée orientale à l'époque (pré)mycénienne, et qui était animée de l'esprit matriarcal, dans le sens large du mot. Dès lors, peu importe en soi de savoir si la Crète exerça une influence immédiate sur Éleusis. L'opinion proposée il y a deux générations par P. Foucart est de nos jours dépassée. Il prétendait que les mystères d'Éleusis venaient de l'Égypte par la Crète; admettons toutefois que cette opinion contenait un noyau de vérité — les recherches futures pourront peut-être confirmer l'un ou l'autre détail. Plus récemment Ch. Picard (*Déméter, puissance oraculaire*, dans *Rev. de l'hist. des rel.*, CXXII, 1940, p. 102-124) a comparé la scène de l'épiphanie de Déméter dans la maison de Kéléos avec la scène analogue rapportée par Plutarque au sujet d'Isis à Byblos (*De Is. et Osir.*, 16) et il y a vu une influence du mythe de la déesse mère connue dans la région orientale du bassin méditerranéen.

II. Le mythe d'Éleusis et sa signification. — C'est le mythe de Perséphone, la fille de Déméter. Tandis qu'elle cueillait des fleurs avec ses compagnes dans les prés fleuris, Hadès le dieu souterrain la ravit. Tout familier des légendes grecques connaît ce récit. La source de cette légende est l'hymne d'Homère à Déméter (Turchi, n. 114). Étant donné que, lors de beaucoup d'autres fêtes grecques (panégyries), on organisait des concours de poésie, on peut se demander si l'hymne ne fut pas composé pour une telle circonstance. La plupart des savants estiment que l'hymne se compose de deux parties : il y a le récit de l'enlèvement de Coré et de la douleur de Déméter, et d'autre part des interpolations ayant

rapport au culte d'Éleusis. Le mythe s'est ensuite complété et, pour le bien connaître, il faut recourir à des sources anciennes de la littérature profane ou patristique qui ajoutent quelques traits à ceux de l'hymne. Au cours des siècles le mythe a certainement subi quelques amplifications. L'hymne ignore totalement la mission de Triptolème envoyé pour propager l'agriculture; le vers 474 le nomme en passant comme ayant, lui aussi, reçu la révélation des mystères.

Le mythe raconte la douleur de la mère errant affolée à travers les champs pour retrouver sa fille. C'est en Attique qu'elle est accueillie par le prince d'Éleusis. Là se passe un événement important qui, plus que beaucoup d'autres, paraît être la justification mythique surajoutée d'une coutume typique propre au culte de la végétation; mais il est fort probable que plus tard (dès la période préclassique) les Grecs n'en saisissaient plus le sens primitif. Le symbolisme sexuel joue un rôle dans de très nombreux cultes de la végétation. On considère le plus souvent le sexuel comme une magie, qui, par analogie, doit favoriser la fertilité. Ce symbolisme s'exprime de façons très variées. L'une d'elles est l'union sexuelle que le culte ne suggérait que symboliquement. Dans le déroulement de l'initiation éleusinienne elle avait lieu à l'époptie comme un *hiéros gamos* (réalisé symboliquement) entre le hiérophante et la prêtresse (voir plus loin). Ce thème du mariage sacré ne se lit pas dans l'explication mythique du fondement des rites éleusiniens, mais dans Homère (*Odyssée*, V, 125-128; Turchi, n. 125) et dans Hésiode (*Théog.*, 969-971; Turchi, n. 126); il s'agit de l'union de Déméter et de Jasion dans un champ labouré trois fois. Dans la légende éleusinienne de Déméter, la scène de Iambé est un acte magique destiné à procurer la fertilité. Déridée par les plaisanteries de cette dernière et par ses manières (elles devaient être plutôt grossières et d'ordre sexuel, de l'avis de Kern, de Nilsson et Wilamowitz qui les compare aux géphyrismes; cf. hymne, vers 200 sq.), la mère affligée qui refusait toute nourriture se décidait à mettre fin à son jeûne. Se référant aux poèmes orphiques (dont il cite mot à mot cinq versets), Clément d'Alexandrie (*Protreptique*, II, 20; Turchi, n. 122, 20 sq.) affirme que la servante éleusinienne s'appelait Baubō. Ces plaisanteries ne seraient rien d'autre que la mise à nu du *pudendum*, ce qui est suggéré par le nom Baubō. La plupart des savants rejettent, il est vrai, le rapprochement fait par Clément entre les vers orphiques et Éleusis; ces vers, par un procédé proprement et exclusivement orphique, dénatureraient l'innocente scène de Iambé de l'hymne homérique qui seul exprimait la version légendaire valable pour Éleusis (ainsi Kern, Wilamowitz, Nilsson). Mais ne pourrait-on pas opportunément rappeler ici le principe dont O. Kern et J. Geffcken ont reconnu la justesse, c.-à-d. : « Les Pères de l'Église devaient éviter avec grand soin toute fausse indication concernant les rites païens, car les intellectuels néoplatoniciens les épiaient » (Kern, *Rel. der Gr.*, II, 193, n. 3). Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'une action obscène, telle qu'elle est racontée par Clément, n'avait rien d'extraordinaire dans le cadre du culte éleusinien de la végétation. C'est ainsi que le mythe japonais de la déesse du soleil, Amaterasu, raconte qu'elle s'était réfugiée dans une grotte; toute végétation cessa et on attira la déesse indignée hors de sa cachette par un procédé semblable. Mais cette maigre consolation ne satisfait pas Déméter et la vie cesse sur la terre. Toutefois Déméter accepte l'offre de Métanire, l'épouse du roi Kéléos, qui lui demande de garder Démophon, le jeune fils du roi. Pour rendre Démophon immortel, Déméter tient l'enfant dans le feu durant la nuit; pleine d'effroi, la mère, qui l'épie, l'empêche de réaliser son projet, et la déesse irritée se fait reconnaître et exige la construction d'un temple, où elle se retire pleine d'amertume. Les plantes de la terre persistent, bien sûr, à ne pas grandir. Par sa messagère Isis, Zeus invite alors Déméter à rentrer à l'Olympe, mais la déesse exige le retour de sa fille enlevée. Hadès, dieu du monde souterrain, est invité par Hermès à renoncer à son larcin. Il fait goûter à Perséphone une graine de grenade, et la tient ainsi en son pouvoir : elle passera un quart de l'année au moins sous la terre (hymne, 371-374 : on reconnaît un lieu commun des thèmes mythologiques de la fécondité). La déesse n'est pas une ingrate; pour récompenser les Éleusiniens de leur hospitalité, elle leur enseigne la culture du blé dont les hommes découvrent et estiment les bienfaits. D'après une tradition plus récente, attestée par les peintures de quelques vases et par d'autres témoins archéologiques, Triptolème, héros déjà nommé dans l'hymne, est chargé de faire connaître partout cette nouvelle science. Le prestige d'Athènes s'accrut considérablement, car en s'annexant Éleusis elle s'attribua les débuts d'une civilisation intimement liée à l'instauration de l'agriculture. Les princes éleusiniens Triptolème, Eumolpe et Kéléos reçurent de Déméter un don encore plus important : ce sont les « orgies », qu'elle institua elle-même (cette dénomination n'est employée que dans l'hymne, 476). Les recevoir, c'est s'assurer pour l'au-delà un bonheur refusé à ceux qui n'en furent pas les bénéficiaires; d'où la fameuse doctrine des derniers vers de l'hymne (479-481) :

ὄλβιος, ὃς τάδ', ὀπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ' ἄμμορος, οὔποθ' ὁμοίως
αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

Le mythe mentionne plusieurs personnages de second plan, Kéléos, Eubouleus, Eumolpe et surtout Triptolème, qui furent plus tard honorés du culte des héros. Les sources parlent également d'un couple divin, Θεός et Θέα, mais elles taisent toujours leurs noms. S'agit-il de la dyade éleusinienne Pluton et Déméter ou d'un autre couple? La réponse à cette question ne doit pas nous retarder, car nous voulons étudier avant tout la nature et la portée des mystères, et le nom des divinités n'est pas ici de première importance. (Quelques indices typologiques propres à la représentation du couple insinueraient qu'il s'agit d'Asclépios et de Hygéia.)

Malgré une opposition grandissante, l'opinion courante estime que le mythe est secondaire par rapport au rite; toutefois il contient d'importantes indications permettant d'élucider la question de l'origine. Personne n'a jusqu'ici réussi à expliquer par le grec le nom de Perséphone. De plus, la célébration de la fête coïncide avec le temps des semailles et non pas avec le temps de la moisson (ce qui signifie que la fête dans son ensemble ressemblait bien plus à une jubilation exubérante et dissolue qu'à une lamentation); ce fait suggère que les représentations mythiques dominantes dans ce culte ne sont pas d'origine nordique, mais méditerranéenne. Dans les contrées du Nord, c'est l'automne, saison où meurt la végétation, qui conviendrait à une fête funéraire (cf. Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, I, 444). Or justement l'hymne comporte des traits qui paraissent avoir pour but de donner l' « aition » d'une fête funéraire. C'est en premier lieu l'attitude de Déméter avant qu'elle ait pu retrouver sa fille. Le mythe présente l'arrêt de la végétation comme la *conséquence* de la lamentation de Déméter qui cesse alors toute son activité; mais en fait, au stade préhistorique du culte, cet arrêt est à l'origine des coutumes funéraires qui se reflètent dans le jeûne et la retraite de Déméter.

III. L'ORGANISATION EXTÉRIEURE DU CULTE : LE SANCTUAIRE ET LES FONCTIONS SACERDOTALES. — Avant d'esquisser les connaissances et les hypothèses actuelles sur les péripéties de l'initiation, nous donnerons quelques brèves indications sur le lieu sacré et l'organisation du clergé. Détruite par l'invasion des Goths, l'enceinte sacrée est devenue un amas de ruines, et ce sont les fouilles des dernières décades qui ont apporté d'étonnantes précisions touchant le site et le sanctuaire lui-même. F. Noack eut le mérite de présenter le premier une ample synthèse des données archéologiques. En particulier on a retrouvé la fameuse fontaine dont Pausanias (*Periegèse*, 38, 6) affirme que c'est autour d'elle que le chœur des femmes éleusiniennes exécutait ses danses cultuelles; cette fontaine s'appelait καλλίχορον φρέαρ, « la fontaine des belles danses ». Au cours des siècles, les danses ont cessé en ce lieu à cause des modifications architecturales, mais l'endroit a été sauvegardé comme « vestige sacré du culte » (Noack, *Éleusis*, 73). Le sanctuaire éleusinien se dressait au centre d'une enceinte appelée péribole; à l'exemple de toutes les constructions similaires de plus grande importance, il se trouvait ainsi enveloppé d'une zone de calme et de silence. Malgré certaines lacunes la disposition du sanctuaire nous est connue avec une assez grande précision et c'est un point de grande importance. On peut aisément supposer que plusieurs édifices se succédèrent sur le même emplacement et le fait est attesté tant par les sources littéraires que par des inscriptions. Les pionniers furent probablement les Pisistratites, connus par ailleurs comme de zélés propagateurs du culte secret (cf. plus loin, l'orphisme); ils bâtirent la première enceinte de pierre de grande envergure. Tandis que la guerre du Péloponnèse sévissait, on réalisa sous l'impulsion de Périclès une nouvelle et grandiose construction, plus ou moins conforme aux plans d'Ictinos. Noack (*Éleusis*, 225) a pu constater que l'arrangement intérieur de la salle se maintint tel quel pendant plus d'un millénaire. « Ce fait est le plus solide argument qui permette d'affirmer la permanence des traits fondamentaux du culte; les décorations artistiques, des moyens techniques plus perfectionnés déployèrent un faste plus imposant et l'effet extérieur en fut ainsi considérablement renforcé. La disposition des degrés est telle que tous les fidèles peuvent de partout concentrer leur attention sur le saint des saints (l'Anactoron) situé au centre; tout ce que nous pouvons imaginer sous les désignations d'actions saintes et de paroles sacrées a dû se dérouler dans cet endroit central, ou du moins en provenir. »

Cette dernière affirmation de Noack est celle qu'on a le plus discutée. Tandis que Noack et Rubensohn pensent que l'Anactoron désigne aussi bien la salle entière que le saint des saints du centre, L. Deubner prétend que le mot désigne exclusivement le sanctuaire entier (cf. son traité posthume *Zum Weihehaus der eleusinischen Mysterien*, dans *Abhandl. der deutsch. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1945-1946, Phil. hist. Kl., II, Berlin, 1948, spéc. p. 6 sq.). Deubner nie la présence d'une chapelle en pierre au milieu de la salle; il s'agit d'après lui d'un podium, dont la présence au milieu de la salle est suggérée par l'état brut du rocher. Les arguments de Deubner ne sont pas négligeables. La manière de se représenter l'agencement intérieur de l'édifice a de graves répercussions sur la manière de concevoir le déroulement des rites de l'initiation. De plus, le problème de l'Anactoron implique celui de l'*opaion* et de sa destination. Il s'agit sans aucun doute d'une ouverture dans le toit. Noack l'explique ainsi : au point culminant de la cérémonie, tandis que le hiérophante exhibait l'épi sacré, on ouvrait rapidement cette fenêtre et le soleil du matin l'illuminait de splendeur. Nilsson adopte une explication diamétralement opposée : cette fenêtre servait tout simplement à l'évacuation de la fumée produite par les flambeaux. — On voit ainsi que tout n'est pas clair dans la disposition architecturale du Télestérion; quand ce point aura été tiré au clair, il sera possible de résoudre les questions accessoires des cérémonies cultuelles du sanctuaire; ces dernières ne sont d'ailleurs pas sans importance. Les dimensions du Télestérion permettraient d'admettre que le nombre des mystes s'élevait à plusieurs milliers, mais nous sommes loin des 30 000 qui auraient pris parfois part à la procession. On peut supposer qu'en ces circonstances les candidats à l'initiation avaient seuls accès au Télestérion.

L'*organisation sacerdotale* avec ses notes caractéristiques et ses subdivisions très variées fut étudiée par P. Foucart et la question est à peu près close. Le temple de Déméter, contigu au sanctuaire, possédait, comme on le pense bien, un service cultuel distinct et ses propres prêtresses. Jusqu'à une époque très récente, les emplois cultuels les plus importants relatifs aux mystères étaient détenus par d'anciennes familles de vieille souche et bien déterminées, les *Eumolpides* et les *Kérykes* (les noms évoquent des charges cultuelles, c.-à-d. le chant et les proclamations). C'est pourquoi il est possible que l'incorporation à la foule des initiés de ce culte à mystères ait signifié l'entrée du candidat dans le cercle de la famille de la déesse; mais il fallait pour cela être agréé des anciennes familles qui perpétuaient le culte. On admet communément qu'Eschyle, originaire d'Éleusis, donna le vêtement d'apparat des prêtres éleusiniens comme modèle à celui des acteurs de ses drames. D'importants revenus (Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, 182) devaient assurer aux souverains pontifes une mise distinguée (chaque candidat apportait une obole pour l'admission à la consécration principale, et une offrande imposée selon l'importance des autres fonctions). Plus tard des Romains de la noblesse furent agrégés à la famille des Eumolpides — et il est vraisemblable que cette admission assurait avec la déesse d'Éleusis un lien qui dépassait encore celui des initiations.

Les sources consistent en témoignages de plusieurs écrivains, mais surtout en une liste de prêtres et d'employés conservée dans l'Onomasticon de Pollux (cf. O. Kern, dans P. W., XVI, 1231). Une inscription donne une décision légale relative à certains revenus de prêtres et d'employés (Turchi, n. 80); l'inscription serait de l'année 131 ap. J.-C., selon O. Kern (*loc. cit.*), tandis que Turchi la placerait à la période des Sévères. Elle nomme deux femmes hiérophantes : l'une était la prêtresse de Déméter et l'autre celle de Coré. La première était élue à vie comme hiérophante, et depuis le premier siècle av. J.-C. elle était éponyme de l'année éleusinienne (Kern, dans P. W., XVI, 1234, 50 sq.). On lui assurait une habitation pour son service.

Une fonction importante était celle du *dadouque*. Elle était liée à l'usage très répandu des flambeaux aux éleusinies. Les flambeaux sont les attributs des deux divinités éleusiniennes et semblent avoir appartenu à la statue cultuelle du temple de Déméter, situé dans le voisinage immédiat du sanctuaire.

Il faut observer que la *terminologie est incertaine*, tant pour le *déroulement de l'initiation* que pour l'initié. Le verbe μυεῖσθαι s'emploie régulièrement pour tous les actes de l'initiation; les substantifs μύησις et τελετή semblent viser tous les degrés de cette initiation (cf. le supplément à Rohde, *Psychè*, II, 422 sq., *Deutung des pseudoplat. Axiochos*, 371 *d*; on lira le

texte aussi dans O. Kern, dans P. W., XVI, 1210). Dès lors, quand ces termes désignent des cérémonies concrètes, il est difficile d'attribuer ces dernières à des degrés déterminés. Plusieurs exposés modernes englobent sous le terme μύησις les petits mystères et maints usages propres à ce degré préliminaire; d'autres savants réservent ce terme au premier degré de l'initiation définitive, qui se conférait à Éleusis même. Il semble bien que pour être appelé myste, il fallait non seulement prendre part aux petits mystères du printemps, mais participer au premier acte de la fête générale célébrée à Éleusis; il fallait avoir participé à la Télétè, telle que nous la connaissons par le *synthema* de Clément d'Alexandrie (cf. à ce sujet Foucart, *op. cit.*, 271).

IV. La structure du culte. Les petits et les grands mystères. Le *synthema* de Clément d'Alexandrie, les représentations mimées, le troisième degré de l'initiation (époptie). — Grâce aux travaux de premier ordre de P. Foucart, nous connaissons le calendrier des fêtes éleusiniennes. On sait que les petits mystères avaient lieu au printemps dans le mois des anthestéries et que l'automne était réservé aux grands mystères. Des purifications appropriées précédaient naturellement soit les petits soit les grands mystères, pour conférer au candidat la pureté rituelle.

1° Pour les *petits mystères* on se purifiait dans l'Ilissos; cette action s'appelait « pré-purification ». Certaines représentations, fréquemment intitulées « Initiation d'Héraclès », sont évidemment en rapport avec la narration mythique qui attribue à ce héros la fondation des mystères d'Agrai (Kern, *Rel. der Gr.*, II, 196). Le meilleur spécimen du groupe (vue d'ensemble dans Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, I, 620, n. 1) est la fameuse urne Lovatelli (*ibid.*, I, pl. 41, 2). Farnell (*The Cults of the Greek States* [= *Cults*], III, 238 sq.) analyse minutieusement la scène et conclut à la purification d'Héraclès souillé pour avoir tué le Centaure. Nous n'y voyons aucune contradiction, mais au contraire une surprenante identité avec les méthodes de purification qui avaient cours à Éleusis. On découvre une partie de ces méthodes dans les vers 192-205 de l'hymne homérique à Déméter, comme H. Diels l'a reconnu le premier. Il s'agit de la conduite de Déméter (ou de la servante Iambé), une légende étiologique, selon les experts. On reconnaît la toison (une peau de bélier, κώδιον), le voile et le regard baissé. L'urne romaine représente également un myste voilé assis sur la toison; il est purifié au moyen d'un van élevé au-dessus de sa tête. C'est la scène médiane. A droite on voit le candidat offrant un sacrifice d'expiation, un porc dont la tête est arrosée d'une libation par un prêtre en costume de cérémonie; à gauche on reconnaît le même aspirant qui devise en toute intimité avec les déesses. Un serpent, dont il touche la tête, enlace de sa queue la boîte des mystes; le serpent élève la tête vers le sein de Déméter assise sur le panier, le flambeau à la main. Déméter se tourne vers sa fille qui porte aussi une torche posée sur son épaule gauche. Ce double motif Déméter-Coré est considéré comme une reproduction de l'image cultuelle d'Éleusis. Le sculpteur de ce relief a certainement représenté des rites que n'atteignait pas la discipline de l'arcane éleusinienne. Ces mêmes rites se retrouvent en partie dans d'autres mystères, surtout dans ceux de Dionysos (cf. plus bas : la *Koiné* liturgique des mystères de l'époque impériale).

2° Les *grands mystères* comprenaient trois jours et se célébraient à Éleusis du 21 au 23 boédromion (début d'oct.); ils étaient précédés d'une *semaine préparatoire* allant du 13 au 20 boédromion (fin sept.). Durant cette semaine on allait à Éleusis chercher les objets sacrés pour les apporter à Athènes; et c'est de là que le cortège des pèlerins les remportait à Éleusis. D'après les sources on discerne une évolution du rituel. Dans les temps anciens ce sont les prêtresses éleusiniennes elles-mêmes qui apportaient d'Éleusis à Athènes les objets sacrés (inscription de l'an 421 av. J.-C.; Turchi, n. 94; Kern, dans P. W., XVI, 1226). Le 13 boédromion, les éphèbes athéniens allaient au-devant de la délégation qui apportaient les *hiéra* venant d'Éleusis; ils n'allaient pas jusqu'à Éleusis, mais à partir du IIe s. ap. J.-C. un décret honorifique atteste que les éphèbes se rendaient eux-mêmes à Éleusis pour y recevoir les *hiéra* (*Inscr. gr.*, III, 5; Turchi, n. 95).

Le premier jour de la fête était le 15 boédromion. Le hiérophante et le dadouque d'Éleusis prononçaient à Athènes la πρόρρησις. Cette proclamation avait lieu dans la Stoa Poikilé (le nom nous est révélé par une scolie aux *Grenouilles* d'Aristophane; Turchi, n. 99; cf. aussi Flavius Philostrate, *Vit. Apol.*, 4, 18; Turchi, n. 107); les barbares et les assassins étaient exclus des mystères (cf. Isocrate, *Orationes*, IV, 157; Turchi, n. 101). Par Lucien nous savons que plus tard les épicuriens et les chrétiens en étaient exclus. Puis, le même jour, tous les mystes se réunissaient (ἀγυρμός) et prenaient dans la mer un bain purificateur où ils se rendaient en criant : ἄλαδε μύσται (textes : Turchi, n. 100-103). Nous ne savons que peu de chose des solennités cultuelles qui remplissaient les autres jours intermédiaires jusqu'au jour de la procession, le 19 boédromion. Une journée, les épidauries, était réservée à Asclépios; ce qui montre le renom que le héros guérisseur s'était rapidement acquis, au point d'obtenir une place dans le calendrier des festivités éleusiniennes. — Le 19 boédromion, retour solennel des *hiéra* à Éleusis et *procession des mystes*. Selon le témoignage de *I. G.*, III², 3632 (cf. Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, I, 663, 10), tous les participants masculins et féminins (ces dernières devaient aussi aller à pied en vertu du décret explicite de la Boulé) portaient la couronne de myrtes. L'archêgète (Strabon, *Géogr.*, X, III, 10; Turchi, n. 110) était Iacchos, dont l'image conservée au Iacchéon d'Athènes précédait le cortège. Cette divinité est une formation tardive, elle n'est pas nommée dans l'hymne; c'est vraisemblablement une personnification de la bruyante acclamation du cri de *Iacchos* dont parlait déjà Hérodote (*Hist.*, VIII, 65; Turchi, n. 108); d'après Strabon *(loc. cit.)*, il s'agirait de Dionysos. Les chœurs d'Aristophane dans les *Grenouilles* (329-336) qui acclament Iacchos (Turchi, n. 109) dénotent l'ambiance de la procession. Il est certain qu'on était conscient d'entreprendre un cortège religieux. De plus, au pont du Céphise à proximité d'Éleusis, la coutume avait introduit ces taquineries dévergondées dont les chefs politiques faisaient tous les frais; Hésychius en parle dans son lexique sous le mot γεφυρίς (Turchi, n. 113). Ces impudentes rusticités dénotent une parenté très visible avec les cultes de la végétation; et cela explique en partie que de telles railleries aient été supportées dans la comédie. Immédiatement avant l'entrée à Éleusis, à ce qu'il semble, une autre cérémonie servait à la purification des pèlerins; au dire de Photius dans son lexique (sous κροκοῦν; cf. Turchi, n. 112), on enlaçait de fils de laine rouge la main droite et le pied gauche du myste. D'après une narration les participants du cortège auraient en passant pris un bain dans un des étangs salés proches d'Éleusis (sur les essais d'harmonisation entre cette donnée et le bain de mer pris dans le port athénien de Phalère dont il fut question plus haut et qui est fort bien attesté, cf. Kern, dans

P. W., XVI, 1234). Dans l'enceinte sacrée d'Éleusis on a relevé une sorte de « bénitier ». La fameuse image, appelée le baptême éleusinien, atteste archéologiquement une purification des mystes à Éleusis même (cf. J. Leipoldt, *Die urchrist. Taufe im Lichte der Religionsgesch.*, Leipzig, 1928, p. 40, reprod. 1). Plusieurs savants prétendent que les cérémonies suggérées par l'hymne homérique et représentées sur l'urne Lovatelli ne se rapportent pas aux petits mystères (cf. plus haut), mais au premier degré de l'initiation éleusinienne.

3° Le *synthema* (mot de passe) *que nous a laissé Clément d'Alexandrie.* Les principales cérémonies qui accompagnent le premier degré des deux initiations qui devaient se faire à Éleusis sont résumées par Clément dans un mot de passe *(synthema)* (*Protreptique*, II, 20; Turchi, n. 122, vers la fin) et par Arnobe (*Adversus nationes*, V, 24, en latin : *Jejunavi atque ebibi cyneonem; ex cista sumpsi et in calathum misi : accepi rursus, in cistulam transtuli;* Turchi, n. 123, p. 87, 17-19). Le myste affirme ainsi qu'il a accompli tous les « actes liturgiques » énumérés dans sa déclaration; vraisemblablement il devait réciter le mot de passe avant de prendre part à la suite des initiations, ou pour accéder à son dernier degré. En effet, ce mot de passe semble résumer toutes les actions essentielles du second degré. Mais leur interprétation est délicate et c'est là qu'on peut parler de « controverse éleusinienne ». Le jeûne rituel et l'absorption d'une boisson à la farine d'orge ne présentent aucune difficulté au point de vue de la phénoménologie religieuse; ces actions sont racontées dans le mythe sous forme de symbole étiologique. Les doutes s'élèvent à propos des actions subséquentes que le *synthema* appelle simplement « agir, faire » (gardons le mot ἐργασάμενος, car la correction en γευσάμενος manque de fondement). L' « agir » est déterminé : on prend un objet dans une boîte pour le déposer dans un panier et un autre objet passe du panier dans la boîte. Ainsi deux objets ont été échangés — et simultanément il y avait, peut-être ou probablement, une manipulation symbolique des deux objets.

D'après Clément, on employait deux récipients cultuels, une boîte et une corbeille *(kalathos)*. Qu'en était-il? Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre critique du livre de L. Deubner, *Attische Feste*, 1932 (*Bemerkungen über « Attische Feste » namentlich die Feier von Eleusis*, dans *Anthropos*, XXX, 1935, p. 215 sq.). D'après les données indiscutables de Théodoret (*Graecarum affectionum curatio*, VII, 11; textes dans Kern, P. W., XVI, 1239), il est certain qu'à Éleusis on faisait ou utilisait le *cunnus*. Qu'il y ait eu « plusieurs » récipients, les sources y font souvent à tout le moins allusion, quand elles parlent de « plusieurs » *cistes* (on trouvera une même observation faite au *Lysistrata* d'Aristophane dans l'ouvrage [à paraître] de E. des Places, *Les religions grecques*); le *kalathos* est visible sur les monnaies athéniennes, placé au milieu d'une couronne d'épis, ce qui rappelle facilement Éleusis (cf. Deubner, *Attische Feste*, 79, n. 9; et Kern, dans P. W., XVI, 1238). Les deux récipients de Clément s'expliquent très facilement en tenant compte des paroles, par le fait que les *pudenda* étaient manipulés et qu'on les changeait de place. Tout ce qu'on peut ajouter est sujet à caution. Les découvertes archéologiques en Asie Mineure dans le temple de Déméter (cf. Ch. Picard, *L'épisode de Baubô dans les mystères d'Éleusis*, dans *Rev. de l'hist. des relig.*, XCV, 1927, p. 1-37; Prümm, *Handbuch*, 844 sq.) ne doivent pas être sous-estimées comme le fait Nilsson. Körte et Kern, qui n'admettent qu'une présence et un attouchement du *cunnus*, y voient un acte symbolique de « renaissance » (ainsi Kern, dans P. W., XVI, 1239; et dans *Rel. der Gr.*, II, 193). Mais ici Nilsson a raison de rejeter le symbolisme imaginé par Kern comme s'il signifiait l'obtention d'un rapport de filiation avec Déméter, car cette explication ne repose sur aucune certitude. Il a également raison de l'attribuer à un préjugé de certains interprètes récents des mystères, voulant à tout prix qu'Éleusis ait connu l'idée sublime d'une filiation divine. Par ailleurs il paraît bien difficile de découvrir une haute signification religieuse dans le rapprochement symbolique des deux *pudenda*. Nilsson insiste encore sur un autre aspect de la question en faisant remarquer que cette manipulation n'est pas la cérémonie principale qui devait assurer l'espérance éleusinienne. Or si l'acte principal et final, l'ostension de l'épi sacré, n'a primitivement qu'une simple signification agraire se développant ensuite en une signification religieuse et eschatologique, on peut avec plus de raison encore admettre la même évolution pour la cérémonie de l'initiation intermédiaire. Les mystères qui sont nés du culte de la végétation visaient avant tout à favoriser la fécondité dans tous les domaines; ainsi la signification fondamentale du *synthema* semble bien être une intention de fécondité, liée, si l'on veut, à une croyance magique. Puis, suivant une loi psychologique toute naturelle, se greffa sur ces faits une spéculation sur l'au-delà qui transposa et sublima le rite sans toutefois le libérer complètement de sa signification primitive (cf. plus loin, col. 166). En connexion avec le problème du *synthema*, il est nécessaire de souligner l'excellente étude de J. Dey, Παλιγγενεσία, *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgesch. Bedeutung von Tit.*, III, 5, Münster, 1937, qui, ainsi que Nilsson (*Gesch. der gr. Rel.*, II, 659) le souligne, éclaire aussi d'autres mystères. J. Dey est peut-être un peu trop réservé sur la valeur du *synthema* (cf. Prümm, *Handbuch*, 239).

4° Une sérieuse controverse sévit au sujet des *représentations mimées :* A quel degré de l'initiation avaient-elles lieu? Était-ce à l'intérieur ou à l'extérieur du Télestérion? L'idée fondamentale du culte est la reproduction des événements mythiques où l'on voit la déesse Déméter à la recherche de sa fille Coré, enlevée par le maître du monde souterrain Hadès-Pluton; il est très probable qu'on organisait des représentations mimées, sans toutefois les imaginer scéniquement aussi complexes que le théâtre qui se développa dans la suite. Les nombreuses rangées de colonnes à l'intérieur du Télestérion (et surtout le podium du milieu) ne se prêtaient guère à une représentation dramatique, mais on pouvait y organiser des défilés (δρόμοι) évoquant les tentatives désespérées de Perséphone qui s'enfuit mais est rejointe par Pluton, etc. Inutile de se figurer des changements de décors pour diversifier le monde inférieur du monde supérieur, car toute installation manquait.

5° L'incertitude qui pèse sur la représentation scénique des *dromena* s'étend naturellement aux cérémonies propres au *troisième degré : l'époptie*. Un élément est certain. Au centre de la manifestation, il y avait la présentation de l'épi apporté solennellement des champs d'après un rituel déterminé (l'époque de la cueillette est normalement tardive, puisque la moisson de l'Attique se fait au début de l'été). — Selon l'opinion la plus commune, l'épi symbolise Pluton enfant, qui est de son côté l'incarnation de l'abondante récolte, comme Déméter est la grande déesse de la fécondité. Nilsson admet naturellement la signification fondamentale de l'épi, symbole de la récolte, mais il ne pense pas que l'épi symbolise Pluton enfant. Parmi les *dromena*, il nie catégoriquement le *hiéros gamos*. Pourtant un bon nombre d'écrivains, bien qu'assez divergents sur les détails, affirment

unanimement l'union charnelle entre le hiérophante et la prêtresse (les textes sont rassemblés par Turchi, n. 125-126). Le scepticisme de Nilsson et de Wilamowitz à l'égard des données d'Hippolyte est à bon droit considéré comme non fondé par Kern, qui admet avec raison l'acclamation cultuelle du hiérophante. Selon la tradition d'Hippolyte, celui-ci saluait l'épi sacré devant la foule des époptes : « [Elle] a enfanté l'enfant sacré, la forte a enfanté le fort. » Cette proclamation cultuelle constitue le lien entre le rite précédent *(hiéros gamos)* et l'ostension de l'épi sacré; l'épi est le symbole de l'enfant divin qui ne peut être que Pluton. (Le texte d'Hippolyte se lira dans *Ref.*, V, VIII, 39 sq.; Turchi, n. 130.) Concédons toutefois à Nilsson que ces rites ont lentement évolué. Il n'est pas dit, par ex., que le partenaire masculin du *hiéros gamos* fût toujours le même; il est bien possible que plus tard on ait attribué ce rôle à Zeus. Objectivement il est clair que la naissance d'un garçon sacré suppose un mariage sacré; cela n'exige ni preuve ni explication. Il est cependant significatif qu'il y ait des témoignages qui attestent un *hiéros gamos* éleusinien, indépendamment des textes sur la naissance.

V. L'ESPÉRANCE ÉLEUSINIENNE. LE NIVEAU DU CULTE. — Deux questions restent à traiter : tout d'abord le contenu et les fondements de l'espérance éleusinienne (question intimement liée à celle de la structure phénoménologique des cérémonies rituelles capitales); en second lieu le niveau du culte (cette question nous contraindra à remémorer les louanges d'Éleusis faites par les anciens; elles ne sont pas très nombreuses, il est vrai, et elles exigent un jugement équitable).

Les espérances éleusiniennes promettaient un au-delà à ceux qui prenaient part aux célébrations secrètes; il serait déplacé de restreindre leur contenu primitif à la pure et simple espérance d'une immortalité collective assurant la continuation de la vie dans les descendants, comme Nilsson a voulu le proposer récemment. Toute la région de la mer Égée nous a livré les vestiges du souci que l'on avait des morts. Ces vestiges se placent précisément dans une période qui rejoint nos connaissances archéologiques des débuts du culte éleusinien; et ces témoignages parlent en faveur d'une croyance en une survie *personnelle*. Voilà pourquoi les grands maîtres de l'époque mycénienne se firent construire de vastes tombeaux et le plus ancien sanctuaire d'Éleusis semble être l'un de ceux-là. Aussi F. Kern (*Die Welt worein die Griechen traten*, dans *Anthropos*, XXIV, 1929, p. 167 sq.; XXV, 1930, p. 195 sq., 793 sq.) s'exprime comme suit sur les origines des mystères éleusiniens : « Les somptueux tombeaux et les autres dépenses coûteuses en vue de l'au-delà (offrandes annuelles), que seuls les grands maîtres pouvaient se permettre, ravivèrent dans les classes inférieures le besoin latent de se préparer le bien-être dans l'existence future. Mais voilà qu'apparurent les mystères comme moyen bienvenu d'atteindre le but de ces désirs inassouvis d'une manière plus économique. » On peut donc dire sans exagération avec F. Kern que le souci eschatologique s'est popularisé, et que cette démocratisation eut son influence dans la transformation eschatologique de rites agraires proches de la magie en cultes à mystères. Mais ce qui préoccupa, ce fut toujours le souci de sa propre personne dans l'au-delà. Certes la pensée d'une survivance dans la postérité, l'immortalité collective, peut se rencontrer, mais elle ne signifie aucunement le renoncement à une survie de l'individu. Elle est plutôt le signe d'une décadence due au scepticisme de certains qui rejetèrent la croyance pleine et entière, sans que ce scepticisme paraisse avoir contaminé la communauté. En effet, dans l'Antiquité païenne tardive, l'espérance ou du moins le désir de la survie personnelle semble se développer. Quels étaient les fondements des espérances de l'au-delà promises par l'initiation? La plus ancienne préhistoire répond qu'il s'agit de la *Terre Mère* conçue comme *la gardienne des morts*. Le point de départ en fut la simple coutume de confier à la terre les corps des défunts. D'autre part on s'habitua à considérer la terre comme la *dispensatrice de la vie de la nature*, incluant dans ce terme « vie » toute vie, même la vie humaine. Dès lors, des rapprochements vagues pouvaient se faire qui attribueraient à la terre le soin d'enrichir et d'embellir la *vie des êtres décédés*. Ce n'est pas une pure hypothèse, car l'antique et très répandu culte des morts, pratiqué surtout depuis les temps mégalithiques, prouve que l'on croyait à cette vie dans des vastes contrées de l'Europe et du Proche-Orient. Quant à parler d'une espérance qui attendrait dans l'autre monde une vie plus belle pour un être dépouillé de son corps (n'ayant donc qu'un corps fantôme), et qui s'élèverait à l'idée d'une réelle *résurrection* corporelle, il faut avouer qu'aucune doctrine des anciens cultes à mystères n'a été jusque-là; on pourrait peut-être le concéder seulement pour le culte de Mithra. Les personnages de Déméter et de Coré furent complètement humanisés, Coré passa un tiers de l'année aux côtés de son époux Pluton pour présider au monde souterrain, et la croyance des mystes dans un au-delà y trouva un plus solide appui. L'exécution des initiations secrètes, ordonnées par Déméter elle-même, liait trop étroitement le myste et la déesse mère; par là on était assuré d'être bien reçu par sa fille, Coré, la toute-puissante maîtresse du monde inférieur. On sait que les mystères éleusiniens jouirent d'un succès exceptionnel. Nilsson et d'autres savants ont vraisemblablement raison d'en chercher la cause décisive dans le mythe éleusinien qui donne un tel relief à l'attitude *maternelle* de Déméter.

Cette opinion fut essentiellement celle que Lagrange dans l'article précité s'est faite du sens des mystères d'Éleusis. Elle doit être proche de la vérité : il fallait se recommander à la maternelle sollicitude de Déméter en se soumettant à un ensemble de rites qui lui étaient agréables, et par la mère on gagnait les faveurs de la fille, la souveraine du monde inférieur. Lagrange remarque avec soin que cette manière de penser ne s'approche pas du tout de l'*opus operatum;* ce n'est pas un signe qui sauve (en vertu de l'institution faite par le Christ), garanti soit par l'omniprésence et la toute-puissance divines de l'Homme-Dieu, soit par sa puissance rédemptrice théandrique, mais c'est dans le cadre de l'*opus operantis*. Qu'aucune préparation morale au sens propre du mot ne soit imposée ne change rien. Nous avons déjà vu que les purifications n'avaient aucun caractère moral, l'exclusion des assassins et des contempteurs de leurs parents constituait la seule exigence.

C'est par une lente sublimation que les rites magiques de la fécondité perdirent leur première signification. Ces cérémonies cultuelles ne peuvent pas sans difficultés ni sans imprécisions s'exprimer phénoménologiquement dans les catégories chrétiennes, qui sont nées d'une souche bien différente, celle des signes chrétiens de la grâce et du salut. Aucune doctrine des mystères n'était imposée à personne; les anciens eux-mêmes constatent qu'on s'attardait plutôt aux émotions que les rites devaient provoquer. Qu'on ait pu chercher des effets plus élevés dans les mystères, cela dépendait du jugement de chacun. Pendant le *dromenon* les prêtres en fonctions offraient sans doute des explications pour dissiper l'ambiguïté des symboles et pour augmenter la confiance dans la puissance des rites qui devaient atteindre l'au-delà : on

ne peut ni l'affirmer, ni le nier. Le rite principal de l'époptie, l'ostension de l'épi sacré, était expliqué par l'acclamation cultuelle; y avait-il des hymnes ou d'autres paroles qui insistaient sur l'espérance d'un au-delà meilleur, espérance garantie par les symboles? Cette vie nouvelle était-elle décrite dans le style des élucubrations de Platon dans *Phèdre* (250 *b-c;* E. des Places renvoie à ce passage à la fin de son chapitre sur Éleusis; cf. Rohde, *Psychè*, II, 9/10, 279, n. 1)? On se demande si les vers de l'hymne homérique qui célèbrent l'espérance éleusinienne n'évoquent pas dans leur allure mystérieuse une réminiscence liturgique des assurances que recevaient les mystes d'Éleusis du bonheur de l'au-delà, voire une esquisse de ce bonheur.

De toutes façons il ne faut pas oublier deux choses : *a)* Il ne pouvait s'agir que de simples désirs et pressentiments d'un bonheur dont la révélation chrétienne donnera seule les fondements réels. Quand la critique commença à s'exercer sur les mythes, tous ceux qui réfléchissaient durent prendre conscience des bases fort insuffisantes de cette espérance. Selon E. Rohde (*op. cit.*, II, 280), Platon n'attribuait qu'une valeur symbolique à sa description de l'au-delà dans son *Phèdre*. — *b)* Les antiques spéculations sur l'au-delà évoluèrent et se transformèrent à partir de l'époque platonicienne. D'ailleurs l'espérance d'une vie dans l'au-delà concrétisée dans le personnage de Coré, maîtresse des enfers, ne dépassait pas le cadre du monde inférieur. La poésie tragique contemporaine de Platon ne dissipe ordinairement pas les ombres de l'Hadès, la triste patrie des morts (E. Rohde *op. cit.*, II, 240 sq.), et Eschyle d'Éleusis ne fait pas exception. Il parle seulement « de la condition privilégiée dont jouira le purifié grâce aux initiations des déesses éleusiniennes *dans sa survie au royaume souterrain* » (*ibid.*, 243). La faveur concédée au roi Œdipe, enlevé sans mourir à cause de ses épreuves, est un privilège unique, quoique Euripide concède ce sort exceptionnel à un grand nombre de héros de la préhistoire (cf. la liste dans Rohde, *op. cit.*, 250[5]). Il y avait aussi une autre croyance populaire qui admettait la possibilité d'une *ascension de l'âme séparée dans l'éther*, vers les hauteurs et non plus vers le monde souterrain. La philosophie essaya de justifier cette croyance qui est assez ancienne, mais ses explications n'ont pas fait naître la croyance, elles ont suivi le sillon des croyances populaires. Cette manière de voir l'au-delà dans le monde supérieur fut rapidement préférée, comme l'attestent de nombreuses inscriptions dont la plus ancienne est une épitaphe athénienne officielle en l'honneur des héros tombés à Potidée. Cette nouvelle espérance infligeait un dur coup à l'initiation éleusinienne et normalement lui enlevait tout son sens et toute sa valeur. De fait les savants sont d'avis qu'on perçoit un affaiblissement de la confiance des Athéniens, vers le début de l'hellénisme, dans l'efficacité de leur culte éleusinien. Les raisons patriotiques comme le naturel attachement aux coutumes du bon temps passé maintinrent les initiations avec tout leur antique apparat. Bien mieux, l'hellénisme et l'époque impériale virent une recrudescence des associations d'éphèbes qui, on l'a déjà noté, réussirent à augmenter la part qui leur était réservée. Mais soyons circonspects et ne croyons pas les Grecs et même les Athéniens des siècles plus récents capables de respecter les mystères et de mettre en eux leur confiance, comme le pouvaient encore beaucoup de Romains. On peut se demander à bon droit si plusieurs n'étaient pas poussés par la pure curiosité ou s'ils apportaient vraiment des dispositions intérieures. Quelle espérance en un réel salut dans l'au-delà a bien pu obtenir Auguste avec les imprécises vues religieuses qu'il emporta d'Éleusis? cela vaut aussi pour Adrien et pour les Antonins. Antonin le Pieux fut solennellement reconnu comme bienfaiteur insigne par un grand médaillon apposé au sanctuaire. Le paganisme touchait à sa fin et luttait pour sa propre existence; c'est pourquoi les derniers défenseurs des croyances païennes s'agrippèrent à Éleusis comme aux autres mystères. Le sanctuaire d'Éleusis approchait de la ruine définitive; ce ne furent pas les catholiques, mais les Goths ariens qui la réalisèrent.

VI. La valeur du culte. — Vu l'extrême divergence des bases d'appréciation, il n'y a pas moyen de s'accorder sur la valeur du culte éleusinien. En face des cultes officiels d'Athènes, Éleusis eut l'incontestable mérite d'entretenir le souci de l'au-delà et le fruit en fut la puissante attraction qu'exerça Éleusisi Les témoignages anciens ne manquent pas qu. couvrent son culte de louanges; on les lira dans Turchi (*Éleusis*, XI, *De initiatorum beata spe*, n. 150-155). Wilamowitz (*Der Glaube der Hellenen*, II, 56 sq.) les a jugés (sauf celui de Cicéron et celui d'Aelius Aristide). Il n'admet pas l'initiation de Pindare à Éleusis (Eschyle lui-même, mis en jugement pour violation du secret éleusinien, reconnaîtrait d'après sa déposition ne l'avoir pas reçue) et conclut avec sévérité : « On a coutume d'exagérer fortement la portée de ces mystères, et de généraliser les quelques témoignages isolés qu'on peut alléguer. » Wilamowitz utilise encore les données d'Aristophane (*Les grenouilles*, 146) sur les pêcheurs qui se roulent dans la boue et quelques autres éléments sur la distinction entre les initiés et les non-initiés dans l'au-delà, mais habituellement elles sont attribuées à l'orphisme (cf. le contexte de *République*, II, 363 *c*, auquel Turchi, n. 54 appartient probablement). D'après Wilamowitz, les participations des Romains ne signifient pas qu'ils y aient pris un intérêt vraiment religieux (*op. cit.*, 59); la Grèce prise dans son ensemble aurait manifesté un intérêt très mitigé et les formules qui exaltent l'agriculture et son origine éleusinienne perdirent leur signification après l'industrialisation d'Athènes. Ces jugements paraîtront sévères à d'autres philologues, même à O. Kern qui affirmait que le service divin d'Éleusis était « d'une intériorité inconnue dans toute l'Antiquité » (*Rel. der Gr.*, II, 185). Pour saisir l'appréciation des anciens sur les mystères, il faudra prendre un juste milieu. C'est la vérité connue par la raison qui doit nous guider, et non seulement certaines considérations esthétiques; dès lors il n'est pas raisonnable de faire état de l'indifférence bienveillante de la majorité des hommes de l'Antiquité; alors qu'une autre constatation est bien plus lourde de conséquences. En effet, les mystères d'Éleusis ont reconnu l'importance de la question de l'au-delà pour l'existence humaine, mais la solution qu'ils ont donnée repose sur une confusion naïve de l'ordre purement physique et des fondements moraux de la vie humaine. De plus ils cherchaient à assurer la stabilité de la vie physique en la personnifiant tout simplement (Déméter est la déesse de la fertilité comme symbole de la Terre Mère). C'était une contradiction flagrante que nous percevons dans le sarcasme fort répandu : Petaikion le voleur devient heureux en vertu des seules initiations. Les anciens disaient à leur manière : le bourbier est pour les bons (cf. Wilamowitz, *op. cit.*, II, 58, n. 1).

III. LES MYSTÈRES DE DIONYSOS. — I. Fondement. Forme et origine du dieu et des attributs de son culte : 1° Le nom du dieu et la double origine du culte grec de Dionysos; 2° Caractères essentiels du culte de Dionysos : masque, phallus, extase, omophagie. II. Le cadre mythique, phénoménologique et historique : 1° Les mythes de Dio-

nysos; 2° L'aspect phénoménologique du dieu; 3° Vue d'ensemble du cadre extérieur dans lequel se déroula l'évolution historique du culte. III. Les mystères et Dionysos : 1° Question de principe : nécessité de s'entendre sur le concept de « mystère »; 2° Les données historiques sur les mystères dionysiaques à l'époque préchrétienne.

I. Fondement. Forme et origine du dieu et des attributs de son culte. — 1° *Le nom du dieu et la double origine du culte grec de Dionysos.* — L'origine thraco-phrygienne de Dionysos et son appartenance au culte de la végétation sont déjà prouvées par le nom de sa mère Sémélé, car ce mot signifie « terre » en phrygien, et le slave confirme ce sens. L'opinion de Kretschmer, qui pense que le nom de Dionysos veut dire « fils de Zeus », est de nos jours encore la plus probable (Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, I, 535). Une légende place la naissance du dieu à Thèbes, et l'on peut se demander si elle ne rappelle pas le fait de l'invasion de la Grèce par les clans thraces qui submergèrent le centre du pays à l'époque préhistorique. La Béotie fut certainement le siège principal du culte de Dionysos. Le Dionysos des processions de Kômos passa d'Éleutherai, village à la frontière de l'Attique et de la Béotie, à Athènes. La fête des lénées était l'une des quatre grandes fêtes dionysiaques d'Athènes; elle correspond au lénaïon ionien. Puisqu'il y a des Ioniens de l'Asie et des Ioniens de l'Attique, ces derniers auront adopté sans difficulté et le dieu et la fête de leurs congénères. Selon les dernières recherches, le culte de Dionysos aurait déjà pénétré en Grèce au XI^e^ s. av. J.-C. (A.-J. Festugière, art. *La religion des Grecs*, dans *Hist. des religions*, de Gorce et Mortet). Ceci est en harmonie avec l'ancienne tradition qui veut que le culte ait été, du moins en partie, implanté en Grèce par des Phrygiens d'Asie venus par mer. L'invasion des Phrygiens en Asie eut lieu très tôt et coïncida peut-être avec la débâcle du royaume hittite. D'autre part la tradition rappelle avec insistance que la patrie de Dionysos est la Thrace et il est certain que, de ce pays, son influence rayonna vers la Grèce. L'extase qui est le caractère distinctif du culte dionysiaque serait due également à des influences préhistoriques émanant de l'Asie et de l'Europe orientale, d'où elles envahirent la Thrace (le chamanisme des peuples altaïques et de l'Oural, cf. M. Eliade, *Traité d'hist. des religions*, Paris, 1950).

Une grande surprise toutefois fut provoquée récemment par le déchiffrement de la langue des tablettes de Pylos et de Cnossos (système linéaire B); il est pratiquement prouvé que c'était du grec primitif. Or, dans une tablette de Pylos (PY Xa06), on a lu le nom de Dionysos sous la forme *di-wo-nu-so-jo* (= Διωνύσοιο). Ceci semble indiquer l'existence du culte de Dionysos dans la religion minoenne, dès avant la moitié du XIII^e^ s. (Voir M. Ventris et J. Chadwick, *Evidence for Greek Dialect in the Mycenaean Archives*, dans *Journ. of Hell. Stud.*, LXXIII, 1953 [p. 84-103], p. 95; A. Furumark, *Ägäische Texte in griechischer Sprache*, dans *Eranos*, LII, 1954, [p. 18-60], p. 35.)

2° *Caractères essentiels du culte de Dionysos : masque, phallus, extase, omophagie.* — Comment ces données furent-elles introduites dans le monde grec? La réponse est quelque peu incertaine, car les recherches qui doivent déterminer l'arrière-plan historique de ces éléments sont actuellement en plein développement.

1. *Masque.* — Les monuments figurés des coutumes en vigueur lors des fêtes de Dionysos, par ex. à celle des lénées, comme aussi les représentations des ménades nous découvrent l'image archaïque de Dionysos; c'est simplement un masque enfoncé sur un tronc d'arbre et parfois le style est encore plus primitif (Festugière, *La Grèce*, 69). Le masque dionysiaque reflète parfaitement l'idée qu'on se faisait de ce dieu qui n'avait aucune forme déterminée; il s'adaptait merveilleusement à une représentation vague et imprécise. Il faut dégager de l'interprétation donnée par les anciens la signification originelle et la retrouver en s'aidant de la préhistoire et de l'ethnologie. Cette signification est certainement tombée dans l'oubli. Nous avons le droit de penser que les associations d'hommes qui utilisaient des masques établissaient également un rapport avec le masque de Dionysos, mais hâtons-nous d'ajouter que les Grecs avaient perdu la faculté de comprendre la portée de l'emploi de ce masque. Dans sa synthèse sur les religions préindo-européennes de l'Europe, Wölfel (dans König, *Christus und die Rel. der Erde*, I) a prouvé la marque du culte des ancêtres sur l'ensemble des religions qu'il a étudiées. Le masque de Dionysos aurait-il une racine secrète dans le culte des ancêtres? Chez les Romains, le port des masques des ancêtres était exigé pour les obsèques des notables, et leur coutume est sans aucun doute issue d'une civilisation méditerranéenne primitive. Les masques des ancêtres connus dans le monde grec préhistorique ont un pendant dans les masques d'or de Mycènes. (On trouvera d'importantes indications sur l'état actuel des recherches dans *Die Archäologische Forschung*, Berne, 1949. Pour connaître la littérature récente, cf. surtout les annotations de K. Kerényi, art. *Mensch und Maske*, dans *Eranos Jahrbuch*, 1948 [Zürich, 1949], p. 183-208.) Dans le cycle des tableaux de la villa Item, une scène attribue une importance spéciale au masque; nous en reparlerons plus loin. De nos jours encore les coutumes populaires, vivaces surtout dans les pays montagneux, laissent entrevoir un rapport entre l'usage des masques et l'obtention de la fécondité (voir à ce sujet A. Dörrer, *Fastnachtbilder innerhalb der alpenländischen Winter-und Vorfrühlingsbräuche*, Vienne, 1949).

2. *Phallus.* — Le *phallisme* découle de la nature de Dionysos, en qui éclatent la vitalité de la végétation et toutes les autres manifestations biologiques; aussi appartient-il à tout un immense ensemble ethnologique et préhistorique. On sait d'autre part que l'ancienne religion crétoise ne fournit pas de preuves d'une influence du phallisme (on n'en découvre qu'un très faible indice dans le rhyton aux moissonneurs de Hagia-Triada). Là où les cultes de la vie ont prospéré et surtout dans le Proche-Orient, la diffusion de ce symbole de la fécondité ne saurait être mise en doute. Nilsson (*op. cit.*, I, 568) estime que le phallus, les silènes, les satyres et les serviteurs cultuels ityphalliques appartiennent au culte de Dionysos dans sa forme phrygienne, en tant que dieu du printemps et du vin. Il admet également une large diffusion du culte du phallus durant la période préhistorique mais, pour la Grèce, le centre d'expansion de l'emblème phallique se situerait dans le nord-ouest de l'Asie Mineure. C'est la patrie du dieu Priape, « le plus phallique de tous les dieux », le protecteur des jardins (*ibid.*, I, 560 sq.). Les processions phalliques (phallagonies) sont le trait typique du culte de Dionysos jusqu'à l'époque hellénistique. On admettra que la force de l'habitude qui faisait voir dans le symbole une force vitale personnifiée écartait facilement toute déviation. Mais que le sentiment naturel se soit altéré au point de ne voir dans cet emblème qu'une pure abstraction, c'est là plutôt un signe évident de la décadence de la conscience; de plus, le culte divin rendu au moyen purement physique de la fécondité témoigne clairement de l'aberration qui méconnaît la véritable origine de toute vie et de tout être, aberration que fustige S. Paul au début de son épître aux Romains.

Reconnaissons, pour être objectifs, que les peintures des vases, à part quelques rares exceptions, appliquent le phallisme aux satyres (Farnell, *Cults*, III, 265). Mais d'autre part le phallus était d'un usage courant comme ex-voto en l'honneur de Dionysos, comme aussi d'Hermès et de Pan (cf. par ex., à Délos, le don offert par Karystios à Dionysos pour une victoire chorégique vers 300 av. J.-C.; Rumpf, *Die Religion der Griechen*, fig. 14). Indications des sources dans Farnell, *op. cit.*, v, 300, note 74, *Phallic ritual*. On trouvera une vue d'ensemble de la diffusion du phallisme dans *Rev. bibl.*, XLIV, 1935, p. 208 sq., par Festugière, que nous utiliserons tout à l'heure.

3. *Extase. Données préhistoriques diverses relatives à l'extase dans le culte dionysiaque.* — La nature de l'extase dans le culte dionysiaque n'est pas facile à déterminer. Grâce aux recherches sur le chamanisme (M. Eliade, E. R. Dodds, J. Linforth), H. Jeanmaire (*Hist. du culte de Bacchus*, Paris, 1951) a fait progresser la question, s'appliquant à l'étude des aspects historique et psychologique du problème. L'aspect historique est intimement lié à la question de la date de la pénétration du culte de Dionysos en Grèce. De nos jours, on fixe l'apparition de celui-ci dans le monde grec avant le premier millénaire, et rien n'oblige à faire une exception pour l'extase qui l'accompagne. Dans son ouvrage si important pour l'histoire du culte de Dionysos, *Psyche. Seelenkunde und Unsterblichkeitsglaube der Alten*, E. Rohde affirme que le culte de Dionysos était à ses débuts simplement un culte de la végétation sur lequel se greffa le motif de l'extase, sous l'influence thrace; c'est aussi l'opinion de Nilsson. Jeanmaire au contraire pense que l'extase fait partie de la couche primitive du culte et qu'elle est un bien commun de l'ancienne Crète minoenne et du Proche-Orient; d'ailleurs elle se retrouve aussi dans le culte d'Artémis-Hécate avec les traits qui suggèrent un culte de la végétation.

C'est aussi l'opinion de E. R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, Londres, 1951). L'extase n'a pas envahi le monde grec lors de la pénétration de Dionysos venu de Thrace, mais elle s'exerçait déjà en Asie Mineure, la première patrie d'Apollon, pour le moins dès le XI^e^ s. L'extase dionysiaque apporte un élément nouveau, car elle devient collective et affecte particulièrement le sexe féminin. Suivons Jeanmaire dans sa découverte intéressante des racines préhistoriques de l'orgiasme dionysiaque, en glanant dans les allusions des mythes de Dionysos. Le délire dionysiaque aurait pour motif mythologique la rancune de Héra, d'après Nonnos, le poète égyptien de Dionysos (p. 139). Mais le délire dionysiaque trouvait des motifs (αἴτια) divers au gré des croyances locales (vue d'ensemble dans Jeanmaire, *op. cit.*, 200-208). Le savant a classé systématiquement ces données. A plusieurs reprises une déesse, qui est le plus souvent Héra, entre en scène. C'est un indice précieux que les danses turbulentes orgiaques de Dionysos, comme le culte de Cybèle-Attis, sont un héritage du culte de la grande déesse de l'Anatolie (qui était probablement celle de l'ancienne Crète) (211). Ce dernier rapprochement est encore suggéré par la coutume des ménades qui se réfugient dans des endroits retirés de la montagne pour leurs pratiques cultuelles (213). Elles brandissent un thyrse qui, semble-t-il, évoque l'ancien culte crétois des arbres. Le culte extatique de la Thrace a subi d'autres influences dues à sa situation géographique, en particulier celles du chamanisme de l'Asie et de l'Europe orientale. Cela n'exclut nullement que l'influence thrace ait développé le culte extatique implanté déjà dans le monde grec à l'époque ancienne créto-minoenne.

E. Rohde nous décrit de façon magistrale une de ces fêtes du Dionysos déchaîné dans les pays thraces. Cette description qui a mérité les louanges d'un spécialiste comme Otto Kern doit être citée intégralement, car elle nous montre exactement où en sont les recherches modernes sur ce sujet.

Les cérémonies se déroulaient sur les montagnes, dans l'obscurité de la nuit, à la lumière incertaine des flambeaux. Une musique bruyante se faisait entendre : sons éclatants de chaudrons d'airain, sourd tonnerre de grosses cymbales et, mêlés à tout cela, les accords profonds des flûtes « qui invitent à la folie », et dont l'âme fut pour la première fois éveillée par les aulètes phrygiens. Excitée par cette musique sauvage, la bande des festoyants danse avec de grands cris de joie. Pas question de chants : la violence de la danse coupait la respiration. Car ce n'était point le mouvement de danse mesuré qu'exécutaient les Grecs d'Homère quand ils chantaient le péan, mais une danse circulaire furieuse, tourbillonnante, échevelée, dans laquelle la foule des enthousiastes franchissait les pentes des montagnes. C'étaient surtout des femmes qui se livraient à ces danses désordonnées et épuisantes; leur costume était étrange : elles portaient des « bessares », longs vêtements flottants, faits à ce qu'il semble de peaux de renards; par là-dessus, des peaux de chevreuils, et probablement, sur la tête, des cornes. Les cheveux s'agitaient d'une manière sauvage; les mains tenaient des serpents, reptiles consacrés à Sabazios; elles brandissaient des poignards ou des thyrses dont les pointes étaient cachées sous les touffes de lierre. Elles se démenaient ainsi jusqu'au paroxysme de tous les sentiments, puis, en proie à une « folie sacrée », elles se précipitaient sur les animaux choisis pour le sacrifice, les saisissaient et les mettaient en pièces, déchirant à belles dents la chair sanguinolente et la dévorant toute crue (trad. Auguste Reymond, Paris, 1928, p. 270-272).

Cette fureur démente devait, comme bien l'on pense, indisposer et choquer l'âme grecque. La nouvelle manière de vénérer les dieux apparut aux fidèles gardiens de l'ancienne tradition comme un blasphème. La lutte devait éclater et plusieurs légendes en révèlent quelques traits. Rien n'y fit et Dionysos fut victorieux. Il subjugua les basses classes de la population qui ne goûtaient guère la fierté distante des Olympiens. Mais le plus important, c'est que Dionysos fascina le cœur des femmes grecques des hautes classes. Selon l'expression d'Euripide, Dionysos les a « délivrées du fuseau et du métier à tisser ». Resserrées dans les limites étroites et la contrainte d'une vie bourgeoise qui les opprimait, elles se sont évadées dans les montagnes, entraînées par des fêtes et des danses frénétiques, s'achevant peut-être en de vraies beuveries. Nous avons dit que cette fureur cultuelle plongeait ses premières racines dans la préhistoire; mais il est légitime d'affirmer que le succès subit et imprévisible de l'orgiasme dionysiaque est dû pour une large part à la structure sociale et à la condition des femmes dans la Grèce archaïque (environ depuis le IX^e^ s.). En Grèce proprement dite, un isolement très strict s'imposait à la femme, ce qui n'était pas le cas dans l'Ionie d'Asie. Qu'elle ait profité de l'invasion d'un nouveau culte pour rompre ces barrières, cela se comprend. Les fêtes de Dionysos lui permettaient tous les deux ans, au printemps, de sortir de son monde fermé et de s'épanouir dans la libre nature, et elle en profita. Les textes d'écrivains anciens suggèrent, il est vrai, que les ménades formaient simplement le cortège mythique cultuel du dieu (cf. Diodore de Sicile, IV, 3; texte dans Farnell, *op. cit.*, v, Oxford, 1909, p. 297).

Voigt, dans le dictionnaire mythologique de Roscher, est d'avis qu'il ne faut voir que des personnages et des scènes mythiques dans les très nombreuses représentations de ménades qu'on trouve sur les vases décorés (exemples choisis parmi toutes les collections importantes, dans Farnell, *op. cit.*; Nilsson, *op. cit.*; Rumpf, *op. cit.*; H. Haas, *Bilderatlas der Religionsgesch.*, 13-14, Leipzig, 1928, images 15-17). On peut ajouter à ces documents l'inscription qui donne un nom générique et d'allure mythique (μαινας ou διονη) aux deux ménades qui figurent au milieu du célèbre *stamnos* de Naples (Rumpf, *op. cit.*, n. 17; Festugière, *La*

Grèce, 44). Nilsson accepte pour l'essentiel les conclusions de Voigt. Par contre Jeanmaire soutient le caractère réel, c.-à-d. historique, des ménades et il allègue le jugement de la médecine moderne : les danses des ménades peintes sur les vases représentent très fidèlement des états hystériques ou des phénomènes d'authentique possession (Jeanmaire, *op. cit.*, 159). Jeanmaire ne veut pas nier que beaucoup de ces femmes n'aient participé aux danses frénétiques que par une attitude purement extérieure (169) et qui pourrait donner le change. (Il rapproche de ce phénomène l' « aischrologie » que nous avons rencontrée dans le culte d'Éleusis ou le géphyrisme dans la procession solennelle.)

Les ménades et les thyiades ne sont pas toujours strictement distinctes les unes des autres. Au dire de Plutarque, Delphes possédait, en son temps, une association de dames nobles qui s'occupaient du culte de Dionysos : les thyiades. Jeanmaire suppose avec raison que cette organisation de thyiades à Delphes, qui n'est attestée que très tard, fut précédée d'un rassemblement beaucoup plus libre, quoique de même nom. On en trouve un témoignage précieux (cf. p. 180) dans une anecdote de Plutarque, disant qu'un groupe de ces thyiades fut surpris en transe par des soldats phocidiens. D'ailleurs dans l'ancienne Grèce, seules la Macédoine, la Grèce septentrionale et centrale et l'Attique ont connu ce culte fanatique et exalté de Dionysos. Qu'on ne confonde pas la *mania* (le délire) cultuelle dionysiaque avec le dévergondage qui caractérisait trop souvent les fêtes de Dionysos, car il était, en Attique du moins, le dieu de la vigne. Ces mœurs effrénées étaient assez répandues dans le Péloponnèse et Argos les agréait. Retenons avant tout l'importance de l'extatisme dans le culte de Dionysos et dans les cultes de la vie qui permettront la formation des mystères. Jeanmaire illustre ce rapport en ces termes : « Une appartenance de ces pratiques au vieux fonds égéen paraît certaine... Surtout, l'Asie Mineure a été souvent envisagée comme le principal ou peut-être l'unique foyer de diffusion de formes particulières de l'extatisme religieux. Tout au long d'une histoire religieuse riche et originale, trop fragmentairement connue, elle a été en tout cas un lieu d'élection pour les sectes et sociétés religieuses qui ont cultivé l'extatisme sous sa forme grégaire et fait de ses exhibitions un procédé de propagande pour les religions qui se sont succédé ou affrontées sur son sol. Nous retrouverons, dans une ambiance inséparable du dionysisme et de ses manifestations secondes, comme le culte déjà plus que semi-hellénisé de Sabazios, les cultes de la Grande Mère et de ses corybantes qui envahirent la Grèce dès le v^e^ s. pour le moins. Le culte apparenté de Cybèle et d'Attis, avec leur cortège de flagellants et de châtrés, se répandra, pour y trouver une fortune extraordinaire, jusqu'à Rome et dans l'Occident latin. Le montanisme..., les confréries de « derviches »..., déjà les *Mentawi* de Konich... paraissent avoir repris ou continué les techniques religieuses de leurs prédécesseurs » (*op. cit.*, 98).

4. *Omophagie.* — Les plus anciennes narrations nous assurent que les ménades, dans leurs cortèges délirants à travers les forêts, mettaient en pièces des animaux et dévoraient leur chair crue, ce qu'on appelle *omophagie*. L'omophagie est décrite par Euripide qui fait parler un esclave dans les *Bacchantes* (735-745). Ce sont des veaux que les ménades déchirent. Les représentations et les textes ne parlent ordinairement que de petits animaux, comme chèvres et biches. La plupart des renseignements émanent d'auteurs chrétiens ou des critiques des païens contre les sacrifices sanglants (Jeanmaire, *op. cit.*, 255). L'auteur que nous suivons se demande s'il n'est pas possible d'admettre que la mise en pièces des animaux ait pris la place de sacrifices humains (255). Clément et Porphyre, qui se réfèrent à Evelpis de Carystios, parlent du sacrifice d'un homme ainsi déchiré. Une intéressante supposition voudrait que le dithyrambe, qui est un mélange de chœurs, de danse et de sons d'instruments bruyants (232), eût couvert les cris de douleur des victimes de tels sacrifices. De nos jours encore un clan marocain pratique une coutume semblable à l'omophagie dionysiaque (il s'agit d'une société secrète appelée Aïssua; *ibid.*, 259 sq.; cf. Wölfel, *loc. cit.*, 1, etc.).

Dionysos est de même souvent associé au taureau, ce qui doit aussi recéler un élément préhistorique. Les jeux des taureaux des Crétois sont connus. F. Altheim évoque dans un de ses derniers ouvrages le règne du taureau qui se répandit des Indes jusqu'en Espagne durant la préhistoire. N. Turchi (*Le religioni del Mondo*, 2^e^ éd., Rome, 1951, art. *Sardaigne*) le confirme. Certains voient dans le rapprochement du taureau et de Dionysos l'origine de la frénésie dionysiaque.

Un orientaliste de renom, A. Deimel, nous assura verbalement que le taureau, symbole d'un dieu mis à mort, et duquel naît la végétation, est un mythe sumérien.

II. Le cadre mythique, phénoménologique et historique. — 1° *Les mythes de Dionysos.* — Il est nécessaire de connaître les mythes dionysiaques pour comprendre Dionysos, sa nature propre et ses mystères. Nous nous limiterons aux formes les plus importantes.

1. Homère connaît déjà deux formes du mythe dionysiaque. A plusieurs reprises, il dit qu'il naquit de Sémélé, la fille de Kadmos, roi de Thèbes; une seule fois, par contre, on retrouve le mythe de la persécution de Dionysos par Lycurgue (*Iliade*, VI, 130-136; Turchi, *Fontes hist. myst.* [= Turchi], n. 5).

Le mythe de la naissance de Dionysos s'entoure de circonstances diverses souvent représentées dans les œuvres d'art; on aime à raconter comment Hermès le confia aux bons soins des nymphes. En effet, d'après la légende, sa mère Sémélé, déchue, tombe au simple rang d'héroïne et, devenue mère de Kadmos, roi de Thèbes, serait morte au moment où Zeus exauça son imprudent désir de le voir. Jeanmaire reconnaît que ce deuxième mythe, ainsi que la légende thébaine de Penthée, sont à classer parmi les mythes évoquant les divers abus qui accompagnèrent la propagande dionysiaque; d'autre part le même auteur voudrait les apparenter « aux *rites de passage* », comme on les appelle. On en trouve encore chez de nombreux peuples de culture inférieure et l'on prétend en découvrir même dans le folklore européen, où « prenaient place des courses, des poursuites, des bains rituels et sauts dans la mer, avec intervention de personnages masqués à comportement plus ou moins terrifiant ». Une telle explication des mythes grecs par les us et coutumes des cultures primitives a-t-elle quelque probabilité? Il faudrait d'abord, nous semble-t-il, établir le fait que de telles coutumes ont survécu dans un rayon très étendu du mouvement religieux grec. Tous les sanctuaires importants de Dionysos conservaient certes des récits mythiques sur les origines de son culte. Dans l'île d'Icarie on racontait le mythe qui se termine par le suicide tragique d'Érigone, fille d'Icarios, qui se pendit; les poètes hellénistiques l'immortalisèrent en lui décernant une place parmi les étoiles.

2. La notion d'un Dionysos apparaissant et disparaissant périodiquement n'appartient point comme telle au mythe, mais plutôt au rite. Toutefois il est possible d'y découvrir ce qui peut s'appeler l'expression de sa personnalité mythique.

Les mythes du dépècement de Dionysos et la dis-

tinction de plusieurs personnages dionysiaques appartiennent à l'orphisme. P. Foucart admet avec d'autres que la « Passion » de Dionysos se représentait aussi à Éleusis; toutefois ses arguments sont insuffisants. D'après Jeanmaire, ce mythe aurait transformé le *Hiéros Logos* en mystères dionysiaques hellénistiques; mais pour l'instant les preuves fournies ne sont pas concluantes. En réalité il s'agissait plutôt de mythes ésotériques de l'orphisme. Un groupe d'images représentant Dionysos en bateau évoque probablement le fait historique de l'origine asiatique d'une partie de ce culte qui se répandit en Grèce. (On trouvera l'une des plus anciennes et des plus belles de ces images dans le *Handbuch der Archäologie*, Malerei IV, 1, Munich, 1953, p. 48, avec planche 12, 6). Plutarque affirme qu'à Delphes on considérait Dionysos comme mort à l'instar d'Osiris; les rites accomplis par les thyiades de Delphes seraient donc étroitement apparentés à ceux qui accompagnaient la résurrection d'Osiris (voir plus loin); mais Nilsson fait remarquer que c'est vraisemblablement une opinion toute personnelle de Plutarque et de son entourage.

3. Par contre, le monde hellénistique au complet admettait deux descentes de Dionysos aux enfers (*Harv. Theol. Rev.*, XLVI, 1953, p. 181 sq.).

4. On peut en dire autant du mythe sur les relations de Dionysos et d'Ariadne, que Thésée avait dû lui céder. Ariadne semble être un antique personnage crétois, une espèce d'hypostase des forces de la nature; aussi son association à Dionysos constitue-t-elle un des arguments les plus forts pour attribuer celui-ci au domaine de la végétation. Ariadne doit mourir, tandis qu'en général les légendes grecques ne parlent point d'une mort de Dionysos. La poésie et l'astrologie de l'époque alexandrine concédèrent à Ariadne, ou du moins à sa couronne, une place parmi les constellations (=catastérisme; cf. Boll et Gundel, art. *Sternbilder bei Griechen und Römern*, dans Roscher, *Lex. der Mythologie*, VI, 892 sq.).

5. Les rapports de Dionysos avec l'expédition des Argonautes sont d'origine récente, mais trouvèrent dans le poème d'Apollonios de Rhodes, *Argonautica*, d'amples développements qui donnèrent naissance aux Argonautiques orphiques (H. Venzke, *Die orphischen Argonautica in ihrem Verhältnis zu Apollonios Rhodios*, Berlin, 1941; recension de H. Herter, dans *Gnomon*, XXI, 1949, p. 68-73). La poésie et l'archéologie attestent qu'à une époque tardive les différents mythes dionysiaques se sont mélangés. Plus loin, en parlant de la villa Item, nous citerons l'ouvrage de Leschi sur les fresques de Dionysos récemment découvertes en Algérie.

6. Les mythes qui à l'époque hellénistique décrivent la diffusion du culte dionysiaque comme une marche triomphale du dieu n'ont que peu de valeur pour l'histoire des religions; la victorieuse campagne d'Alexandre le Grand allant jusqu'aux Indes y est pour quelque chose. C'est Nonnos de Panopolis qui donna à ces mythes leur forme définitive dans ses *Dionysiaques*.

7. Les hallucinations auxquelles donnaient lieu les orgies dionysiaques suffisent à expliquer le vin soi-disant miraculeux de Dionysos. On le trouvait en différents endroits, spécialement à Naxos, pays riche en vignobles. A certaines fêtes du dieu le vin, et non plus l'eau, jaillissait des sources. Il est probable que certains temples favorisaient la croyance en ce phénomène par des duperies organisées.

8. Une difficulté demeure cependant. A l'époque impériale, et indépendamment de l'orphisme, il y a un cycle de conceptions d'un au-delà malheureux ou bienheureux; ce sont les mythes qui traitent de la béatitude d'outre-tombe ou des peines qui nous y attendent. Sont-ils un élément original et propre au culte de Dionysos, ou simplement un emprunt fait aux anciens mythes communs de l'hellénisme? Quoi qu'il en soit, il convient de mentionner ici ce cycle de mythes à cause de l'étroite connexion que la basse Antiquité a cru établir entre eux et le culte de Dionysos.

2° *L'aspect phénoménologique du dieu.* — Cela ne signifie pas, avant tout, l'ensemble de ses traits caractéristiques dans la conception religieuse des Grecs. Il s'agit de l'unité (plus ou moins équilibrée, plus ou moins parfaite) qui se dégage de tous ces traits. Suivant une école de l'histoire des religions, lorsqu'un dieu est fortement lié à la végétation, et c'est le cas de Dionysos, tous les traits mythiques qui composent sa physionomie propre sont issus du rite; mais (comme plus tard on perdit certainement l'idée précise de la dépendance entre le mythe et le rite) il ne faut pas oublier que, par compensation, la conception première du dieu, fixée depuis longtemps déjà, fut à l'origine de nouvelles excroissances. On se fonda sur ces traits mythiques pour introduire des rites apparentés aux mystères, et le dieu fut ainsi vénéré à la manière d'un dieu de religion à mystères. Il importe maintenant de savoir si les multiples aspects de Dionysos permettent d'élaborer une synthèse offrant une vue d'ensemble harmonieuse. Nietzsche a emprunté au romantisme allemand une expression qui ne peut d'*aucune manière* servir de preuve (K. Latte, art. *Orakel*, dans *Real-Encycl.*, de Pauly-Wissowa [= P. V.], XVIII, 839, au mot *Delphi*). Il envisage dans la religion grecque la couche dionysiaque intrinsèquement cohérente qu'il oppose à la religion d'Apollon. Deux caractéristiques sont déterminantes, d'un côté le délire et l'extase, et de l'autre la mesure et la précision. On ne peut cependant pousser la distinction jusqu'à ses ultimes conséquences, car de nos jours il est certain que des éléments extatiques étaient attribués à Apollon non seulement depuis sa présence à Delphes, mais déjà en Asie, sa patrie d'origine. Il est certain que chez les Grecs il y a peu de divinités d'apparences aussi diverses que celles de Dionysos. Aussi, si l'on veut déterminer les traits essentiels de cette divinité, on peut avec de l'intuition et de la perspicacité ressusciter le passé, mais on peut aussi tomber dans toutes les erreurs. L'essai de W. F. Otto (*Die Götter Griechenlands*, Francfort; et *Dionysos, Kultus und Mythus*, Francfort, 1933) contient certes d'heureuses vues d'ensemble sur les conceptions antiques, mais aussi pas mal d'extrapolations modernes. Il trace une image de Dionysos qui, pour le moins, est en partie une sublimation intellectuelle des données antiques; elle n'a d'ailleurs aucune prétention de vérité historique (« historique » est à comprendre selon la signification commune). Le don de créer une synthèse est précieux pour retracer le portrait phénoménologique d'un dieu; toutefois il faut s'appuyer sur des faits historico-religieux — « fait » pris ici dans son sens le plus vaste. Or les données antiques, ce sont les coutumes cultuelles et les mythes qui les fondent ou ceux qui en dérivent. Ces données établissent un fait central : on vénérait en Dionysos une *puissance vitale occulte* qui s'épanouissait dans le règne végétal et surtout dans la vigne. Les plus anciennes représentations de Dionysos, un masque planté sur un tronc d'arbre, semblent en effet démontrer qu'on lui attribuait des rapports particuliers, non seulement avec la vigne, mais aussi avec les arbres. Aussi longtemps que l'étymologie pourra donner au terme Sémélé, nom de la mère de Dionysos, le sens très probable de « terre », la relation de Dionysos avec la terre et la fécondité en général conservera un fondement philologique. De toute façon, cette vaste place accordée

à Dionysos dans le culte et dans les mythes va en se restreignant. Mais un sérieux problème est ainsi posé. Pourquoi la « compétence » de Dionysos est-elle pratiquement limitée au domaine si étroit qu'est le vin? Les Grecs, semble-t-il, l'ont accepté tel qu'il était, comme dieu de la culture de la vigne; la difficulté remonterait donc aux pays de son origine. Cette répartition des diverses compétences à diverses divinités se retrouve dans d'autres religions anciennes; elle est en honneur chez les Sumériens. Toutefois, c'est une particularité de la religiosité grecque d'avoir besoin d'une divinité tutélaire particulière pour chaque manifestation agricole. Aussi, après que la culture de la vigne eut conquis de nombreuses régions du pays, fallut-il lui trouver un « protecteur » divin. Par chance le Proche-Orient, après avoir fait connaître la viticulture, offrait encore le personnage divin répondant à la mentalité des Grecs. Il n'est pas nécessaire toutefois de se cantonner dans cette explication extrinsèque pour expliquer cette affectation de Dionysos à la seule culture de la vigne. Il y a encore l'élément extatique qui est peut-être plus ancien. L'extase est telle que l'entendaient les siècles du paganisme préhistorique et archaïque, la toute prosaïque extase de l'enivrement par le vin. L'euphorie provoquée par l'ivresse était estimée comme une anticipation terrestre de la vie bienheureuse de l'au-delà; aussi Dionysos put-il devenir bien vite le dieu de la vigne, puis une sorte de guide vers la félicité d'outre-tombe.

Ce tableau d'ensemble de l'évolution des caractères essentiels de Dionysos autorise, dans le détail, des exposés divers sur le stade initial, et l'évolution de l'idée qu'on se forgea de ce dieu. Jeanmaire n'est pas le premier à avoir reconnu que les rapports de Dionysos avec le monde des morts étaient déjà ancrés dans son être archaïque. Quiconque fait une petite incursion dans le vaste domaine de l'histoire générale des religions est surpris de l'association fréquente et générale entre le culte de la végétation et celui des morts. Il découvre que la croyance en un génie tutélaire de la vie végétative et du culte des morts est assumée par un groupe uniforme d'êtres divins. Dès lors il est tout naturel qu'un aspect de Dionysos évoque ce rapport avec l'au-delà.

Dionysos, représenté comme un jeune dieu, a-t-il jamais à l'époque préhistorique joué un rôle dans les rites d'initiation de la jeunesse? La question reste pendante; on peut être enclin à l'affirmer, vu la parenté de son cortège mythique avec les corybantes et les courètes. Jeanmaire croit découvrir dans le « ménadisme » le fondement d'une hypothèse d'après laquelle Dionysos serait impliqué dans les rites d'initiation préhistoriques, c.-à-d. dans les cérémonies des fêtes de la puberté; il estime même que le chant typique du culte de Dionysos, le dithyrambe, aurait eu pour but dans cette société primitive de provoquer l'extase collective convenant à cette solennité. Ce sont des vues que la science réfléchie accueille avec quelque scepticisme, comme on l'a déjà dit. En revanche, on ne peut pas (du moins en principe) rejeter catégoriquement un autre essai de Jeanmaire pour expliquer la complexité de Dionysos. Ce dernier, aux traits imprécis, était parfaitement susceptible de se fondre avec des figures mythiques populaires, tout spécialement avec les génies de la nature et les démons de la mort, et c'est ce qui se réalisa.

L'auteur cité explique ainsi les figures hétéroclites qui formaient la suite de Dionysos, lors de certaines grandes fêtes dionysiaques, surtout lors des anthestéries attiques, avec leur journée des chytres, fête des morts si importante pour l'histoire des religions. D'après le même auteur, les cortèges de masques appartenaient à une archaïque coutume hivernale : « Ici encore une préhistoire qui le [Dionysos] rattachait à un milieu où la vie religieuse se nourrissait d'antiques représentations le prédisposait à être, dans le monde hellénique, l'héritier ou le substitut des êtres divins qui, dans les cortèges se déroulant aux fêtes d'hiver, manifestaient leur présence dans les défilés de masques, dans le transport de l'emblème phallique, dans l'agitation des possédés, dans l'entrée triomphale du génie de la nouvelle année, dont la venue signifiait la levée du ban sur la consommation des produits de la récolte de l'année précédente et une nouvelle alliance, scellée par une union charnelle, avec la société humaine » (*op. cit.*, 39).

Toute la question est de savoir si Dionysos, considéré dans les racines profondes de son origine, et sous les traits fondamentaux de la représentation qu'on s'est faite de lui, est, et jusqu'à quel point, réellement un dieu des morts? On peut répondre avec vraisemblance affirmativement pour le Dionysos thrace, mais A. Lesky répond négativement pour le Dionysos asiatique, et ses motifs sont solides. Il soulève ainsi un nouveau problème : Comment Héraclite a-t-il pu identifier Dionysos et Hadès? C'est qu'Héraclite fut impressionné par le déroulement des fêtes lénéennes ioniennes, et sa parole est demeurée célèbre : « Pour Hadès ils organisent la fête des pressoirs. »

La difficulté d'unifier les aspects de Dionysos augmente avec le nombre des traits populaires dont on veut tenir compte et surtout des traits chthoniens et de tout ce qui en découle. Dans son étude très remarquée A. Lesky a donc mis en doute la thèse qui attribue à l'ancien Dionysos grec le caractère d'un dieu des morts (dans *Wiener Studien*, LIV, 1936, p. 24 sq.). Pourtant de nombreux monuments archéologiques de l'époque classique lui assurent ce titre (H. Metzger, *Dionysos chthonien d'après les monuments figurés de la période classique*, dans *Bull. de corr. hellén.*, LXVIII-LXIX, 1944-1945, paru en 1946, p. 296-339). La mythologie officielle d'Athènes éleva Dionysos au rang des Olympiens. Il y accéda par une sorte d'apothéose, car aucun titre de naissance ne concédait ce droit au fils d'une simple héroïne. Bien mieux, le rôle important que Dionysos joue dans le théâtre athénien lui valut de s'installer aux côtés des « douze dieux »; il prit la place de Hestia. Les Olympiens ne supportaient pas de contact avec Hadès et pourtant Dionysos fut le guide qui lui conduisait les mystes (Kathegemon); il est peu probable qu'Héraclite ait été seul à le vénérer tout à la fois comme le dispensateur de la fécondité et comme le souverain du royaume des morts; pour lui comme pour beaucoup d'autres, Dionysos se confondait avec Pluton-Hadès.

Dionysos est le dieu du vin joyeux, de l'ivresse, de la jouissance sensuelle dans l'amour (ce dernier point apparaît dans la légende d'Ariadne); il aura donc moins encore que les Olympiens le souci de protéger les valeurs morales. Sous son égide on organise des représentations scéniques qui ont une puissance purificatrice, mais cette purification est d'ordre psychologique, c'est le dénouement d'une tension morale. Les spéculations d'Aristote et d'autres philosophes sur la *katharsis* recherchée dans la tragédie ne dépassent pas cette manière de voir (cette question est d'ailleurs sans cesse remise en cause, cf. W. Schmid, *Gesch. der gr. Literatur*, I-2, 154 et *passim*). Dionysos est également appelé Lyseus, c.-à-d. celui qui chasse les soucis par le bon vin et la joyeuse camaraderie; mais l'imagination des anciens n'était pas obtuse, elle sut s'élever à l'idée d'une libération d'ordre supérieur dont Dionysos aurait eu le secret. Ainsi déjà dans l'Antiquité Dionysos acquit une brillante auréole. Puis vinrent les poètes orphiques et les philosophes néoplatoniciens tardifs qui contribuèrent à cette subli-

mation; plus adroits encore que les stoïciens dans l'interprétation allégorique des noms divins, ils renchérirent avec plaisir. Il ne faut pas perdre de vue ces données inhérentes à l'être même, c.-à-d. à l'origine et à l'évolution historico-religieuse de Dionysos, si l'on veut en historien donner une réponse appropriée aux graves questions qui se posent : Ainsi, à quel *niveau moral* les *mystères* du dieu pouvaient-ils normalement se tenir? En comparaison avec le christianisme — problème de première importance — en vertu du personnage principal, les mystères pouvaient-ils par une évolution organique et sans heurts atteindre une élévation morale digne d'être prise en considération, c.-à-d. avaient-ils une élévation qui surpassait la tenue ordinaire de la religion grecque? C'est à priori peu probable. Le siècle dernier s'intéressa énormément aux problèmes de la mythologie et il serait instructif de connaître la position prise dans l'interprétation de Dionysos. On trouvera ce compte rendu dans les développements de C. Werner, *Ueber Dionysossage und Dionysoskult* (dans *Die Religionen und Kulte des vorchristlichen Heidentums*, nouv. éd., Regensburg, 1888, p. 316 sq.). C. Werner a saisi avec beaucoup de justesse l'idée de la lente transformation de Dionysos (*ibid.*, 325 sq.), tout en utilisant des classifications démodées dans l'étude des religions, mais il énonce des vues fécondes.

3° *Vue d'ensemble du cadre extérieur dans lequel se déroula l'évolution historique du culte.* — La connaissance du milieu est importante pour la juste compréhension des mystères dionysiaques; c'est pourquoi nous devons ajouter encore un panneau à notre description.

Le culte de Dionysos ne se comprend qu'à la condition de ne pas oublier la distinction qui existe entre le culte dionysiaque spontané de la préhistoire et de la protohistoire et le culte que réglementa l'État. Il y eut véritablement un *dédoublement du culte de Dionysos.*

Nous avons déjà parlé (cf. *Extase, supra*, col. 27 sq.) du culte de Dionysos au début de l'hellénisme (attesté, il est vrai, par des témoins plutôt tardifs). Depuis longtemps on a constaté que sous le règne des Pisistratides ce culte aux manifestations enthousiastes fut à Athènes rapidement évincé par une double forme cultuelle. L'État accapara et poliça le culte de Bacchus, qui devint un terrain fertile pour diverses réalisations de l'art dramatique. Parallèlement, sous le regard bénévole de l'État, les associations dionysiaques privées continuèrent à prospérer; elles s'adonnèrent surtout au côté « mystique » du culte.

1. Nous exposerons d'abord brièvement l'histoire du culte *non officiel* de Dionysos, car l'évolution postérieure du double mouvement cultuel exigera en effet la description préliminaire de la réglementation imposée par l'État. Tout porte à croire, comme on l'a déjà dit, que le culte de Dionysos fut à ses origines un mouvement de masse qui secoua la Grèce; ce ne sont pas les initiatives des autorités officielles de l'époque qui en furent les responsables, d'autant que, remarquons-le, l'idée de la *polis* n'est pas encore prédominante.

Wilamowitz (*Staat und Gesellschaft der Griechen*, Berlin, 1910) enseignait, il y a longtemps déjà, que le plus ancien culte de Dionysos fut chez les Grecs l'apanage d'associations cultuelles. Cette manière de présenter la première diffusion du culte de Dionysos en Grèce est intimement liée à la conviction de Wilamowitz pour qui le dieu ne s'infiltra qu'assez tardivement dans la religion des Grecs. L'histoire atteste en effet son acceptation tardive dans le culte officiel, alors que les associations libres le pratiquaient en privé depuis longtemps. L'époque de l'arrivée de Dionysos en Grèce est indépendante de ces questions. Dans l'Attique ce sont les groupements familiaux qui s'associèrent pour fêter Dionysos. Aristophane dans les *Acharniens* dépeint ces dionysies rustiques.

2. Le *culte officiel* de Dionysos ne fut pas une innovation pure et simple, mais il continua la vénération traditionnelle qu'on lui portait déjà. Jeanmaire prétend même qu'aucune fête de Dionysos ne fut inaugurée exclusivement pour lui; il accapara plutôt partout les fêtes existantes. Nous nous contenterons de retracer l'évolution athénienne, car elle fut déterminante pour la religion grecque. L'Attique possédait deux centres ruraux du culte de Dionysos, et cela en deux endroits très favorables à la culture de la vigne : Éleutherai sur les pentes méridionales du Parnasse, et Icarie. Éleutherai joua un rôle décisif dans l'introduction du culte dionysiaque à Athènes. Pisistrate agréa officiellement Dionysos dans le culte d'État, quand il accorda le droit de cité aux fêtes agraires d'Éleutherai. D'après W. Schmid elles campaient un Dionysos très digne (surnommé Melanaigis) (Farnell, *Cults*, v, 224 sq.); mais on y joignait également les *komoi*, bandes joyeuses et masquées voiturées sur des chars, invectivant les passants ou se livrant à d'autres mascarades.

Avant de nous occuper du rapport qui existe entre l'origine de l'art scénique et la coutume de ces cortèges masqués de Dionysos, il faut rechercher le caractère général des fêtes athéniennes inaugurées par Pisistrate. Les quatre grandes fêtes athéniennes en l'honneur de Dionysos célèbrent le dieu du vin. Nilsson appuie sur ce fait son opinion que le culte de la végétation fut l'aspect originel de Dionysos, auquel vint plus tard s'ajouter une forme cultuelle extatique. Mais on peut rétorquer que la psychologie primitive pouvait aussi établir un rapport direct entre le dieu de l'ivresse et le dieu qui infuse aux hommes le vertige et le délire. D'ailleurs, n'est-ce pas la signification de plusieurs mythes dionysiaques? Le dieu passe avec son cortège de satyres et de silènes et, malgré eux, oblige les hommes à venir grossir sa suite bruyante. Il n'est pas possible d'insister sur les coutumes riches et variées propres à chaque fête dionysiaque; entre autres détails, citons simplement le mariage sacré de Basilinna et de Dionysos; ces particularités font partie des moyens d'expression des mystères et nous y reviendrons ailleurs. (On trouvera dans l'*Hist. générale des religions*, de Gorce et Mortier, un exposé vaste et bien informé dû à Festugière, *La Grèce*, 76-82; de même, dans Jeanmaire, *Dionysos*, c. I, 5, *Le culte public et les fêtes de Dionysos à Athènes*, 36-56. Les deux auteurs ont également puisé dans O. Deubner, *Attische Feste.*)

Nous venons de nommer les personnages qui forment le cortège de Dionysos. Ils appartiennent à son aspect fondamental de dieu du vin, et ils furent même introduits dans les mystères. C'est du moins la conclusion normale qui découle de la considération des tableaux de la villa Item; toutefois les personnages de ces peintures semblent appartenir à une autre vision mythique se déroulant parallèlement à celle qui s'adresse aux participants de la cérémonie cultuelle. Deux tendances, la moderne et l'ancienne, s'affontrent dans l'interprétation de l'origine de ce cortège mythique de Dionysos.

On peut citer Nilsson comme le représentant le plus autorisé de l'ancienne école; d'après lui l'origine de ces personnages s'explique pleinement par des réminiscences minoennes et mycéniennes (vues à travers l'imagination religieuse des Grecs), et cela répondrait aux vues de Wilamowitz. La nouvelle école folklorique par contre a pour protagoniste Jeanmaire. Les satyres, prétend-il, sont des génies chthoniens, figures du monde inférieur incarnées, comme on les voit dans la « chasse des bêtes sauvages » de la mythologie germanique. Une solution définitive de ces questions devra jaillir de plus amples recherches. Si nous faisons abs-

traction des références aux associations de jeunesse, il semble provisoirement (même dans le Nord, la patrie de Nilsson) que la méthode de Jeanmaire soit davantage pratiquée pour établir des dépendances (Geo Widengren, *Die religionswissenschaftliche Forschung in Skandinavien in den letzten zwanzig Jahren*, dans *Zeitschr. für Religions- und Geistesgeschichte*, v, 1953, p. 193-222, 320-334).

Les satyres et les silènes, les compagnons de Dionysos, furent durant toute l'Antiquité le point noir de son culte. Leur présence excusa et favorisa l'élément lascif, érotique et dévoyé qui affecta les manifestations dionysiaques. Le phallisme favorisait lui-même ces dévergondages et s'ingéniait précisément dans l'art de mettre en valeur ces personnages. Toutefois, dans cette bande, on choisit un silène très digne, que l'art représente honnête, avec la charge mythique d'éducateur de Dionysos. Pisistrate fit un geste de première importance : il associa aux dionysies urbaines le concours de dithyrambes et de tragédies. Le dithyrambe était un chant qui paraissait depuis longtemps inséparable de Dionysos. C'est dans la légende des héros qu'Arion avait pris le thème de ses chants dithyrambiques. Pisistrate voulut que ces thèmes fussent choisis et ils devinrent le noyau de la première représentation théâtrale. — On peut se demander à bon droit si Ikarios n'avait pas déjà inauguré de vrais drames, mais la question n'est pas encore résolue. Aristote prétendait que la tragédie était le fruit d'une lente évolution des jeux dévoyés des satyres (ἀπεσεμνύνθη); mais actuellement plusieurs spécialistes de l'Antiquité rejettent cette explication. W. Schmid (*op. cit.*, 1-2, 28 sq.) est convaincu de l'importante innovation réalisée par Pisistrate : « La nouvelle fête urbaine de Dionysos éclipsa les panathénées par sa splendeur et son faste extérieur, et joua un rôle incomparable dans la formation et l'éducation du peuple. Les dionysies réjouissaient l'esprit et le cœur mieux que toutes les autres fêtes athéniennes : on y revivait les antiques légendes des héros, on les repensait, on les présentait sous une forme saisissante; tout était imprégné de l'ambiance propre à cette divinité qui patronnait l'enthousiasme et l'orgiasme et l'on se sentait profondément saisi par son esprit. Cet aspect sévère incitait à se laisser aller sans trop réfléchir à suivre ses sentiments et à s'oublier : subitement cependant des questions sérieuses, présentes toujours et partout, étaient imposées à la réflexion. C'était réellement un art populaire dans une forme purifiée et ennoblie, où le peuple retrouvait l'esprit légué par une tradition nationale grandiose et sacrée. » Tout en tenant compte de la réforme éleusinienne de Pisistrate, le même auteur expose l'importance *religieuse* de la tragédie. Il écrit : « Homère avait relégué au second plan les deux divinités agraires Dionysos et Déméter; mais alors que le culte éleusinien était déjà agréé par l'État athénien, ces deux divinités si adaptées au caractère agricole de l'Attique obtinrent les plus grands honneurs, aux côtés de la protectrice de la ville d'Athènes. Les deux cultes ont en commun des éléments mystico-extatiques; ils s'adressent à des dieux qui oscillent entre le monde supérieur et le monde inférieur; du même coup les lois de la mort semblent rompues par l'idée de la reviviscence : divers états affectifs font ressortir aux partisans du culte l'oubli dans la joie et l'allégresse de l'espérance, sentiments inconnus dans la liturgie des autres divinités » (*op. cit.*, 1-2, 51). (Pour la préhistoire de la tragédie, cf. F. Kern, *Rel. der Gr.*, II.)

Lorsque le pouvoir fut pris par le dème, le sérieux des représentations tragiques fut égayé par les divertissements plus grossiers du jeu des satyres. De nos jours on excuse facilement cet écart, car la contemplation et la méditation des thèmes tragiques durant des journées entières devaient accabler le pauvre peuple. Les jeux des satyres se maintinrent jusqu'à l'époque impériale. Leur trait typique était le chœur des satyres dirigé par un silène, bon vieux papa. Les danses chorales se montraient d'une extrême liberté. La crudité et l'obscénité s'étaient tellement amplifiées que le sentiment plus affiné des débuts de l'hellénisme dut leur imposer une mesure. Les fêtes dionysiaques pratiquaient depuis toujours les défilés comiques qui furent à l'origine de la comédie (W. Schmid, *op. cit.*, 521-527).

Dans son ouvrage *Vom dionysischen Tanz zum komischen Spiel* (Iserlohn, 1947), Herter justifie l'explication d'Aristote qui y voit l'origine du drame dans l'Attique (sans allusion au Péloponnèse); il estime que les phanellophories et les cortèges ithyphalliques du VI^e^ s. sont des faits probants. Jeanmaire semble partager la même opinion. A partir de l'an 486, des comédies inaugurèrent les représentations dramatiques des dionysies urbaines. La tragédie imposa à ces comédies une plus grande dignité. Par contre à la fête dionysiaque des lénées, la comédie sévit avec tout son dévergondage. Les peintures en noir des vases attiques sont un reflet de ces scènes satyriques (W. Schmid, *op. cit.*, 527).

Les deux genres de poésie dramatique ne dénotent presque aucun rapport interne avec le mythe de Dionysos, exception faite pour les *Bacchantes* d'Euripide. Aristophane par contre a plusieurs fois mis en scène les cortèges dionysiaques; on peut s'en servir pour illustrer la vie du peuple ou pour rendre plus vivante notre connaissance religieuse de l'antique figure de Dionysos. Les guerres médiques étendirent la puissance maritime d'Athènes. D'après une supposition de Jeanmaire, ce fait aurait suscité à Athènes une nouvelle vague d'orgiasme proprement dionysiaque et cela se révélerait, prétend-il, dans les comédies d'Aristophane. W. Schmid va encore plus loin : l'introduction des fêtes dionysiaques au cœur de la vie religieuse attique, et la distinction conférée à la fête principale par les représentations tragiques sont d'après lui l'expression d'un réel mysticisme dionysiaque. C'est l'ambiance favorable qui expliquerait l'essor de l'orphisme dans ce temps-là. (La *catharsis* recherchée dans la comédie aurait un arrière-plan religieux, et d'après Farnell cela serait même vraisemblable, *Cults*, v, 208-214, cf. également 224-238.) Il serait intéressant de suivre l'évolution postérieure du sentiment religieux dionysiaque sans s'arrêter au culte à mystères de Dionysos; mais ce sujet ne peut être séparé des nouvelles lumières apportées à l'histoire des mystères, celle-ci restant grevée de nombreuses énigmes qui s'expriment dans les jugements discordants des spécialistes.

La représentation artistique de Dionysos a subi une évolution qui affecte peut-être davantage le style que la religiosité elle-même, quoi qu'il y ait une dépendance réciproque entre les deux évolutions. Vers le milieu du V^e^ s., l'art adopte pour Dionysos un type doucereux, celui de l'éphèbe. En conséquence, la représentation de Dionysos a inspiré de nombreux et de grands artistes, comme l'archéologie nous l'apprend (pour les détails, cf. *Handbuch der Archäologie*, dans le célèbre *Handbuch der Altertumswissenschaft*, Munich : *Arts plastiques*, III-1, 1950; *Peinture*, IV-1, 1953). Dans l'*Enciclop. italiana* (XII), G. Giglioli donne une brève et excellente synthèse de la représentation de Dionysos et de ses mythes dans l'art (cf. la fin de son art. *Dionysos*, 946-948, avec d'autres références). Une étude très détaillée est fournie par L. R. Farnell (*Cults*, V, c. VII, *Ideal Dionysiac Types*, 263-279). M. Pischelt (*Dionysos in der griechischen Vasenmalerei*, Heidelberg, 1949) réunit les principales découvertes.

3. Après l'organisation officielle des fêtes dionysiaques, le culte privé de Dionysos s'est maintenu et

a évolué. Il était célébré en communauté. Ainsi le culte de Dionysos n'était pas exclusivement réservé aux grandes fêtes officielles, ni à Athènes, ni dans les autres cités (πόλεις) grecques. Dans l'Attique la comédie laisse supposer l'existence de *thiases* privés, qui sont d'ailleurs attestés pour d'autres régions grecques (indications plus précises : Festugière, *Les mystères de Dionysos*, dans *Rev. bibl.*, XLIV, 1935, p. 194 sq., qui se réfère à Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, 71 sq.). C'est de ces thiases que les mystères sont sortis, ou du moins c'est sur eux qu'ils se sont appuyés. Les *thiasotai* s'appellent aussi *orgéons* (= ceux qui accomplissent les *orgia* sacrés; forme accessoire de *erga*, l'expression *orgia* ne s'emploie qu'au pluriel, comme *mysteria* qui s'employait ainsi au sens cultuel dans les anciens temps). Il s'agit donc en soi des *dromena* mais, dans l'ambiance de la frénésie propre au culte de Dionysos, ce mot s'est chargé d'une signification qui le distingue de *télété*. L'étatisation du culte de Dionysos évinçait d'autres formes de vénération et défavorisait les femmes (les représentations leur étaient interdites), les pauvres et les étrangers. La réaction rendit une certaine importance aux associations privées. Le culte « mystique » de Dionysos a dû s'épanouir dans ces thiases; il est moins visible dans l'ancienne Grèce que dans les colonies asiatiques, dont nous allons parler. Les savants ont des divergences d'opinions fondamentales, lorsqu'il s'agit d'attribuer à un culte l'appellation de « culte à mystères ». Il nous est donc nécessaire d'exposer le problème et de prendre position.

III. Les mystères et Dionysos. — 1° *Question de principe : nécessité de s'entendre sur le concept de « mystère »*. — D'après Nilsson (*Gesch. der gr. Rel.*, I, 567), la science actuelle aurait établi, à propos des nombreux cultes particuliers de Dionysos, cette constatation capitale : « Tous les cultes à nuance mystique sont ou d'origine récente certaine, ou suspects d'une provenance tardive. » Dans son étude approfondie *Les mystères de Dionysos* (*loc. cit.* [192-211; 366-396], 196 sq.), A.-J. Festugière nie catégoriquement l'existence de mystères dionysiaques dans l'ancienne Grèce. Mais tout dépend naturellement de la signification donnée aux termes « forme cultuelle à mystères » et « mystères ». Une notion très exacte du mystère est très difficile à préciser dans l'Antiquité. Si le genre « mystère » exige d'une part une *célébration cultuelle secrète*, et s'il réserve d'autre part l'exercice du culte à un *groupe* rigoureusement fermé, et si ces deux traits sont des notes absolument essentielles du genre, l'attitude négative de Nilsson est justifiée. Si l'on élargit encore la conception du « culte à mystères » en y ajoutant une spéciale *espérance de l'au-delà* dans ses *notæ essentiales* (comme le fait Festugière, par ex. dans son livre *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 131 sq.), il est bien difficile d'accorder aux vieilles formes du culte de Dionysos une place légitime dans le genre « culte à mystères ». Cette dernière considération a incité Festugière à dénier un caractère de « mystère » à l'association des *bacchoi* de Cumes; cette association remontant au Ve s. av. J.-C. formula la célèbre défense d'ensevelir les non-initiés dans le cimetière de la confrérie. Festugière ne se trompe aucunement en affirmant que cette interdiction n'implique pas *nécessairement* la croyance que les bacchoi avaient un sort spécial dans l'au-delà — toutefois cette même croyance pourrait aussi être la cause normale d'une telle défense — même en faisant abstraction du fait que les idées de cette confrérie de mystes aient pu subir les influences orphiques de la Basse Italie. C'est dans la Basse Italie, Cumes comprise, qu'on a peut-être le moins de motifs de mettre en doute l'existence d'associations à mystères dionysiaques et cela dès le Ve s. Si l'on constate, d'une manière générale, que les espérances eschatologiques ne paraissent pas courantes pour les associations cultuelles dionysiaques de la première période grecque, l'objection la plus obvie est que ces espérances tombaient peut-être sous la discipline de l'arcane. Même s'il était licite de divulguer les espérances spéciales que la participation aux fêtes éleusiniennes assurait dans l'au-delà, plusieurs éléments de ces espérances et de ces peines nous demeurent cependant cachés. Le témoignage de Plutarque dans un ouvrage dédié à son épouse est clair; dès le début de l'époque impériale, les mystes de Dionysos avaient, semble-t-il, des connaissances secrètes sur les punitions de l'au-delà. E. Rohde a supposé des relations vraiment exagérées entre le culte de Dionysos et les espérances de l'au-delà, mais il ne se trompe cependant pas entièrement. N'est-il pas en effet à priori vraisemblable, même si les sources n'en parlent pas, que les sujets qui, sous forme grégaire, devenaient membres d'une confrérie à mystères et se consacraient intensément au service du dieu thrace, en aient espéré tout de même quelques précieux avantages pour la vie future? Plus tard, à l'époque impériale, les témoignages archéologiques attestent que la vie de l'au-delà est un joyeux banquet dionysiaque; cette conception a certainement ses racines dans les temps antérieurs et, bien qu'elle ne soit pas valable pour les mystères dionysiaques seulement, elle n'est pas sans attaches avec les mystères de Dionysos. La question de principe est décisive : est-on en droit d'affirmer que les *mystères de l'époque classique supposent l'espérance en une autre vie* et que cette tendance en est le but principal et constitue un élément essentiel des mystères? Au début, plus facilement que par la suite, on considérait les cultes comme cultes à mystères et l'on appliquait tranquillement cette dénomination même à des rites secrets qui ne s'occupaient pas en premier lieu de l'au-delà. Le problème se pose de nouveau pour certains cultes dionysiaques déterminés de l'époque hellénistique. Peut-on les appeler cultes à mystères ou non? Avant de répondre, rappelons-nous qu'en général en Asie Mineure la terminologie des mystères s'était élargie ou plutôt affaiblie. Les membres d'associations qui, sous le couvert du culte de Dionysos, cultivent simplement la sociabilité se nomment mystes. On assiste donc à une *déformation* et à un *affaiblissement* de l'*idée* qu'on s'était forgée d'un *culte à mystères*. Le fait que ces communautés soient appelées associations à mystères ne justifie pas le droit positif à un tel titre. Lorsque des textes orphiques tardifs, résidus d'une religion à mystères, emploient cette dénomination, on ne peut la justifier qu'en tenant compte du changement qui eut lieu dans le concept du mystère; et ce concept paraît avoir été forgé précisément en fonction et de la teneur des spéculations si fortement dépendantes de Dionysos et des manifestations apparentées comme l'hermétisme. L'Antiquité tardive n'exige même plus pour le genre « mystère » l'aspect cultuel au sens strict du mot, c.-à-d. l'action rituelle, mais elle affuble de ce titre les simples mystères « littéraires », c.-à-d. destinés à la seule lecture et à la méditation de textes.

Il faut considérer ces remarques préliminaires sur le *status quæstionis* comme un essai de mise au point de la terminologie. On comprendra ainsi les divergences extraordinaires des jugements qui affirment ou nient l'existence ou la non-existence d'authentiques mystères de Dionysos aux époques anciennes ou dans des régions déterminées. La diversité des jugements provient également d'une autre cause : les savants ne s'attardent pas tous avec la même

insistance aux lointains antécédents préhistoriques et ethnologiques de la religion grecque, comme le fait Jeanmaire par ex. Ce dernier n'a pourtant pas beaucoup de partisans, lorsqu'il voit d'abord dans certaines manifestations de cultes antiques de simples vestiges d'initiations d'anciennes tribus ou de lointaines associations d'hommes et qu'il s'arroge le droit de juger ces cultes antiques à la simple lumière que l'ethnologie et la préhistoire dispensent sur ces associations et sur ces initiations.

2° *Les données historiques sur les mystères dionysiaques à l'époque préchrétienne.* — 1. *L'Asie Mineure.* — Partout où l'épiphanie et la disparition (c.-à-d. la naissance et la mort) de Dionysos sont au centre des fêtes ou du moins constituent un mythe généralement connu et diffusé, nous devons y voir un premier état d'authentiques mystères dionysiaques ou du moins une prédisposition à des mystères. Dans le premier cas, le rapport de Dionysos et de son culte avec l'éclosion et le dépérissement de la vie de la nature est nettement exprimé dans une forme cultuelle; dans le second cas, la conception mythique du dieu a des relations avec ces phénomènes.

Le culte lydo-phrygien de Dionysos nous a donné l'exemple le plus clair de ce rapport de notions, et nous devons fournir à ce sujet quelques indications. Dans ces contrées de l'Asie, le réveil de Dionysos au printemps fait le thème de tel ou tel récit; ce réveil ne suit pas la mort, mais le sommeil du dieu. Un fait fondamental est ainsi exprimé : le dieu symbolise la végétation. Nos sources sont des inscriptions hellénistiques, mais qui présupposent une tradition bien plus ancienne, et peut-être même, dans certaines régions, la croyance autochtone préhistorique en un dieu rendu à la vie, par ex. en un Dionysos enfant nouveau-né. Les monnaies archaïsantes de l'époque impériale des villes de Nicée et de Magnésie nous ont livré d'importantes reproductions de Dionysos enfant; les coutumes de Rhodes nous assurent que le dieu était tiré de son sommeil au son de la musique. Évidemment il faudra attendre l'époque impériale pour entendre parler de confréries à mystères qui pratiquaient ce genre cultuel. A l'époque hellénistique en Asie Mineure (avant l'ère chrétienne) on assiste à une nouvelle organisation ingénieuse des mystères dionysiaques. On a bien dû l'adapter à d'anciens usages. A Milet seulement (selon les sources) l'omophagie fut maintenue sous une forme très adoucie. Il est question de déchiqueter (dévorer?) les morceaux de viande crue (ὠμοφάγων ἐμβαλεῖν), mais défense de commencer avant la prêtresse (cf. à ce sujet Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, 372; Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, I, 543).

Cette vénération de Dionysos cristallisée dans un culte de la végétation doit avoir un fondement, une représentation quelconque. Rien de plus facile que de rapprocher ce Dionysos de l'ancienne conception crétoise du jeune dieu, telle qu'elle est gravée dans le mythe de Zeus dans l'antre de Dicté. (L'étude de base est l'œuvre de W. Quandt, *De Baccho ab Alexandri ætate in Asia Minore culto*, Halle, 1913; Wilamowitz en donne l'essentiel, *op. cit.*, II, 371-377; cf. Nilsson, *op. cit.*, I, 546-550; et surtout II, 342-350). Nilsson avait proposé l'hypothèse d'une attache possible avec la préhistoire en parlant de la représentation de Dionysos enfant; intuitions magistrales qu'en sa récente monographie de Dionysos Jeanmaire (*Hist. du culte de Bacchus*, Paris, 1951) a reprises pour l'étude des antécédents préhistoriques de Dionysos.

2. *L'ancienne Grèce. Les mystères de Sabazios.* — La Grèce, sa mère patrie, nous réserve une intéressante surprise. En effet, le *culte béotien de Dionysos* connaît lui aussi une fête triétérique avec l'idée d'un retour périodique et régulier à la vie, en corrélation évidente avec la mort et le renouveau de la végétation. Le collège des thyiades que nous avons déjà signalé (et qui à l'époque de Plutarque était présidé par son amie Cléa) éveillait tous les deux ans, au mois de novembre, dans le van (λικνίτης), le Dionysos enfant, puis, à la lueur des flambeaux, on le recherchait dans la montagne. D'après Plutarque, tandis que les thyiades réveillaient à Delphes l'Apollon dans le van (λικνίτης), les *hosioi*, les purs, célébraient un sacrifice secret dans son sanctuaire. On possède maintenant une inscription avec une indication de grade : ἀρχηίς τῶν Θυιάδων.

J. Jannoray (*Inscript. delphiques d'époque tardive*, dans *Bull. de corr. hellén.*, LXX, 1946, n. 8, [254-259], 259, n. 2) donne toutes les références relatives aux thyiades (les sources sont indiquées par O. Kern, dans P. W., XVIII, art. *Dionysos*, 1017-1019). Pour renaître tous les deux ans, Dionysos devait mourir; aussi se disait-on que dans le temple le plus sacré de la région, au sanctuaire d'Apollon à Delphes, se trouvait le tombeau de Dionysos (à ce sujet, cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hell.*, II, 74).

Ces notices cultuelles et historiques posent divers problèmes. *a)* Nilsson n'admet pas que la représentation de la vie alternante de Dionysos signifie une mort et une résurrection, c.-à-d. qu'il ne voit point là une conception authentiquement grecque, mais un simple rapprochement avec les conceptions égyptiennes fait par quelques isolés partageant les tendances de Plutarque. — *b)* Quoi qu'il en soit, les célébrations hivernales de Dionysos en Béotie n'ont pas le même fondement que les fêtes de l'Asie. L'hiver est un arrêt et non pas un tournant du cycle végétal. En Asie la relation entre le dieu et l'alternance végétale est très intime et la venue (non la mort) du dieu a lieu au printemps; mais la fête grecque célébrée en hiver paraît contredire ce fait. — *c)* Wilamowitz (*op. cit.*, II, 74) et Festugière (*art. cit.*, 210, n. 6) soulignent une autre contradiction. La fête triétérique célébrée en pleine nature ne s'accorde pas avec le récit incorporé à la légende delphique qui, *chaque hiver*, institue Dionysos maître de Delphes (en l'absence d'Apollon qui séjourne chez les Hyperboréens).

Mais on peut se demander si ces inconséquences sont si graves qu'il faille les expliquer par la contamination de conceptions mythiques à interpréter d'une autre manière à cause de leur origine fort diverse. Ainsi procède Nilsson qui considère la croyance dionysiaque des Grecs comme un monde d'idées venues de Thrace avec superposition phrygienne. Chacun comprend que l'introduction d'un culte étranger en Grèce se soit soldé par l'obscurcissement de certains éléments, par ex. l'assignation au printemps des fêtes principales considérée comme essentielle dans le pays d'origine. La méthode adoptée par Jeanmaire pour expliquer le lien entre l'hiver et les fêtes dionysiaques mérite toute notre attention. D'après lui Dionysos est un dieu chthonien qui avait d'emblée des rapports, ou une sorte d'affinité, avec les morts. Les peuples indo-européens pensaient tout simplement à eux durant les sombres mois de l'hiver; on leur accordait aussi une activité sur terre. Ainsi, d'après Jeanmaire, Dionysos trouva chez les Grecs un ensemble de considérations bien établies et bien développées, des usages cultuels répartis selon un calendrier, et le dieu se les assimila. Mais les célébrations triétériques posent un problème aussi bien pour l'Asie Mineure que pour la Grèce et une explication est difficile à trouver. On pourrait imaginer qu'elles sont dues à des formes spéciales de l'agriculture — mais malheureusement Dionysos est exclusivement le dieu du vin. Il faudra donc admettre que

la coutume ancienne fut conservée et s'explique par des raisons utilitaires : on limita les perturbations causées par les fêtes en restreignant la fréquence des célébrations.

Les *Bacchantes* d'Euripide veulent que la furie des ménades ne soit qu'une préparation à des rites secrets (Wilamowitz, *Der Glaube der Hell.*, II, 71). Euripide y dépeint une image cultuelle de Dionysos qui paraît présupposer la conception thraco-macédonienne, où plusieurs éléments d'une forme cultuelle à mystères étaient vraisemblablement très accusés (cf. O. Kern, dans P. W., XVI, 1292, 8 sq.). L'arrière-plan des « Bacchantes » n'est pas, à vrai dire, exclusivement thrace; E. R. Dodds *(The Greeks and the Irrational)* a montré que cet arrière-plan est au contraire très complexe. Il serait donc possible que les allusions contenues dans les passages qui ont trait aux « mystères » s'adressent plus à Athènes qu'à la Thrace. Les « Bacchantes » n'ont pas dévoilé toutes leurs énigmes; on aura une idée des problèmes en considérant, au cours des deux dernières décades, les travaux des philologues (A. Lesky, dans *Anzeiger für das klass. Altertum*, vol. II sq.). On aimerait savoir si Euripide décrit fidèlement cette religion en lui accordant sa créance ou s'il la désapprouve plutôt intérieurement. Il n'était pas incapable de la seconde attitude; dans ce cas, seul l'intérêt psychologique de cette forme cultuelle qu'il avait connue dans sa sauvagerie archaïque lors de son séjour en Macédoine l'aurait fasciné (F. Masnovo, *Il problema delle Baccanti di Euripide*, Parme, 1947).

Quoique les sources ne soient ni assez claires, ni assez sûres, il semble que l'élément mystique du culte de Dionysos s'est imposé par un fort *mélange de culte dionysiaque dans les fêtes d'Éleusis*. Le récit de sa légende (pour autant qu'elle était déjà systématisée) constituait un élément principal des petits mystères d'Agrai, comme on l'a déjà dit. P. Foucart concédait une place importante à Dionysos dans le plus haut degré de l'initiation, l'époptie. Son opinion est liée à sa croyance en l'origine égyptienne (Osiris) de Dionysos. Vu la place centrale de Pluton dans le mythe éleusinien, puisque le *hiéros gamos* de la dernière initiation tel qu'il est noté par Clément d'Alexandrie s'y rapporte, il serait possible que pour les pèlerins d'Éleusis, précisément à cause de son aspect souterrain qui se développait peu à peu, Dionysos se soit confondu avec cette figure de Hadès. Rappelons également que lors de la grande fête dionysiaque d'Athènes, les anthestéries, la principale cérémonie cultuelle consistait dans un *hiéros gamos* entre l'épouse de l'archonte-roi et Dionysos (probablement représenté par l'époux lui-même). Nous retrouvons le thème du mariage sacré de l'époptie d'Éleusis, c'est un moyen magique de favoriser la fécondité par analogie; mais le rite des anthestéries dénote un symbolisme plus transparent. Les études artistiques ont provoqué de la stupéfaction à la suite de la thèse de L. Curtius, qui prétend que la célèbre pièce des *Noces aldobrandines* représenterait les noces de Dionysos avec Basilinna aux anthestéries (R. Hertig, *Vermächtnis antiker Kunst. Gastvorträge zur Jahrhundertfeier der Archäol. Sammlung der Universität Heidelberg*, 1950, 3e rapport). Lors des fêtes dionysiaques des anthestéries, les femmes elles-mêmes célébraient entre elles des rites secrets de fécondité, et c'étaient des cérémonies à mystères au sens strict du mot. Plusieurs historiens des religions mettent en doute les dires des Pères de l'Église. Ces derniers, ainsi Théodoret, auraient parlé de rites sexuels à Éleusis en les confondant avec le rituel de cette fête, que nous connaissons également par la parodie d'Aristophane. Les rites précités ne contiennent réellement ni faits, ni indices qui puissent faire penser à une évolution des rites de fécondité en rites évoquant une eschatologie. Si nous éliminons pour l'instant les vagues allusions relatives aux rites des mystères dionysiaques, et qui peuvent être rapportées également à l'orphisme (cf. Hérodote, *Hist.*, II, 81; Turchi, n. 33), il ne reste que peu d'éléments qui parlent en faveur de réelles initiations secrètes dionysiaques dans la *période de l'ancienne Grèce*. Les fêtes dionysiaques du printemps ne sont pas absolument réservées aux femmes et ce ne sont pas ces fêtes qui éveillent principalement l'impression de mystère. Puis il y avait la tendance à ressusciter dans un enthousiasme délirant d'anciennes coutumes avec toutes leurs conséquences; on cherchait ainsi à *s'unir avec le dieu* ou à exprimer cette union. Une nouvelle difficulté cependant nous attend, car nous ne savons pas avec certitude si l'omophagie (voir plus haut) était encore pratiquée en Grèce à l'époque classique. L'époque grecque classique nous a laissé un culte à mystères mieux connu et qui a de réelles connexions avec le personnage de Dionysos; ce sont les mystères de Sabazios. Qu'il nous soit permis d'en donner un aperçu assez détaillé.

La plupart des historiens des religions, surtout Nilsson et Festugière, refusent de mettre ces mystères au nombre des cultes dionysiaques grecs. Mais il n'est pas certain que la sévérité linguistique des savants corresponde totalement aux idées des Grecs. On sait par une scolie ajoutée aux *Guêpes* d'Aristophane (Turchi, n. 7) que Dionysos portait le surnom de Sabazios en Thrace ou en Phrygie. Les Grecs eux-mêmes ont souvent identifié Dionysos et Sabazios (note d'un scoliaste aux *Oiseaux* d'Aristophane; Turchi, n. 8). Ces indications paraissent suffisantes à Jeanmaire pour mettre les mystères de Sabazios au nombre des mystères de Dionysos (pris dans un sens plus large). C'est évidemment une version asiatique des mystères de Dionysos. Le Pirée en a conservé quelques traces dans les inscriptions; des allusions au culte se lisent en effet dans l'ancienne comédie (en dehors du passage déjà cité). Mais le culte lui-même était proscrit dans le territoire de la ville. C'est Démosthène qui en donne la preuve la plus marquante dans un passage du discours *Pour la couronne* (§ 259).

L'orateur s'ingénie à dénigrer Eschine, son adversaire, en racontant que sa mère avait participé au culte de Sabazios comme prêtresse d'initiation et que lui-même était parmi les servants. Démosthène communique le rituel de l'initiation : le candidat est frotté avec du son (de la farine) et il est question d'un serpent dans un rite (de nature sexuelle) qui pourrait suggérer une adoption. Puis ce sont les acclamations cultuelles : « J'ai évité le mal, j'ai trouvé l'agréable », connues comme devises dans les mariages. Clément d'Alexandrie utilise la dénomination technique courante : ὁ διὰ κόλπου θεός, et Arnobe comme Firmicus Maternus attribuent la cérémonie du serpent aux mystères de Sabazios (Turchi, n. 23-25). Durant le cortège, Eschine est présenté brandissant un serpent autour de la tête des initiés et criant : ὗῆς Ἄττης - Ἄττης ὗῆς. Une autre acclamation cultuelle semble contenir le nom du dieu : εὐοῖ σα-βοῖ; cette explication n'est pas apodictique, mais d'autres ont été présentées (Schäfer, art. *Sabazios*, dans P. W., I A [1540-1551], 1541).

Au dire de Valère Maxime (I, III, 2), les sabaziastes furent expulsés de Rome en 139 av. J.-C., car ils menaçaient de contaminer les *mos maiorum*. Leur culte était peut-être organisé en thiase secret, comme aussi les adeptes de ce dieu qui sont ensevelis dans les trois tombeaux païens des catacombes de Prétextat; la crypte de Vincent conserve un cycle d'images immortalisant leur manière de concevoir l'au-delà (bonnes reproductions dans J. Leipoldt, *Die Rel. in d. Umwelt* [= Haas, *Bilderatlas*, 9-11], n. 164-167). Le cycle représente l'enlèvement de Vibia amenée ensuite pour le jugement devant les souverains du monde inférieur, Dis Pater et Aera-Cura, et l'*Angelus bonus* l'introduit pour finir au banquet des bienheureux. Les inscriptions de l'hypogée et la repré-

sentation d'une danseuse nue prouvent que la morale et la communauté des mystes sont deux mondes distincts; l'érotisme y joue un grand rôle. Cumont compare à cette représentation celle d'un banquet lascif trouvée sur un relief de Cyzique (*Les religions orientales*, 306, n. 25), et l'attitude effrénée des thiases de Sabazios justifie, d'après lui, leur expulsion de Rome en l'année 139 av. J.-C. On peut affirmer sur ce point que Schäfer (*loc. cit.*, 1547) a découvert la meilleure orientation qui convienne à l'histoire du culte de Sabazios. Les sources les plus nombreuses nous viennent cependant de l'Asie Mineure, c.-à-d. de la Phrygie; en Italie le culte ne « s'implanta réellement » que « grâce au syncrétisme de l'époque impériale » et ses vestiges sont relativement de peu d'importance.

Pour avoir des sources quelque peu abondantes sur les mystères de Dionysos dans l'ancienne Grèce, on est contraint d'attendre l'hellénisme qui nous livre des sources agréées par les savants. L'inscription des Jobaccques à Athènes contient les constitutions d'une association cultuelle bacchique. Le résidu religieux en est d'une étonnante pauvreté, et l'on ne peut évoquer pour l'expliquer le souci de l'arcane, bien que la stèle qui porte l'inscription se trouve dans une salle de réunion réservée exclusivement aux membres de la sodalité. Les manifestations religieuses se sont de fait réduites à une pratique extérieure. Toutefois on y donne des prescriptions pour l'ensevelissement des thiasotes. Les lignes 122 sq. énumèrent dix rôles pour le *dromenon* cultuel, rôles qui se répartissent au sort. Cinq d'entre eux devront représenter les dieux et naturellement Dionysos en premier lieu, puis un personnage énigmatique, Proteurythmos, qui paraît être une personnification. Cinq autres rôles sont tenus par des personnages humains. Bien que l'inscription soit plutôt récente, on estime que l'institution de cette association remonte à une période plus ancienne. Les membres se recrutaient dans la bonne société, comme l'indique la présence d'un Athénien fort connu et influent, le mécène Hérode Atticus.

3. *Les diadoques et les mystères de Dionysos.* — Retournons en Orient où nous devons prendre en considération le fait que les monarques hellénistiques ont favorisé le culte, et même le culte secret, de Dionysos. Alexandre lui-même semble l'avoir propagé — non pas peut-être comme culte à mystères — mais dans la ligne d'anciennes traditions macédoniennes. Plutarque en témoigne (*Vita Alexandri*, II; Turchi, n. 16), quand il affirme qu'Olympias, la mère d'Alexandre, était comme toutes les femmes de son pays une fervente des mystères orphiques et des cérémonies orgiaques du culte de Dionysos. Chaque année au début de l'hiver, Alexandre apportait à Dionysos un généreux sacrifice, marqué d'une forte empreinte syncrétiste (voir la notice de Marouzeau dans *L'Année phil.*, XV, 399, sur le travail de Ch. Picard, *Héroon de Phrontis au Sounion.*) Personnellement, Alexandre faisait remonter probablement sa déification à la salutation de : « fils de Jupiter-Ammon » que lui adressa le grand prêtre de l'oracle de l'oasis de Siouâh; mais ses successeurs sont revenus de préférence à Dionysos pour se déifier et se faire honorer comme de « nouveaux Dionysos »; d'après Clément d'Alexandrie (*Protreptique*, XVI; *P. G.*, VIII, 149), Ptolémée IV (mort en 205) s'est appelé Dionysos. Plus tard les Ptolémées se crurent appelés à être les défenseurs du culte de Dionysos à cause de la parenté qu'ils prétendaient avoir avec la maison royale de Macédoine. Le choix de Dionysos paraît être intéressé; en effet, ce dieu aux lignes si peu définies, qui était tout d'abord un héros de la végétation, semblait plus apte à s'incarner dans un monarque et le peuple pouvait y croire plus facilement. A Pergame les mystes de Dionysos prirent à leur charge l'entretien du culte royal des Attalides, afin de s'assurer l'approbation du pouvoir public, ce qui est significatif. A l'époque romaine ils conservèrent leur emploi, car le culte de l'empereur succéda simplement au culte royal (voir à ce sujet Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, II, 163 sq. [Attaliden], 152 sq. [Ptolomäer]). M. Rostovtzeff (*Social and economic history of the hellenistic world II*, Oxford, 1941, pl. XC, 1) donne une preuve à l'appui de cette relation entre Dionysos et la dynastie égyptienne des Ptolémées aux débuts de l'hellénisme. Dans une scène sacrificielle trouvée à Délos vers 1908, Artémis, sous les traits d'Arsinoé portant deux flambeaux, se tient devant un autel face à un récipient. Derrière elle un servant porte un berceau. Mais le plus fougueux Ptolémée propagateur de Dionysos fut Ptolémée IV Philopator. Autrefois on mettait en doute la véracité de *III Macc.*, II, 28 sq., qui affirme l'ordre de tatouer d'une feuille de lierre les Juifs qui rejetaient tout polythéisme et par conséquent le culte de Dionysos (Nilsson n'a même pas mitigé son scepticisme, *op. cit.*). Cette indication pourtant est facilement recevable, puisque le roi lui-même se soumit à ce tatouage; et elle est corroborée par un important papyrus que Schubart publia avant la dernière guerre mondiale (*Amtliche Berichte aus den kgl. Kunstsammlungen*, XXXVIII, n. 7, 1916/1917, p. 189 sq.; la trouvaille porte le n. 1211 des *Berl. Griech. Urk.* [=*B.G.U.*]). Le roi exigea que tous les prêtres initiateurs de Dionysos qui opéraient en Égypte s'annoncent et lui remettent en même temps tous leurs rituels. Le motif plausible de cette mesure, c'est qu'il y avait des abus et des extravagances. De toute manière le décret témoigne de l'intérêt du roi pour Dionysos; il désirait surveiller le culte et, de cette manière, il lui accordait une sorte de légitimation qui aboutissait à une propagation.

Plusieurs études ont été publiées sur ce décret par J.-L. Tondriau (*Le décret dionysiaque de Philopator*, dans *B.G.U.*, I, 211; *Aegyptus*, XXVI, 1946, p. 84-95). On suppose que le roi voulait repérer les plus anciens rituels afin de faciliter ainsi la propagation du culte de Dionysos dans les districts égyptiens. (*Tatouage, lierre et syncrétisme*, dans *Aegyptus*, XXXI, 1950, p. 57-66.) La feuille de lierre que le roi fit tatouer sur son corps serait la représentation syncrétiste de l'unité Dionysos-Attis-Ammon. Mais le thiase de la cour ptolémaïque n'avait pas seulement un but exclusivement religieux, consistant à entretenir le culte de Dionysos et celui du roi qui lui était identifié; il poursuivait encore une fin plus ordinaire, celle d'organiser des distractions (cf. le travail de Tondriau, *Les thiases dionysiaques royaux de la cour ptolémaïque*, dans *Chronique d'Égypte*, 1946, p. 149-171; cf. aussi Id., *Un thiase dionysiaque à Péluse sous Ptolémée IV Philopator*, Alexandrie, 1948, extrait du *Bull. de la Soc. roy. d'archéol. d'Alexandrie*, XXXVII [1948]; on trouvera également quelques indications dans les ouvrages cités de Nilsson, *loc. cit.*, 153, n. 2).

Dès lors, A. Boulanger (*Orphée*, Paris, 1925, p. 58 sq.) n'exprime pas une vaine opinion en suggérant que, pour l'introduction du culte de Sérapis, Dionysos servit de modèle aux côtés de Zeus de Sinope. Les traits chthoniens du dieu étaient les bienvenus, la représentation artistique toutefois ne pouvait prendre le type dionysiaque de l'hellénisme où régnait un Dionysos adolescent; elle reprit donc le type archaïque du dieu barbu que l'on retrouve parfois dans l'hellénisme.

Nous mentionnerons encore un fait important pour l'histoire de la vénération de Dionysos dans le monde italo-romain; le fait se situe au temps du décret du roi d'Égypte.

4. *Rome et l'Italie.* — *a) L'ancien culte dans la Basse Italie.* — Il n'est pas question ici d'exposer dans le détail le sort de Dionysos chez les Romains,

car il nous faudrait reprendre tout le problème des rapports entre les Romains et la religion grecque. Bien plus, en Italie comme en Grèce, la plus ancienne histoire de Dionysos semble aujourd'hui avoir des points d'attache semblables dans les Balkans. Le Liber romain a de toute façon dans la religion romaine une place qui est indépendante du Dionysos grec. On savait depuis longtemps (cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2e éd., Munich, 1912) que Liber fut identifié à Dionysos et qu'ainsi ce dieu fait partie des trois premières divinités que les Romains acceptèrent et dont le culte fut transporté sur l'Aventin en l'an 496 av. J.-C. L'honneur revient à F. Altheim (*Griechische Götter im alten Rom*, Giessen, 1930) d'avoir tenté une nouvelle voie pour essayer de prouver que la réception de Dionysos comporta deux phases distintes. Avant l'année 496 déjà, par suite de contacts indirects avec la Grèce, Dionysos Eleutherus fut reçu comme Liber, mais d'une manière inconsciente. L'hypothèse de Altheim imaginait donc une entrée non officielle de Dionysos avant l'introduction officielle de la triade Déméter-Coré-Dionysos à Cumes en l'an 496 av. J.-C.; elle trouvait des arguments dans les têtes de satyres (cortèges dionysiaques) trouvées dans les environs de Rome et à Rome même, et provenant de la fin du VIe s. et du début du Ve. Dès lors, il paraissait vraisemblable que le Dionysos grec ait été connu très tôt des Romains (par l'intermédiaire des Osques ou des Étrusques), et que la personnalité de Liber dût être identifiée à la sienne. La thèse fut récemment attaquée et réfutée par A. Bruhl (*Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris, 1953). La monographie s'attaque également à Ducati qui affirme l'origine étrusque de Liber et défend des origines communes pour les deux rameaux latin et étrusque. L'étude rejoint par conséquent la deuxième opinion d'Altheim.

Dans la dernière édition du premier volume de son histoire de la religion romaine (autrefois éd. Göschen; maintenant Baden-Baden, 1951), Altheim va plus loin encore. Puisque l'Italie fut envahie et occupée par deux vagues indo-européennes, la vénétienne et la latino-falisque, le savant estime que ce sont ces groupes qui apportèrent Dionysos comme Liber avec sa compagne italique Libera (Leudheros et Leudhera), « exactement comme les Thraces et les Phrygiens apportèrent leur Dionysos en Grèce » (p. 67). Les poètes de la Grèce classique n'ignoraient pas que la Grande Grèce fût un fief bacchique par excellence. Sophocle appelle même Bacchus le « maître de la glorieuse Italie ». Tarente, Locri et d'autres villes grecques de la Basse Italie eurent très tôt déjà des associations cultuelles qui vénéraient Dionysos et les divinités du monde souterrain. Les vases des tombeaux du IVe et du IIIe s. fournissent les principales pièces à l'appui du caractère dionysiaque de la religion de la Basse Italie. Ces représentations trahissent un très grand intérêt pour les mythes de l'au-delà et l'importance du culte de Bacchus pour la conception de la vie espérée dans l'autre monde. L'antique sol de Locri se révéla riche en images votives datant du VIe s. et représentant Dionysos, Perséphone et Hadès unis entre eux (cf. Cumont, *op. cit.*, 4e éd., p. 305, note 14). Pour de plus amples renseignements, cf. G. Giamelli, *Culti et miti della Magna Grecia* (Florence, 1924). Paolo Zancani Montuoro (*Tabella fittile locrese con scena del culto*, dans *Rev. del Ist. di Archeol. e stor. d'Arte*, VII, 1940, p. 205-224) décrit un objet trouvé ces dernières années; la reconstitution (pl. 1) montre deux femmes présentant une offrande devant le couple Perséphone-Hadès, avec en bas, à gauche, un satyre ou une gorgone comme dans une scène de la villa des mystères. Citons encore une monographie sur les vases funéraires : Albizatti, *Saggio sulle pitture funerarie dei vasi italo-greci* (dans *Dissertazioni della Pontif. Accad. Romana di Archeol.*, XIV, 1920). La vénération de Bacchus en Étrurie vient d'être confirmée par un nouveau témoignage; c'est une inscription consacrée à Bako (= Bacchus) et trouvée à Veji (cf. *Notizie Scavi*, août 1954).

Un texte d'Hérodote (*Hist.*, II, 81; Turchi, n. 33), mais qui n'est pas d'une certitude absolue, fait état de *mystères* bacchiques italiques. Cicéron (*De natura deorum*, 29) met un lien entre les mystères et le culte de la triade Cérès, Liber et Libera (*Liberum nostri maiores cum Cerere et Libera consecraverunt, quod quali sit, ex mysteriis intelligi potest*), mais nous en ignorons la raison. Le grand intérêt porté dans la Basse Italie à tout ce qui concernait Dionysos, ainsi que la note « mystérielle » de son culte qui cherchait déjà très tôt à se développer, loin de les rebuter psychologiquement, attiraient les croyants. Le terrain était tout préparé, et l' « ambiance dionysiaque » de la Basse Italie coopéra si puissamment au développement de certains éléments encore embryonnaires et à l'élaboration des vrais mystères, qu'elle prévint même l'évolution du pays d'origine. Nous avons déjà mentionné la surprenante inscription de Cumes (facsimilé dans Cumont, *Lux perpetua*, p. x) qui proclame l'exclusivisme du droit d'ensevelissement; cette attitude peut s'expliquer par l'antique droit des corporations, mais elle est bien plus compréhensible par la présence d'un thiase secret. Les vases et les camées du sud de l'Italie représentent avec une préférence marquée le « mariage mystique » de Dionysos et d'Ariadne (c.-à-d. Coré ou Perséphone) plaçant un Amour à leurs côtés. La Campanie a également conservé des pièces dionysiaques semblables. Il semble donc finalement probable que le culte de Dionysos et ses mystères vinrent de la Grèce en Italie du Sud, puis dans la Campanie d'où ils passèrent en Étrurie (la civilisation des deux régions était intimement liée). Dans la Grande Grèce, le culte de Dionysos ne paraît toutefois pas avoir été très florissant au Ve s., sinon Hérodote en aurait parlé, puisqu'il visita lui-même le sud de l'Italie. On peut rétorquer que les éléments pythagoriciens étaient mieux représentés dans la Basse Italie. Un célèbre passage d'Hérodote (*Hist.*, III, 81) semble même l'insinuer, puisqu'il parle de l'identité des éléments orphiques avec les éléments égyptien et pythagoricien.

Les mystères de Dionysos en Italie et leur credo cachent encore leur vrai visage, à moins que l'on n'attribue aux mystères de Dionysos les lamelles d'or orphiques dont il sera question plus loin (cf. *L'orphisme*, plus loin, col. 72). Plusieurs savants sont d'avis que dans l'Italie du Sud tout le culte de Dionysos fut fortement imprégné non seulement des idées, mais encore des rites orphiques. A. Grenier a écrit par ex. (dans *Les religions étrusques et romaines*, Paris, 1948, p. 145) : « Au moment où Rome s'ouvrit largement aux idées grecques, pythagorisme, orphisme et religion bacchique se trouvaient plus ou moins confondus en une religion secrète ayant ses dogmes et ses rites auxquels donnait accès l'initiation, et qui devait assurer aux adeptes le bonheur en ce monde et la vie au-delà de la mort. Dans cet ensemble, l'orphisme-pythagorisme représentait le courant d'idéalisme spiritualiste; la religion bacchique était la forme matérialiste de l'union avec le dieu. C'est le bouillonnement bacchique qui apparaît à la surface, depuis l'affaire des bacchanales en 186 avant notre ère, jusqu'aux admirables fresques de la villa Item à Pompéi, au début de l'époque impériale. » (Notons que Grenier est en général très avisé quand il juge l'apport de l'orphisme dans la religion italique; il le récuse par ex. pour les représentations du monde souterrain des Étrusques.)

b) L'affaire des bacchanales. — Qu'est-ce donc que cette affaire, qui jette une lumière douteuse sur l'existence et les pratiques du culte secret de Dionysos en Italie dans la première moitié du IIe s. av. J.-C.? Nous la connaissons assez bien, possédant un exem-

plaire du *Senatus consultum de bacanalibus* de l'an 186 av. J.-C., qui provient de l'*ager Teuranus* (il fut trouvé à Tirioli dans les Abruzzes en l'année 1640; Turchi, n. 31). Tite-Live en donne un compte rendu détaillé (*Hist.*, XXXIX, 14-18; passages principaux dans Turchi, n. 32). Cependant la question est compliquée et provoque sans cesse de nouveaux travaux. Dans la narration de Tite-Live, il paraît nécessaire de distinguer trois parties : *a.* Les anciennes sources. Tite-Live avait sans aucun doute en mains le *Senatus consultum* et encore plus certainement les *Annales Maximi*. Comme l'affaire n'était pas si ancienne, les traditions orales et les témoignages écrits ne devaient pas manquer. — *b.* L'auteur aura puisé dans ses propres connaissances, quand il parle des mystères dionysiaques contemporains. — *c.* Il faut faire une part à l'enjolivement rhétorique et romanesque des faits, mais on peut dépister les adjonctions. On lui reproche avec raison quelques confusions dans ces témoignages (cf. Cumont, *Les rel. or.*, *in loc.*). Quelle est donc la conclusion à tirer au sujet de Tite-Live? Que les bacchanales étaient un vrai mouvement de masses ayant submergé toute l'Italie. L'écrivain l'affirme plusieurs fois. Les sanguinaires mesures de répression ordonnées par le Sénat dans la Grande Grèce durèrent cinq ans et plus. Les adeptes se comptaient par milliers. D'après les indications de Tite-Live, d'Ovide et une inscription tardive, à Rome, les mystères se célébraient dans le *Stimulæ*, *simulæ* ou *Cemeles luco* (= le bosquet de Sémélé). Jusqu'à l'Aventin on entendait les clameurs; Tite-Live parle de cortège aux flambeaux jusqu'au Tibre et mentionne parfois le sanctuaire *(sanctuarium)* du dieu.

Au début l'initiation était réservée aux femmes seules. Puis les hommes et les femmes prirent part aux célébrations nocturnes, et cela après qu'une prêtresse campanienne, se référant à une révélation immédiate du dieu, eut initié ses deux fils. Toutefois, les femmes détinrent toujours la majorité. Avant l'initiation le candidat devait durant dix jours observer la *castimonia* en s'abstenant de tout rapport sexuel. Le dixième jour, il participait à un repas nocturne, se purifiait par un bain et pénétrait dans le sanctuaire : *decimo die coenatum, deindre pure lautum in sacrarium deducturam.* Tous devaient se lier par un serment plein de terribles imprécations d'observer le secret le plus strict. Les parjures s'attiraient non seulement la colère des dieux, mais surtout la fureur des hommes : *magnum sibi metum deorum, quorum occulta initia enuntiaret, maiorem multo dicit hominum esse qui se indicem manibus suis discepturi essent* (*ibid.*, n. 13). Le rite central de l'initiation, selon la description sans équivoque de Tite-Live, était un *hiéros gamos* qui n'avait rien de symbolique. Était-ce pure calomnie? La narration de Tite-Live laisse même deviner la grossièreté de leurs abominables scènes orgiaques. Il est vraisemblable qu'on y déchirait et dévorait des enfants, et qu'on mettait en scène une ascension de Dionysos. La fureur extatique faisait oublier les crimes qui se perpétraient. On entendait des cris perçants, le tintamarre des cymbales et des tambourins; fanatisés, les hommes prophétisaient, secoués par des mouvements convulsifs. Ces orgies nocturnes favorisèrent toutes les turpitudes; car la loi morale était simple : *nihil nefas ducere, hanc summam inter eos religionem esse.* La courtisane Hispala, celle qui fit le rapport au magistrat romain, manifestait sa crainte d'être écartelée par les initiés eux-mêmes, et l'on raconte que les cadavres humains de leurs victimes disparaissaient (8, *ita ut ne corpora quidem ad sepulturam exstarent*). D'où pouvait bien venir un tel mouvement qui est réellement une évolution surprenante vers tout ce qu'il y a de pire? Les savants n'accordent pas une grande autorité au compte rendu de Tite-Live et n'estiment guère sa véracité historique (cf. Cumont, *Les rel. or.*, 306). G. Méautis (*Les aspects rèligieux de l'affaire des bacchanales*, dans *Rev. des études anciennes*, 1940 [*Mélanges Radet*], 476-485) prétend que le rapporteur devant le Sénat, le consul Postumius, était prévenu et soucieux de présenter ce qui se passait lors des fêtes dionysiaques de la manière la plus atroce (cf. aussi F. Pezzella, *Il « Senatus consultum de baccanalibus » e l'orazione del console Postumio ad popolo romano*, dans *Eloquenza*, XXXI, 1941, p. 157-169). On s'est même demandé si la description de Tite-Live ne visait pas à justifier les mesures prises contre les mystères par les responsables de son temps (cf. Cichorius, dans *Bonner Studien*, 1922, p. 21). Comme on l'a déjà dit, la coïncidence entre ce fait et le regain de popularité des mystères dionysiaques en Égypte n'est pas le simple fait du hasard. Un rayonnement de l'Orient égyptien atteignant la Basse Italie est possible même dans la première moitié du IIe s. L'ambiance spirituelle est déjà active; il y a une génération à peine que Rome a accepté le culte de la *Magna Mater*. Mais il faut avouer que la Basse Italie nourrissait en elle depuis longtemps des prédispositions l'inclinant à un culte à mystères de Dionysos (on l'a vu plus haut), et que la personnalité de Dionysos portait toujours en elle pour ses fidèles la tentation de sombrer dans les orgies (au sens moderne du mot).

La réaction des autorités romaines nous renseigne d'autre part sur la singulière situation juridique de la religion à Rome. C'est le magistrat qui surveille étroitement tout ce qui concerne la religion. Avouons que l'administration romaine a donné ici un beau témoignage de la rectitude de ses sentiments. La politique en effet permettait et conseillait de favoriser les tendances superstitieuses du peuple afin de mettre la religion à son service; mais la *severitas* et la *gravitas* romaines imposaient des barrières qu'il ne fallait point franchir. En ce temps-là, car la situation, hélas! changera aussi par la suite. La conclusion du procès des bacchanales détermina la position de l'État romain face à toutes les religions secrètes et cette position prévalut en Occident durant des siècles. Toutes les célébrations nocturnes furent taxées d'immorales, puisqu'elles craignaient la lumière du jour; mais cette manière de voir causera de grandes difficultés au christianisme naissant.

c) La villa des mystères à Pompéi. — Une étude artistique compétente des fresques de la villa des mystères se trouve dans A. Rumpf (*Malerei und Zeichnung*, dans *Handbuch der Archäologie*, IV/1, 168, 3). Rumpf admet deux frises : les parties où les personnages sont couronnés de rameaux d'oliviers sont à distinguer de celles où ils portent des couronnes de lierre. Le modèle viendrait d'Athènes. La date est à fixer entre 140 et 100 av. J.-C. (cf. planche 58, 1 et 3). Certains auteurs ont nié tout rapport entre ce cycle de tableaux et les mystères. Comparetti par exemple prétend que ces peintures ne décrivent aucun élément cultuel, mais le seul mythe; elles illustreraient le mariage de Dionysos et d'Ariadne. La divinité ailée serait une messagère de l'envieuse Junon qui essaie de ruiner le bonheur de son beau-fils. Il se trompe sans aucun doute, quand il donne une valeur mythique à tous les personnages, même à ceux dont les bustes sont des représentations historiques caractéristiques. La thèse opposée de V. Macchioro (*Zagreus*, Florence, 1929) dénote, à première lecture, la tendance contraire, et ne veut y voir que des éléments culturels à mystères; son sommaire (p. 624) le résume

ainsi : la liturgie pompéienne est dérivée des mystères orphico-dionysiaques d'Agrai où s'accomplissaient les rites du miroir, de la flagellation et de la scène des larmes; — elle se déroule en présence de Dionysos invisiblement présent avec Coré; — la salle des peintures est une basilique. G. E. Rizzo (*Dionysos mystes*, dans une publication de l'*Acc. Arch. di Napoli*, 1914) veut que le garçon soit le candidat et tout simplement le Dionysos mystique. On le remet à une déesse qui lui révèle les mystères. La scène centrale qui se détache fortement montrerait Dionysos jouissant de la félicité de l'au-delà dans le sein de Coré. Rizzo s'appuie sur Nonnos, l'auteur des *Dionysiaques*, témoin bien tardif; pour le reste de l'explication, Rizzo se heurte à la même objection que Comparetti, car il méconnaît le caractère historique de la scène du garçon lisant. Pendant longtemps l'interprétation de M. Bieber parut prévaloir; la scène principale du dévoilement du phallos aurait été une sorte de « consécration de la fiancée ». M. Maiuri adopte l'essentiel de ces explications dans la deuxième édition de la publication officielle *La villa dei misteri*. Cette attitude a le grand mérite au moins d'avoir éliminé l'interprétation trop vaste de Macchioro qui voyait de l'orphisme partout, selon la détestable tendance de cette époque de l'histoire des religions. Toutefois, plusieurs partisans de cette explication y apportent des modifications. K. Kerényi par ex. (dans son art. *Mensch und Maske*, dans *Eranos Jahrbuch*, XVI, 1948, [183-208], p. 198-202) admet les thèses de M. Bieber et d'A. Maiuri sur les grandes scènes; mais, suivant les traces de E. Rizzo et de V. Macchioro, il complète l'explication des scènes latérales. Au centre de celles-ci il y a un silène, et l'auteur cité admet qu'il s'agit de l'initiation d'un jeune garçon (parallèlement à Bieber-Maiuri, qui voient dans la scène principale l'initiation d'une jeune fille). K. Schefold a estimé que cette explication était satisfaisante et a renouvelé son approbation dans une récente conférence sur la peinture décorative pompéienne considérée comme une création de l'art romain. Cette conférence a été éditée dans la collection *Vom Vermächtnis der antiken Kunst* (R. Herbig, Heidelberg, 1950). D'après lui ces peintures s'insèrent bien dans l'ambiance générale du style pompéien : consécration de la vie et vision de la maison comme un sanctuaire. Le point de départ de l'interprétation de M. Bieber (et encore plus de celle de Macchioro) est l'unité ou, si l'on veut, l'intime connexion des différentes scènes dans lesquelles on peut discerner nettement deux lignes, la cultuelle et la mythique. Dans une *Additional Note* à son article *Bacchic mysteries of the Roman age* (*Harv. Theol. Rev.*, XLVI, 1953), Nilsson a attaqué la justesse de ce principe. Les premières scènes près de la porte d'entrée, interprétées comme une préparation de la fiancée à cause de la présence des amours, seraient tout simplement la toilette d'une maîtresse de maison pour un banquet; les mystères hellénistiques de Dionysos ne furent, en général, que des festins camouflés d'un vague vernis religieux et les dames y exhibaient leurs plus belles toilettes. Nilsson passe en revue les différentes scènes, n'y découvre aucune note hautement religieuse, et en donne presque toujours une explication anodine.

Sa description commence près de la porte étroite en direction de la grande ouverture. C'est d'abord une scène sacrificielle, puis une idylle pastorale : le silène qui joue et des panisques. La scène de la jeune personne qui donne le sein à un chevreau s'adapte parfaitement dans le cadre général. Il doit y avoir une connexion entre la scène du personnage qui découvre le phallos et la femme stupéfaite. Ce rite répugnait fortement à la bienséance des Romains, qui ne s'habituèrent que difficilement à y voir, comme les Grecs, un symbole de la force vitale. L'action de découvrir ce symbole pose une sérieuse difficulté (plus sérieuse que celle du groupe de Dionysos et d'Ariadne). Le phallos découvert est en étroit rapport avec le génie féminin ailé, au torse nu, qui brandit le fouet sur le dos dénudé d'une femme à genoux cachant son visage dans le sein d'une matrone assise. Le vêtement du génie, d'après Nilsson, indique qu'il est là pour punir. Les mystères dionysiaques de l'époque romaine connaissaient ce genre de génies, comme Nilsson le montre par une citation de Celse (dans Origène, *Contra Celsum*, IV, 10). Aussi reproche-t-il aux commentateurs précédents de ne l'avoir pas remarqué. Nilsson propose un nom pour ce génie, « Diké », tout indiqué puisque les livres orphiques lui confient la charge d'infliger les punitions dans l'au-delà; l'idée elle-même est d'ailleurs bien plus ancienne. Nilsson découvre ce personnage de Diké dans une représentation de la maison d'Homère à Pompéi, dont Rostovtzeff a déjà parlé dans *Mystic Italy*. Cette peinture symboliserait les éléments principaux de l'instruction mystique sous l'image d'une jeune fille dans une attitude de réflexion; devant elle un jeune homme tient une tablette et la jeune fille semble en contempler les images ou l'inscription. Les menaces de punition étant mises en rapport avec l'autre monde, l'action de découvrir le phallos s'interprète facilement : les adeptes de Dionysos sont libérés de la menace des peines de l'autre monde. L'archéologie a depuis longtemps apporté des parallèles à cette ostension du phallos et Cumont les a déjà exposés dans *Lux perpetua*. Nilsson les interprète dans son propre sens, mais il trouve la meilleure confirmation de son explication dans les mosaïques de Cuicul en Algérie, publiées par L. Leschi (*Mosaïque à scènes dionysiaques de Djemila-Cuicul*, dans *Monuments Piot*, XXXV, 1935-1936). D'après Nilsson, la danseuse nue, mise à côté d'une femme sévère vêtue de noir, ne paraît pas convenir à une assemblée des dévots de Bacchus, qui occupent les scènes principales. C'est le symbole de la joie de l'autre monde dionysiaque, et la personne vêtue de noir, celui de la désolation. Le savant suédois ne rejette donc pas du tout la signification religieuse et pleine de mystères de la scène la plus discutée, celle où le phallos est découvert. Mais ce n'est plus l'initiation d'une fiancée, thème assez proche des célébrations primitives *de la puberté;* c'est le thème ordinaire et principal des mystères, l'eschatologie. La vie heureuse de l'autre monde est symbolisée par la danseuse nue, et la scène principale de l'amour d'Ariadne et Dionysos en symbolise probablement l'aspect dangereux; la scène énigmatique du phallos découvert serait la véritable célébration des mystères (et la menace pouvait naturellement se représenter d'une façon concrète.)

La solution proposée par Nilsson se recommande par sa simplicité. Elle comporte un seul inconvénient, celui de faire fi de l'unité en attribuant maintes scènes accessoires au domaine religieux. Mais ce n'est pas si grave, car les archéologues ont constaté que la peinture de chambre romano-italique de ces périodes ne craignait pas de grouper des motifs très divers dans un enchaînement purement artificiel. On a donc le droit de supposer que l'ensemble conservé dans la salle des mystères suit cette coutume. D'ailleurs ce principe d'interprétation est préférable; car pour sauver à tout prix l'unité de toutes les scènes, on serait contraint de recourir à des concepts convenant à un stade primitif de l'humanité. Le thème « consécration de la fiancée » s'insère mal dans l'intention fondamentale des mystères, tandis que la voie choisie par Nilsson rappelle que les rites principaux donnent sécurité pour l'au-delà. Actuellement l'opinion de Macchioro paraît évincée, et les archéologues sont d'avis que la « salle des mystères » de la villa Item n'est pas un lieu de culte. Cela n'empêche évidemment pas les scènes représentées d'être des scènes cultuelles. On peut en déduire en tout cas que ces scènes ne tombaient pas sous la loi du secret imposé aux mystères, à moins que cette ordonnance n'ait pas été rigoureusement appliquée, cette salle n'étant pas accessible au public. Cette pièce serait donc l'intérieur d'une villa d'un riche propriétaire. Si les personnages féminins sont beaucoup plus nombreux, la surprise n'est qu'apparente, car durant

toute son histoire le culte dionysiaque manifeste ce trait typique de son côté mystique. D'ailleurs les documents suivants des mystères de Dionysos vont nous en donner une nouvelle preuve. Voyons les données de l'Italie à l'époque impériale.

d) L'inscription d'Agrippinilla. — Elle est la source la plus importante pour les mystères dionysiaques en Italie. Trouvée dans les environs de Rome à Torre Nova, elle ornait le piédestal d'une statue érigée en l'honneur d'Agrippinilla.

On la connaissait déjà en 1926; la première étude précise et historique des nombreux noms propres qu'elle contient parut dans l'*Am. Journ. of Archeol.* (xxxvii, 1933, p. 215-231) sous le nom de A. Vogliano, et F. Cumont en donnait l'interprétation religieuse (*ibid.*, p. 232-263). On y trouve les noms de très grands magistrats. La prêtresse et les principaux dignitaires du culte appartiennent à une noble famille romaine, descendante de Théophane de Mytilène, l'historiographe de Pompée. (C'est ainsi que Cumont condense les résultats de Vogliano au début de son étude.)

La famille maintenait des liens avec Lesbos, son île natale. Or à Milet, ville peu éloignée de Lesbos, les plus anciennes coutumes bacchiques étaient florissantes au IIIe s. av. J.-C., c.-à-d. à l'époque hellénistique. La même situation se vérifiait peut-être pour Lesbos. Ainsi nous aurions la preuve que les mystères dirigés par Agrippinilla à Torre Nova ne seraient pas une création nouvelle, mais remonteraient à une forme originelle du culte de Bacchus. L'association comptait cent cinquante membres; mais, d'après l'espace réservé pour d'autres noms, on ne devait exclure personne; à moins que ces places fussent réservées à ceux qui négligèrent de verser leur contribution lors de l'érection de la statue honorifique (Cumont, *loc. cit.*, 234).

L'organisation hiérarchique ne coïncide pas avec les grades comme dans le culte de Mithra, mais correspond à la place occupée par chacun dans les processions cultuelles bien connues dans le culte de Dionysos. Un grand nombre de charges sont désignées par les objets cultuels que portent les titulaires (mots composés avec φορος). Les principaux grades sont : le héros (vraisemblablement un archaïsme), la dadouque (titre emprunté au clergé d'Éleusis, où l'existence d'une dadouque féminine est cependant discutée), les prêtres et les prêtresses, le hiérophante. Même les fidèles appartenant certainement à l'aristocratie et ceux qui viennent en tête de liste ne sont désignés ni par le nom de leur famille *(gens)* (coutume romaine), ni par leur nom patronymique (coutume grecque). Deux femmes portent un second nom ajouté au leur. Ils voulaient donc être tous frères dans un même culte, sans considération de dignité. Pour l'histoire de la société romaine et de la religion, l'inscription est de première importance. Il s'agit d'une noble famille grecque venue d'Asie avec ses nombreux esclaves et clients, recrutés, à l'exception de quelques Barbares, exclusivement parmi les Grecs insulaires ou d'Asie. D'après Cumont nous avons là une clé pour comprendre comment Rome fut hellénisée sous les dynasties des Antonins et des Sévères. Du point de vue religieux l'inscription ne nous renseigne que sur l'organisation. Le titre suprême « héros » est la dénomination divine du héros dans les Balkans et paraît en avoir la même signification (= κύριος). Les autres grades supérieurs ont des noms semblables à ceux d'Éleusis; c'est donc un signe assez probant que les mystères ont exercé leur influence. Après les porteurs de statues, venaient, selon la liste, « les serviteurs et les surveillants » avec le titre de silènes (Cumont interprète ainsi le nom Σειληνόκοσμος). Les noms des charges sont nombreux; on peut citer l'intéressante appellation ἀρχιβούκολοι et d'autres semblables, évoquant l'archaïque Dionysos assimilé au taureau. Les « archibassarides » rappellent la fameuse tragédie d'Eschyle. Deux ἀμφιθαλεῖς fonctionnent comme servants (cf. le garçon dans les tableaux de la villa Item); il y a aussi ceux qui portent le van (λικνοφόροι) et une phallophore. Puis un groupe de quinze *bacchoi* et les trois βάκχαι ἀπὸ καταζώσεως. Ces dernières doivent, semble-t-il, vêtir de neuf le myste après son initiation; ceci est attesté pour plusieurs mystères. Le « gardien de la grotte » rappelle que les mystères de Dionysos affectionnaient les cavernes, mais Torre Nova n'a conservé aucun lieu de culte semblable. Plus de quarante-quatre femmes sont désignées comme bacchantes; vingt-trois personnes, hommes et femmes, sont les Σειγηταί — et ce mot exprime peut-être l'obligation de se taire (ces personnages n'étant pas pleinement initiés) durant les célébrations plutôt bruyantes. Cette liste d'employés permet de reconstituer la marche extérieure d'une fête de Bacchus; mais permet-elle de voir en Bacchus un Soter dans un sens plus élevé? Cumont l'admettrait volontiers vers la fin de son introduction (*loc. cit.*, 237), mais aucune réponse sûre n'est possible. Les objets portés en procession indiquent que la qualité salvatrice du dieu ne déborde pas la sphère de la vie physique. Ces dévots de Dionysos, qui forment une sorte de diaspora dans la campagne romaine, que veulent-ils exactement? Il semble bien que la constatation faite par Nilsson au sujet de la forme native de ces confréries s'applique aussi à celle-là : on recherchait en tout premier lieu la sociabilité et la distraction. Le milieu italique aimait cette communauté démocratique, d'autant plus que les mêmes intérêts agricoles unissaient tous les habitants d'une manière spéciale.

e) Une dernière question : *Quel était le niveau du culte de Bacchus à l'époque impériale?* — Dans toutes ses œuvres, Cumont le juge trop favorablement. En particulier on a réagi à son interprétation d'un sarcophage bacchique comme expression d'une conception sérieuse et très élevée de l'au-delà. Il voit dans les scènes de chasse et autres images semblables des représentations allégoriques de l'espérance de l'autre monde. Cumont défend son opinion dans *Le symbolisme funéraire des Romains*, et dans *Lux perpetua*. Le paganisme à son déclin sent la concurrence du christianisme qui menace de lui enlever ses adeptes et même l'empire; aussi infuse-t-il à de vieux symboles un contenu religieux nouveau et une teneur eschatologique. Les néo-platoniciens surtout interprètent les antiques symboles et pensées orphiques, mais ce symbolisme ne fut pas leur seul maître.

Le symbolisme de l'art antique tardif est encore très controversé : l'auteur se permet de renvoyer à sa brève synthèse *Christliche und kaiserzeitlich-heidnische Eschatologie* (dans *Gregorianum*, 1953, fasc. 3). Indépendamment de la solution de cette controverse, il est certain que les mystères bacchiques furent les plus importants de l'époque impériale romaine et que l'aristocratie ne fournissait qu'à eux seuls des adeptes (références nombreuses dans Cumont, *Lux perpetua*). Le nouvel ouvrage de Bruhl, cité plus haut *(Liber Pater...)*, donne le meilleur aperçu de l'essor du culte de Dionysos vers la fin du IIe s. et au début du IIIe ap. J.-C. La noblesse romaine se détourne du culte égyptien et revient à Dionysos; les chambres funéraires païennes avec leurs décorations, découvertes sous la nef centrale de S.-Pierre, le prouvent. Mais la publication officielle de ces découvertes n'a pas encore eu lieu. Sur ce point on consultera avec profit les rapports de Hermine Speier dans le recueil de Heidelberg, *Vom Vermächtnis antiker Kunst* (cf. *supra*, col. 51).

IV. L'ORPHISME. — I. Introduction. Les sources : 1° Titre et contenu du sujet; 2° Rapport entre la question orphique et la question dionysiaque; 3° Sources littéraires et œuvres d'art, leur chronologie. II. La légende d'Orphée et les problèmes qu'elle pose : 1° Nom et patrie; 2° L'époque d'Orphée; 3° Orphée et la musique; 4° Le fondateur des *teletai* et des mystères; 5° Orphée écrivain; 6° La descente d'Orphée aux enfers; 7° La mort d'Orphée; 8° La personnalité d'Orphée et le mouvement orphique. III. Aperçu de l'histoire probable de l'orphisme : 1° Les origines; 2° Les antécédents plus immédiats. IV. Le mythe orphique et la doctrine de l'orphisme. V. Les mystères grecs de moindre importance.

I. Introduction. Les sources. — 1° *Titre et contenu du sujet.* — L'orphisme est un problème grevé de lourdes incertitudes qui se révèlent déjà dans la difficulté de donner un nom satisfaisant à tout l'ensemble des questions.

L'Antiquité nous a transmis l'adjectif ὀρφικός. Il s'emploie également comme substantif, soit au masculin pour désigner ceux qui sont de quelque manière en contact avec la doctrine ou les coutumes orphiques, soit au neutre pour caractériser les doctrines ou les coutumes elles-mêmes. Le substantif allemand correspondant *Orphik*, agréé par Wilamowitz, rattache sa signification à celle de l'adjectif des anciens. Le mot allemand *Orphizismus*, choisi par Nilsson dans sa *Gesch. der gr. Religion* pour désigner l'attitude spirituelle des sectateurs de l'orphisme, et l'autre expression *Orphismus* n'ont aucun fondement grec et font l'effet, en langue allemande, de barbarismes; tel est l'avis de Wilamowitz et de Kerényi (dans *Eranos Jahrbuch*, xvii, 1949, paru en 1950, p. 54). Le second terme s'est toutefois imposé et le français dit « orphisme » (*orphism* en anglais).

Kerényi (*loc. cit.*, 55) tire de cet état de choses les déductions suivantes : « Les Grecs n'ayant aucun terme pour délimiter une activité orphique nous avertissent de mettre au premier plan ce qu'ils ont eux-mêmes retenu, c.-à-d. les *écrits orphiques*, le *personnage d'Orphée*, tout ce qui est expressément mis en rapport avec Orphée, et que l'on détermine par le nom ou l'attribut orphique » (ce seraient donc les *doctrines*, la *vie* et les *initiations*). Dans l'article cité, Kerényi entreprend exclusivement et assez à fond l'étude d'un autre problème partiel, la *situation originelle* de l'orphisme, c.-à-d. les circonstances historiques qui semblent avoir présidé à la formation de ce mouvement. Ainsi un bon nombre de questions importantes de ce paragraphe sont déjà indiquées.

O. Kern est l'un des premiers parmi les récents chercheurs de l'orphisme; il fut le rédacteur de la partie concernant les mystères grecs de l'article général *Mysterien* (dans *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, éd. Pauly-Wissowa [= P.W.], xvi, 1210-1314).

Dans cet article (*loc. cit.*, 1279-1290), Kern s'est limité à exposer les données strictement nécessaires sur la *vie cultuelle* et *ascétique* des orphiques (son titre est donc justifié : *Die orphischen* τελεται). Le dictionnaire avait d'ailleurs prévu deux grands articles : *Orphée* et *Poésie orphique*, que l'éditeur actuel K. Ziegler a élaborés ; le second expose toutes les données relatives aux doctrines orphiques et s'attaque à tous les problèmes.

Mais, depuis la parution de l'article de O. Kern, l'état des recherches s'est passablement compliqué. On ne peut plus s'engager dans cette matière avec l'ingénuité dont témoignent ses dissertations sur les mystères grecs.

Pour donner un tableau réellement satisfaisant de l'orphisme comme *tendance religieuse*, tel qu'on le désire de nos jours, il n'est pas permis de le séparer de l'exposé d'une partie des doctrines *mythiques* des orphiques. Celles-ci furent, du moins dans l'orphisme tardif, la *base* « dogmatique » de ce *genre de vie*.

I. M. Linforth (*The arts of Orpheus*, Berkeley et Los Angeles, 1941) ■ écrit l'une des études modernes les plus critiques sur l'historicité d'une religion orphique au sens propre; il pose le problème orphique en fonction d'une critique de la valeur des narrations antiques relatives à la figure mythique d'Orphée.

C'est pourquoi notre bref aperçu peut à peine se dispenser d'indiquer les dates les plus importantes de l'antique tradition qui situe le *personnage d'Orphée;* ce sera l'occasion d'esquisser une introduction aux problèmes de l'orphisme. On a tenté de s'opposer à la méthode moderne de l'étude des mystères, celle qui part des vestiges préhistorico-ethnologiques; pourtant, grâce à ses résultats, les discussions examinent spécialement les attaches proto-historiques, extrême-orientales d'Orphée, comme aussi d'autres éléments importants de la mentalité orphique.

2° *Rapport entre la question orphique et la question dionysiaque.* — L'histoire embrouillée de la vénération mystique de Dionysos dont nous avons donné un aperçu nous a introduits dans le problème orphique. Après avoir parcouru ce qui se rapporte principalement aux mystères dans l'histoire de la religion dionysiaque, il nous faut considérer trois points qui, fort éloignés dans le temps et dans l'espace, lient étroitement cette religion à l'orphisme.

1. Les mêmes Pisistratides, qui furent les célèbres instaurateurs du culte officiel de Dionysos à Athènes, étaient conseillés par Onomacrite, auquel l'ancienne tradition attribue un rôle prépondérant dans la formation de la littérature orphique.

2. En Asie Mineure, à Milet, une sorte d'omophagie rituelle s'est maintenue jusqu'à l'époque hellénistique, signe symptomatique de la persistante survivance des anciennes coutumes dionysiaques dans cette région. D'autre part, la même région, mais surtout Pergame, à l'époque impériale, témoigne d'un très grand intérêt pour tout ce qui touche à l'orphisme. Ce n'est pas sans motif que O. Kern situe dans la dite contrée la formation du recueil des hymnes orphiques. Les fouilles faites à Pergame attestent par les inscriptions découvertes une nette préférence pour les divinités du cycle orphique (H. Kasten, *Fortschritte in der griech. Inschriftenforschung, Pergamon*, dans *Bursians Jahresberichte*, cclxxix, 1942, p. 119 sq., 132).

3. En Occident, la vie cultuelle dionysiaque a survécu dans la Basse Italie. On peut rapidement la caractériser : c'est un mélange d'éléments empruntés aux formes courantes du culte grec et de considérations eschatologiques précises. Ces dernières mettent l'accent sur la récompense et la punition, et rappellent fortement le sérieux des préoccupations concernant l'au-delà, que l'on ne peut refuser aux orphiques. D'autre part ce même milieu de la Basse Italie donnera naissance aux détestables orgies des bacchanales du IIe s. Elles prenaient, semble-t-il, l'omophagie autrement au sérieux que l'hellénistique et préchrétienne Milet, et l'on ne reculait même pas devant un meurtre rituel. Certains savants pensent que l'omophagie dionysiaque comme telle fut, selon toute vraisemblance, à l'origine des mythes et des doctrines *orphiques*. Cette opinion suggère une autre hypothèse; à l'arrière-plan de cette omophagie d'espèce bien grossière telle que les réunions bacchiques la pratiquaient, n'y a-t-il pas une influence de l'orphisme? Certes, c'est un orphisme dégénéré, et non plus la noble doctrine que Platon a connue. Mais serions-nous en présence d'un orphisme déformé exerçant encore sa lourde influence? Et de plus, n'y aurait-il pas possibilité d'étendre la tenace influence de l'orphisme, du moins à la forme cultuelle qui se reflète dans les tableaux de la villa Item à Pompéi?

De toute façon, la question fondamentale est de nouveau posée : quel rapport y a-t-il entre le thème du

dépècement de victimes vivantes et le mythe de Dionysos déchiqueté? L'ensemble de l'orphisme est actuellement en pleine discussion, et, comme on le verra, la question centrale est de savoir si l'orphisme a associé à ce dernier mythe des considérations religieuses spéciales. Si oui, quand cette association s'est-elle effectuée?

3° *Sources littéraires et œuvres d'art, leur chronologie.* — La méthode la plus naturelle consiste à étudier directement le mythe d'Orphée et ses problèmes. Toutefois les sources relatives à Orphée et l'attitude religieuse à laquelle il a donné son nom ont, quant à leur condition historique générale, plusieurs points communs de grande importance. Les documents littéraires furent rassemblés dans la collection de O. Kern, *Orphicorum fragmenta* (Berlin, 1922). Il sera donc utile de présenter immédiatement la contribution des quatre périodes principales qui peuvent être distinguées dans la documentation orphique pour en saisir les lignes générales.

Deux remarques précéderont : sur les sources littéraires et sur les œuvres d'art.

a) Trois œuvres portent le nom d'Orphée : les *Argonautiques*, les *Hymnes*, les *Lithiques*. La seconde source posera d'une manière aiguë la question de l'existence de communautés cultuelles orphiques, qui sera étudiée plus à fond plus loin (col. 75 sq.). La première source est une épopée récente qui dépend du poème d'Apollonios de Rhodes; elle est intéressante car elle a conservé les mythes orphiques tardifs (elle est tout au plus hellénistique et l'imitateur est très indépendant). La troisième, encore plus récente, est de l'époque païenne finissante; son contenu est magique et astrologique.

Essayons de caractériser la méthode de l'auteur inconnu des *Argonautiques*. La narration du retour des héros par le Don dans la mer du Nord est le bien propre de cet orphique (c.-à-d. que nous avons un mélange de libre invention et d'emprunts faits à une source géographique inconnue). Par ex. tandis que l'orphisme « orthodoxe », de l'époque tardive du moins, fait descendre les hommes des Titans, notre anonyme les rattache aux Géants; il semble donc que plusieurs points doctrinaux sont tout simplement le fruit des propres spéculations de l'auteur. De même, tandis que l'orphisme espère le salut grâce à la conduite orphique de la vie, l'inconnu met son espoir dans la théurgie et la magie.

b) Il s'agit des monuments considérés comme sources. Pour la connaissance de l'orphisme nous consulterons les vestiges de la vie orphique, surtout le papyrus de Gourob et les passeports des morts. Ces renseignements augmenteront notre maigre documentation sur ce genre de vie. Un bol représentant une danse cultuelle n'a pas moins d'importance; Delbrück et Volgraff l'ont reproduit dans le *Journ. of Hell. Stud.*, IV, 1934, p. 129-139.

Du reste, les découvertes archéologiques qui paraissent avoir un rapport avec l'orphisme sont plutôt rares. C'est presque uniquement l'Aion de Modène, et les savants sont presque tous d'avis qu'il s'agit là du Phanès orphique (reproductions dans Nilsson, *op. cit.*, II, pl. 6, 1); et il existe encore l'un ou l'autre exemplaire d'un genre semblable ou approchant. Eisler, dans ses livres d'intérêt comparatif, *Orpheus the Fisher* et *Orphisch-christliche Mysteriengedanken*, a publié des représentations d'Orphée dont une seule touche réellement le mythe orphique : Dionysos enfant avec le miroir. Certainement Orphée, le joueur de flûte, inspira l'art païen pendant des siècles et le thème paraît avoir été d'une richesse inépuisable. Il passa d'ailleurs dans l'art juif et dans l'art chrétien. Mais aucun savant ne pense sérieusement de nos jours que l'Orphée chrétien soit autre chose qu'un pur symbole. Tout mythe qui avait évolué vers un pur symbolisme était immédiatement vidé de son idée mythique. Ni Eisler, ni S. Reinach n'ont suffisamment tenu compte de cet état de choses.

O. Kern a divisé son recueil en *testimonia* et *fragmenta*. Le premier groupe contient des renseignements isolés concernant la figure mythique d'Orphée et les maîtres orphiques. Les fragments réunissent les écrits conservés et qui circulaient dans l'Antiquité sous le nom d'Orphée; ils ont surtout trait aux *mythes* (ou doctrines) et aux coutumes *orphiques*. Ces deux sources se répartissent chronologiquement en quatre groupes.

Le *premier* groupe englobe la *période classique* (avec un peu de jeu vers la fin de la période). Même les plus anciens fragments, les *testimonia veteriora*, appartiennent à ce groupe. Les poèmes d'Ibycus de Rhegium qui vécut à la cour de Polycrate de Samos vers 533 appartiennent à la chorale lyrique classique : Orphée y est loué (Kern, *Orph. fragm.*, fr. 12).

Ces textes anciens (qui sont assez nombreux) contiennent soit des allusions éparses, soit des indications précises qui nous révèlent toutes sortes de détails sur les « doctrines » orphiques et sur la *vie d'ascétisme* de ceux qui se prévalaient d'Orphée (nous faisons abstraction de ce qu'ils racontent d'Orphée lui-même). Certaines *initiations* (τελεταί) sont rattachées à Orphée; mais ces indications et citations sont souvent d'une teneur très générale.

On comprend instantanément que cette manière vague d'indiquer ces rapports provoque de sérieuses divergences d'opinions; que pouvons-nous déduire avec certitude de ces données, pour la connaissance de la forme antique de l'orphisme? Par ex. si l'on veut connaître les antiques doctrines de l'orphisme sur les débuts du cosmos, il faut avoir recours à des anonymes qui ont retravaillé les *théogonies* et *cosmogonies* archaïques, comme nous le retrouvons dans les *Oiseaux* d'Aristophane. La systématisation des mythes fut l'objet de beaucoup d'essais plus ou moins semblables. Hésiode l'avait mise à la mode et même ceux qui ne prisaient pas l'orphisme s'y exerçaient. C'est pourquoi on hésite beaucoup de nos jours à attribuer à l'orphisme les matériaux mythiques théologico-cosmogoniques utilisés par les classiques sans qu'ils précisent leurs sources. Le cas est identique lorsque des auteurs plus tardifs appellent « orphiques » les passages cités et empruntés à des auteurs classiques; ou même lorsque ces citations des anciens textes correspondent parfaitement à *d'autres* textes qui ne sont explicitement appelés « orphiques » que par une tradition plus récente. Cela tourne au scepticisme chez certains auteurs, qui, comme Linforth et Dodds, ont été très sévères dans l'utilisation des sources, en n'acceptant que le texte et son contexte immédiat. Toutefois une application plus souple des principes de méthode et l'usage de tout le matériel mythique historique disponible ont donné des résultats positifs; citons comme exemple les recherches de W. Staudacher (voir plus loin, col. 80).

La doctrine orphique de l'âme et de l'au-delà nous est connue surtout par Platon. Les données de cette source sont fort intéressantes, mais une nouvelle difficulté vient s'y ajouter; nous savons que ces enseignements (comme aussi la vie ascético-rituelle) avaient d'autres sectateurs qui entretenaient des conceptions très voisines, ce sont les *pythagoriciens*. — Aristote fournit encore des allusions à des « paroles orphiques »; son successeur qui dirigea le Lycée ne nomme que les « initiés d'Orphée » (orphéotélestes), puis les sources se taisent, à quelques indications près.

Le *deuxième* groupe de sources, *celui de la période hellénistique* (en incluant le début de l'époque impériale), est essentiel pour l'évolution historique de l'orphisme. C'est durant ces trois siècles qu'un travail de compilation amalgama les trois formes des *théogonies* dont Kern et ses précurseurs depuis Lobeck ne se sont pas toujours servi avec assez d'esprit critique, pour la reconstitution des antiques doctrines orphiques.

Aux premiers siècles de l'époque impériale apparaissent les écrits orphiques à tendance chrétienne, par ex. les *Diathekai*, que nous connaissons par les écrivains ecclésiastiques (cf. Kern, *Orph. fragm.*, fr. 245-248). Un grand nombre d'autres écrits sont de la même époque, mais on ne peut préciser le moment de leur rédaction; on les reconnaît aux indices et aux citations de livres orphiques non douteux; Kern les examine (n. 8-38). On s'intéressait fort à l'astrologie dans cette période tardive et beaucoup de *cita*

tions « astrologiques » sont mises au compte d'Orphée; cette dénomination est extrêmement vaste (l'aspect météorologique est même inclus). La date de leur origine est fort incertaine. Plusieurs pièces sont peut-être de provenance byzantine (par ex. Kern, *op. cit.*, p. 287, fr. 285).

Il est plus important de noter les *nouvelles tendances*, qui s'imposent alors à l'orphisme dans l'hellénisme : ce sont la critique, l'évhémérisme, la comparaison des mythes.

Dès le début, on est porté à se demander si Orphée fut réellement l'auteur des écrits qu'on lui attribue; on devine cette tendance chez Platon, elle apparaît nettement chez Aristote, elle s'affirme à l'époque hellénistique. Le grammairien Épigène est le premier compilateur des écrits orphiques comme aussi le premier critique de leur authenticité.

D'autre part, l'antique donnée légendaire provoque un vif intérêt sous l'hellénisme et de nouvelles explications se font jour; c'est surtout l'explication rationalisante et historiciste d'Évhémère de Messène, appelée *évhémérisme*, qui s'impose également aux mythes orphiques et dionysiaques. Comme on l'a déjà fait remarquer pour le culte de Dionysos, l'amplification du mythe de Dionysos qui eut lieu à cette époque (cf. *Bibliothèque historique* de Diodore) subit l'influence de ce courant d'idées. Elle contamine évidemment l'ancienne *présentation du mythe orphique* de Dionysos déchiqueté.

L'évhémérisme entreprend également la *comparaison des mythes*. La légende dionysiaque, avec sa finale catastrophique et qui forme le noyau du mythe orphique, en offrait la matière nécessaire, sans parler de son indéniable parenté avec le mythe d'Osiris.

Cette préoccupation n'est pas nouvelle puisque Hérodote la connaît (passage 2, 81 indiqué dans le culte de Dionysos), ainsi que Plutarque dans son ouvrage *De Iside et Osiride* (c. 34 sq.; cf. Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, Prague, 1940, p. 160 sq.; on y prouve que d'autres auteurs anciens professaient une opinion semblable sur la parenté des deux cultes). Nos connaissances se complètent et les œuvres nombreuses et moralisantes de Plutarque nous font connaître l'*au-delà orphique et la vie orphique*. Le philosophe béotien en examine aussi l'antique tradition littéraire, par ex. celle de Platon; au sujet d'un important passage (*Rép.*, II, 363 *cd*, fr. 4), Linforth croit pouvoir attaquer l'interprétation de Platon comme non critique et trop majorante (*op. cit.*, 87 sq.).

Certains *écrivains ecclésiastiques* comme Justin, Clément d'Alexandrie, Eusèbe, Arnobe, Firmicus Maternus témoignent d'une connaissance réellement approfondie des écrits et des traditions orphiques; mais un procès de tendance pousse les savants modernes à juger trop légèrement ces sources, et leur propre jugement n'est pas toujours exempt de certains préjugés (cf. *supra*, col. 13, le témoignage des Pères sur Éleusis).

A la *troisième* période de la transmission des sources, nous assistons à un renouveau de l'orphisme chez les néo-platoniciens des IVe-VIe s. Après Syrianus, les maîtres d'école exposent dans leurs leçons une théogonie et une anthropogonie « orphiques » cohérentes; cela, afin de démontrer la « symphonie » qui règne entre Orphée, Pythagore et Platon. O. Kern a pris une grande partie des *fragmenta* dans le commentaire de Syrianus sur la *Physique* d'Aristote et dans les commentaires sur Platon de Proclus; d'autres fragments sont fournis par Damascios (le dernier chef de l'école d'Athènes), et par Olympiodore (le dernier professeur de la philosophie platonicienne à Alexandrie).

La *quatrième* période de la tradition des narrations orphiques apporte peu de choses.

On peut citer toutefois la compilation des écrits orphiques établie par les écrivains byzantins, surtout par Suidas. Les titres qu'il donne des écrits orphiques (au mot Ὀρφευς) sont importants (l'introduction aux *Argonautiques* possédait déjà une indication de tels écrits). On suppose que la liste de Suidas transcrit le catalogue du grammairien alexandrin Épigène (cf. Nilsson, *op. cit.*, II, 233). Le nombre des titres relevés s'élève à quarante. — Les importantes indications de Suidas se lisent facilement dans Turchi (*Fontes hist. mysteriorum* [= Turchi], 37). De plus les remarques qu'il ajoute à d'autres mots de son lexique sont intéressantes; cf. Index II, dans O. Kern, *Orph. frag.*, p. 374.

II. La légende d'Orphée et les problèmes qu'elle pose. — 1° *Nom et patrie.* — La signification du nom n'est pas encore éclaircie. Le plus ancien témoin est une inscription accompagnant la représentation du héros sur une métope du trésor de Sicyone à Delphes; on y lit en dorien Orphas.

L'unique essai d'interprétation étymologique ancienne (donnée par le mythographe Fulgence; Kern, *op. cit.*, testim. 4) est sans valeur. Kern cite à cette occasion les propositions modernes et préfère déduire le nom de Ὀρφανος : Orphée serait le solitaire (O. Gruppe, art. *Orpheus*, dans Roscher, *Lexikon d. M.*, rejette cette suggestion; les formes dérivées insinueraient une forme non grecque). D'autres explications ont vu le jour : K. Ziegler en donne un aperçu (P. W., XVIII, 1203-1207); K. Kerényi (*loc. cit.*, 60 sq.) propose l' « obscur » (ὀρφνη, obscurité de la nuit).

L'origine thrace est attestée par huit *testimonia* qu'on trouve dans Kern.

On pourrait augmenter le nombre des témoignages (Linforth, *op. cit.*, 215). De plus, à côté d'Apollon on lui assigne comme père Oiagros (fleuve thrace personnifié) (Kern, *op. cit.*, n. 30-37, testim. 22 sq.); la mention plus précise de l'Olympe et de la Piérie confirme cette origine communément acceptée (*ibid.*, testim. 38-41).

Ces narrations ont un puissant intérêt, car elles contribuent à éclaircir une autre question : *celle de la patrie du mythe d'Orphée*. Les représentations similaires préhistoriques (cf. plus loin, col. 64 sq.) insinuent que la diffusion du motif orphique dépasse les frontières d'un seul peuple, On peut donc souscrire à la thèse de Wilamowitz et A. Riese qui prétendent que le personnage d'Orphée est le fruit d'une formation mythique *littéraire* récente.

Cf. à ce sujet O. Gruppe (*Lex. der Myth.*, III, 1079). Il s'oppose évidemment (*ibid.*, 1081 sq.) à l'opinion de E. Maas qui attribue à l'Arcadie une part fondamentale dans le mythe d'Orphée. On ne peut même pas, au dire de Gruppe, resserrer les limites trop étroitement à l'unique Thrace; d'après lui le point de départ fut en Chalcidique (1082), et la présence de la légende d'Orphée (attestée par des narrations plus récentes) dans les régions plus au nord de la Thrace et de la Macédoine s'explique par un lent déplacement vers le Nord. Il ne distingue d'ailleurs pas assez les figures de Dionysos et d'Orphée.

2° *L'époque d'Orphée.* — L'époque classique déjà et plus encore la basse Antiquité sont en pleine confusion, lorsqu'il s'agit de fixer l'époque de l'Orphée mythique. Cette incohérence est due au fait qu'Orphée est impliqué dans des complexes mythiques très variés et associé à diverses personnalités (surtout les Argonautes et les institutions).

De plus, on le considère comme l'auteur de la littérature orphique. Pour lui garder ce dernier titre, il fallait que ces écrits orphiques fussent contemporains d'Homère, car Orphée appartient à cette époque d'après le mythe courant (n'est-il pas en effet participant de l'expédition des Argonautes?), ou sinon Orphée devait passer de l'époque mythique dans celle qui vint après Homère. Les deux manières de voir trouvèrent des partisans qui ne redoutent pas les conclusions extrêmes. Il devint par ex. dans le premier cas l'inventeur du plus ancien mètre de versification, voire même de l'écriture (Kern, *Orph. fr.*, testim. 106; cf. Ziegler, *loc. cit.*, 1253).

Le tout premier témoin historique d'Orphée est, selon Kern, un petit et ancien bol béotien de sa collection personnelle; la métope du trésor des Syracusains à Delphes, qui représente Orphée avec la lyre au milieu des Argonautes,

lui serait postérieure (milieu du VIe s.). Dans sa *Gesch. der gr. Rel.* (I, 644-645), M. P. Nilsson donne le résultat définitif des recherches faites entre temps au sujet de ce bol (Kylix). Il est d'une époque plus récente que celle admise par Kern, et son origine remonte au tournant du VIe au Ve s. et doit ainsi céder la place à la métope de Delphes.

3° *Orphée et la musique.* — Les sources orphiques archéologiques ou autres (soit la métope, soit le bol de Kern indépendamment de son âge) concordent toutes sur un point essentiel : Orphée est inséparable de la musique.

Il faut comprendre la musique dans le sens grec, où elle désigne aussi bien la poésie que l'art des oracles. Orphée apparaît comme une sorte de chantre mantique qui enchante les hommes et les animaux par ses mélodies. Nilsson (*op. cit.*, I, 645) ajoute : et même par ses poèmes (et ce n'est probablement pas en premier lieu en jouant de la lyre).

4° *Le fondateur des « teletai » et des mystères.* — Ce que nous venons de dire est en relation avec le fait qu'on considère Orphée comme le fondateur des *teletai* (références : Kern, sous le titre *Mysteria*, 262; cf. également index I, le mot Τελεταί). Sans identifier à la légère rites et mystères, Linforth cherche les intentions de ces rites; ce serait la libération d'un sentiment de culpabilité, le renouvellement de la vie physique, la certitude de l'espérance d'un monde outre-tombe. Les « arts d'Orphée » comme les appelle Linforth seraient donc les réalisations et la puissance à la fois magiques, mantiques et sacerdotales, que l'on attribuait à Orphée.

Rappelons qu'une différence capitale sépare les deux savants. L'Américain Linforth est beaucoup plus réservé que l'Allemand Kern dans l'identification de *teletai* et de *mysteria*. Cette série de documents mérite naturellement une attention spéciale.

Kern cite Aristophane (*Ran.*, 1032; *Orph. fragm.*, testim. 90) comme premier témoin d'Orphée, fondateur de mystères. On y peut ajouter un Pseudo-Euripide (*Rhesos*, 943) et *Protagoras* de Platon, 316 *d* (Kern, testim. 91-92). Il serait du plus haut intérêt de pouvoir discerner quels mystères sont visés par ces indications souvent très générales. Toutefois la distinction est à peine possible. On peut interpréter ainsi les données connues : Orphée serait l'instaurateur des mystères officiels ou des mystères *reconnus officiellement;* c'est la distinction faite par Gruppe (*loc. cit.*, III, 1104-1108); il met à part les textes qui montreraient Orphée comme l'organisateur d'une vie pure.

Malgré le scepticisme de Linforth, Orphée fut certainement reconnu comme fondateur de mystères *qui lui sont propres.* Ses mystères prirent également le nom de Dionysos, car ce dieu occupe une place centrale dans l'orphisme (références : Kern, *op. cit.*, fr. 94-101). Les deux dénominations partent d'un point de vue très différent : la première rappelle l'origine mythique (les orphiques eux-mêmes l'imposaient-ils comme indubitable?), la seconde considère le contenu et le principal personnage du culte. Hérodote (on l'a dit pour le culte de Dionysos) avait déjà remarqué que les Égyptiens et les orphiques pythagoriciens se ressemblaient beaucoup dans leur conception du monde inférieur. Toutefois, ce n'est que Diodore, dans une citation prise à Hécatée d'Abdère, qui en fournit une explication, à savoir le voyage d'Orphée en Égypte et son initiation aux mystères d'Osiris (Kern, *op. cit.*, testim. 95).

La tradition de ce voyage doit être assez ancienne (IIIe s. av. J.-C.), puisque Diodore dépend d'Hécatée (Gruppe, *loc. cit.*, n. 91). Vers la fin de l'Antiquité, elle était encore très en honneur.

Orphée est clairement considéré comme le *fondateur des mystères d'Éleusis* par l'écrivain ecclésiastique Théodoret (Kern, *op. cit.*, testim. 103). L'hellénisme païen avait pris les devants, entre autres Eumolpe, et conféré à Orphée la dignité de fondateur mythique des mystères éleusiniens (*ibid.*, 161 sq.); les prêtres de Samothrace, au temps de l'apogée de leurs mystères locaux, l'ont nommé leur disciple (*ibid.*, 105; cf. Ziegler, *loc. cit.*, 1266 sq.).

Des documents mythiques qui s'échelonnent sur plus de mille ans établissent des relations de diverse nature entre *Orphée et le culte à mystères d'Éleusis* (ainsi Linforth, *op. cit.*, 196). Mais les sources ne concordent plus lorsqu'elles décrivent l'œuvre d'Orphée en faveur d'Éleusis. Le témoignage du Pseudo-Euripide Rhesos qui le considère comme le co-fondateur des mystères est admis par Linforth à titre de vague allusion. D'autres témoins sont plus réservés et attribuent à Orphée un poème qui chantait la longue histoire du culte éleusinien. Bien plus tard, Théodoret sera plus généreux. De très prudents principes d'interprétation ont amené Linforth à conclure qu'aucun texte n'affirme explicitement l'existence de mystères orphiques parallèles aux mystères éleusiniens, ni l'influence des premiers sur les seconds.

Selon Linforth, cette constatation est de première importance car, de nos jours encore, il existe une opinion contraire. Cette opinion s'appuie, d'après lui, sur une compréhension erronée de l'attribution du qualificatif « orphiques » aux mystères d'Éleusis. Dans son article *Orphée* paru en 1901, Gruppe estimait (*loc. cit.*, III, 1077) que l'opinion combattue aujourd'hui par Linforth était « reconnue comme exacte par une forte majorité de critiques ». Le *mythe* fait une large place à Orphée lors de l'institution des mystères éleusiniens; et les anciens jugèrent que ce rôle méritait qu'on les appelât « orphiques ». Cette interprétation très circonspecte des renseignements anciens sur le rôle probable d'un Orphée dans l'histoire des mystères a été reprise par Ziegler, à peu près dans la ligne de Linforth. Ils sont d'accord pour inviter à la réserve ceux qui voudraient déduire des textes des relations historiques entre les orphiques et les mystères d'Éleusis. Toutefois les deux auteurs tracent un tableau fort différent des orphiques : pour Linforth, ils n'existaient même pas comme groupement religieux (ici ou là on pourra retrouver une association funéraire dont l'unique lien est l'observance de ὀρφικὸς βίος); tandis que Ziegler parle de réelles communautés orphiques à mystères, c.-à-d. d'associations cultuelles.

5° *Orphée écrivain.* — Il serait pour le moins inutile de s'attarder aux narrations fabuleuses des anciens qui célébraient un Orphée écrivain. Toutes les informations désirables sont données en relation avec l'exposé des *sources* de l'orphisme (Linforth approfondit cette question à souhait, *op. cit.*, 104-164). On trouvera dans Kern (*Orph. fr.*, testim. 224) la liste des œuvres attribuées à Orphée.

Toutefois l'Antiquité ne manquait nullement d'esprit critique. Des opinions se firent jour qui mettaient en doute l'authenticité des *livres* attribuée à Orphée, et du même coup était née la *critique de l'existence d'Orphée lui-même.*

Un fragment d'Aristote conservé par Cicéron (*De nat. deorum*, I, 107) dit : *Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse;* et c'est peut-être dans le même sens qu'il parle des écrits *soi-disant orphiques* (cf. Gruppe, *loc. cit.*, III, 1059 sq.; et Linforth, *op. cit.*, 162). On est allé plus loin et certains critiques anciens ont essayé d'attribuer à des auteurs d'autre tendance les écrits qui circulaient sous le nom d'Orphée, par ex. le grammairien alexandrin Épigène (cf. à ce sujet Linforth, *op. cit.*, 116 sq.; W. Schmid, *Gesch. der gr. Lit.*, I, 306) qui attribue la descente d'Orphée à Cercops le pythagoricien.

Linforth croit pouvoir établir que, s'il a réellement existé une religion orphique avec écrits orphiques comme livre saint (c'est l'opinion de Kern), la critique antique aurait pu refuser à Orphée la qualité d'auteur, mais aurait attribué ces écrits à des orphiques et non pas à des pythagoriciens. Cette déduction n'est pas si sûre. En effet, la qualification d'orphiques donnée à certains écrits devint très tôt une simple distinction honorifique, ce que Linforth a

très bien mis en lumière. Lorsque des doctrines ou des mythes recevaient le titre d'orphiques, on ne voulait aucunement certifier qu'Orphée lui-même avait enseigné ces mythes ou ces doctrines. Bien plus, si le nom d'Orphée ornait certains livres, cela pouvait dire qu'ils contenaient des vues religieuses, mythiques ou même mystiques, *apparentées à celles des orphiques*. Il n'y a là aucune nécessité à y voir un réel nom d'auteur. Concédons que les fervents des idées orphiques profitèrent de la crédulité des auditeurs sans malice. Mais, en général, il n'est pas admissible de supposer une telle naïveté chez tous les Grecs cultivés. Ainsi l'origine des livres orphiques était laissée au jugement de chacun, sans que l'existence des communautés orphiques fût mise en doute.

6° *La descente d'Orphée aux enfers.* — La littérature et l'archéologie nous renseignent largement sur cette légende (Kern, *Orph. fr.*, testim. 69-75; on trouve aussi des auteurs latins). Par le charme de son chant Orphée obtient la délivrance de son épouse Eurydice précipitée dans l'Hadès. Hélas! il se prive du fruit de cette faveur insigne, car il n'observe pas l'ordre lui interdisant de se retourner pour la regarder.

Le mythe a reçu une représentation incomparable dans le relief de la dernière entrevue d'Orphée et d'Eurydice; les poètes latins, le mythographe Apollodore et les auteurs qui en dépendent sont fréquemment revenus à ce thème littéraire (Kern, *op. cit.*, testim. 63 sq.). Il semble toutefois que le mythe primitif se terminait plus heureusement (ainsi J. Heurgon, *Orphée et Eurydice avant Virgile*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist. de l'École française à Rome*, XLIX, 1932, p. 6; Nilsson, *Early Orphism and Kindred Rel.*, dans les *Opuscula selecta*, 21, 637 sq.); l'issue tragique, connue au v^e^ s. déjà, serait due à la triste mais inévitable constatation de la toute-puissance de la mort.

Quoi qu'il en soit, le mythe de la descente d'Orphée était une justification heureuse des connaissances dont on se prévalait sur l'au-delà dans certains cercles orphiques; le mythe humanisé de la « descente d'Orphée » devint un thème littéraire.

Plusieurs spécialistes des légendes (cf. par ex. J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, II, Cambridge, 1908, p. 603) soupçonnent Eurydice d'être un nom antique de la déesse du monde inférieur; autres suggestions, déjà anciennes, dans Gruppe (*loc. cit.*, n. 95 sq.). Dans *Griechische Mythol. und Rel. Gesch.* (II, Munich, 1906, p. 1029 sq.), de Gruppe, on trouvera sur la descente d'Orphée des remarques toujours valables.

7° *La mort d'Orphée.* — Ce mythe le plus important a été très souvent cité par les auteurs anciens. Elle est attribuée au délire religieux, μανία, provoqué par Dionysos dans les ménades qui déchirèrent le malheureux (telle est la version d'Eschyle dans les *Bassarides*, d'après le résumé qu'en a laissé le Pseudo-Eratosthène; Kern, *Orph. fr.*, testim. 113). Quelques peintures de vase le font lapider avant qu'il soit mis en pièces.

La fureur des femmes contre Orphée a pour motif psychologique plus immédiat son dédain à leur égard, car il leur aurait refusé l'accès aux mystères qu'il avait institués. Ce trait plaît à des auteurs qui, comme Jeanmaire et Kerényi, voient dans les mystères orphiques des vestiges d'associations préhistoriques, associations masculines ou associations de jeunesse, ou peut-être initiations secrètes des jeunes. — D'ailleurs le thème sauvage de la légende d'Orphée est le même que celui de la légende de Penthée et de Lycurgue. Ces légendes de héros déchiquetés manifestent une certaine parenté avec le dépècement du dieu Dionysos. Une hypothèse toute différente n'en maintient pas moins cette parenté; en effet, on admet d'ordinaire (cf. ci-dessus, l'histoire du culte de Dionysos) que l'arrière-plan historique de ces légendes serait la fin tragique des ennemis de Dionysos.

Il y aurait là un reflet des oppositions à l'expansion du culte de Dionysos. Ces infortunés négateurs furent violemment et peut-être aussi cruellement éliminés par les sectateurs du culte. D'autre part, les mythes de la mort d'Orphée et de la mort de Dionysos contiennent une dissemblance déjà signalée. Un rameau de la tradition, c.-à-d. des peintures sur vases (et c'est là une source tout aussi digne d'intérêt que les *Bassarides* d'Eschyle), représente la lapidation d'Orphée qu'ignore le mythe de Dionysos. Il est hors de doute que la légende de la mort d'Orphée remonte aux temps archaïques, ce qui ne prouve pas que la légende de Dionysos déchiré remonte à un temps très reculé. Certes la lapidation d'Orphée fut mise en harmonie avec la tradition littéraire du dépècement du héros (cf. Gruppe, art. *Orpheus*, dans Roscher, III, n. 99; la fig. 11-12, reproduction d'un vase de Chiusi, représente un essai de lapidation). Une différence plus grave est encore à noter. Le mythe de Dionysos dit que les membres du héros furent dévorés, tandis que la mort d'Orphée ne reconnaît pas ce trait.

8° *Historiquement parlant, quel est le rapport entre la personnalité d'Orphée et le mouvement orphique?* — On peut et on doit certainement admettre que le personnage Orphée s'est introduit très tôt dans l'histoire des croyances mythiques grecques, et surtout dans l'histoire du mythe lui-même. Mais faut-il attribuer la « précédence » historique au mythe d'Orphée ou au noyau primitif contenant la doctrine et les coutumes orphiques?

On se dispute encore sur l'existence d'Orphée; des savants modernes compétents avouent qu'elle est discutable, tandis que d'autres, plus rares, l'affirment simplement, tout en ajoutant qu'il y a là seulement vraisemblance (par ex. Guthrie). Certains (par ex. Loisy) tiennent pour l'existence d'Orphée, en ce sens qu'Orphée serait le nom mythique d'un génie religieux qui inventa les doctrines « orphiques ». Il y aurait peu à objecter à cette manière de voir, mais O. Kern a une autre opinion : « Les orphéotélestes, dont Orphée était devenu le héros éponyme, ont été les *propagateurs d'une forme spéciale de la religion dionysiaque*. On les regarda comme des partisans d'une croyance non grecque... Les « solitaires » [Kern fait allusion à une étymologie peu probable du nom d'Orphée], qui professaient une religion si différente de celle des Grecs auxquels ils avaient en vain présenté leur doctrine, se créèrent un Archégète. En jouant de la cithare, Orphée charmait la nature dans la solitude, mais les hommes le méconnurent et le firent mourir » (*Die griech. Myst. der klass. Zeit*, 45 sq.).

Cette vision d'un orphisme « prêchant pendant des siècles » peut tranquillement être sacrifiée aux exigences de la science actuelle; c'est un rêve de Kern. Toutefois le point central de son hypothèse qui voit dans Orphée une création des orphiques n'a rien d'impossible. Sa fragilité n'en est pas moins mise en lumière par le fait que le thème du chantre aux charmes puissants par ses mélodies est un thème légendaire d'ethnologie préhistorique. Dès lors les Grecs n'ont pas eu de mal à l'inventer. Ce n'en est pas moins l'origine d'Orphée que K. Schefold (dans son compte rendu archéologique, *Orient, Hellas und Rom*, Berne, 1948) considère comme étant *archéologiquement prouvée*.

Dans son article *Orpheus* (dans Roscher), Gruppe énumère une foule de *sanctuaires d'Orphée*, tandis que Guthrie (*Orpheus and Greek Religion*, 41) pense qu'Orphée ne fut jamais vénéré comme un dieu dans l'orphisme.

Il ne recevait que les honneurs communs rendus à un héros. L'histoire primitive et la préhistoire (à laquelle revient le dernier mot dans cette discussion) à son stade actuel prennent une voie bien différente de celle de Kern pour déceler l'origine d'Orphée. Sa réponse nous introduit du même coup dans les théories proposées par le cercle le plus récent des spécialistes de l'orphisme; elles sont fondées sur les données de la sociologie primitive. K. Schefold s'appuie sur les représentations archéologiques, comme on l'a dit, pour prouver qu'Orphée appartient au type préhistorique

très répandu du chantre mythique, qui détient l'art de dompter les animaux. L'essai de Dodds aboutit finalement à une conclusion identique (*The Greeks and the Irrational*, 147) : « Je conclus qu'Orphée est une représentation thrace du même genre que Zalmoxis — c'est un chamane mythique ou un prototype de chamane. » Cette manière de voir est celle de Jeanmaire, dans son important ouvrage *Le culte de Bacchus*. La pensée de K. Kerényi s'engage dans les mêmes voies.

Dans son exposé *Die orphische Kosmogonie* (dans *Eranos Jahrbuch*, XVII, 1949, p. 62 sq.), Kerényi place à juste titre l'apparition de cette figure dans la préhistoire; mais il ajoute, ce qui est très incertain, qu'il faut considérer Orphée comme un *initiateur mythique*. Ses preuves s'appuient sur les rapports entre le mythe d'Orphée et le culte à mystères de Phlya dans l'Attique. Sur ces données connues on a suggéré une autre hypothèse appuyée par l'emploi de certains noms dans les cultes de Phlya et d'Andanie en Messénie : Kelainos, l'obscur, à Phlya et à Andanie; λύκου δρυμός, « le taillis du loup », à Andanie, désigne le lieu de l'initiation et « Lykos » désigne le prêtre en fonction. C'est un témoignage, dit-on, de l'existence de certaines coutumes connues de l'ethnologie : l'initiation des jeunes gens arrivés à leur maturité; comme de jeunes loups ils vivaient dans les taillis, se tenaient à l'écart de l'autre sexe et pratiquaient aussi le jeûne. Et il fut un temps où ces coutumes étaient répandues en Grèce. Dès lors, ces consécrations nocturnes dans la solitude s'harmonisent avec l'existence d'un initiateur dont le nom mythique signifie « l'obscur ». Kerényi croit avoir aussi établi l'existence d'un *pré-orphisme* et une *initiation orphique* correspondante « qui nous donne une idée du stade prélittéraire de l'orphisme ». Le type orphique, c'est pour Kerényi « l'idée d'une initiation qui transforme les êtres les plus sauvages, les animaux et les hommes vivant dans le désert..., par une expérience vitale de jeunes gens séjournant dans la nature sauvage à l'exclusion de tout être féminin ». Ce serait « quelque chose de spirituel, un *Mythologem* [motif mythologique] qui conférait un sens profond aux cérémonies accompagnant le passage des impubères à l'âge mûr ». Orphée fut le héraut de ce *Mythologem* et simultanément l'archégète. » Tels sont le contenu et l'aspect du nom d'Orphée. » « La création d'un monde, en le faisant passer de la nuit à la lumière, est l'œuvre d'Éros en tant que Phanès, et cela se trouvait déjà dans la cosmogonie parodiée par Aristophane. C'est une initiation réelle; elle ne se formula jamais dans l'orphisme en concepts clairs — et encore bien moins dans les consécrations pré-orphiques, quelles qu'elles soient — mais en images polyvalentes que la pensée philosophique ne put ni organiser, ni disséquer, mais elle transforma une expérience naturiste en un thème mythologique. C'est déjà un autre monde » (*ibid.*, 74-75).

Toutefois, on peut avec raison se demander si « l'état d'âme collectif des primitifs » que présuppose Kerényi à la naissance de ce thème mythologique n'est pas une invention des catégories de la sociologie moderne, catégories actuellement très contestées. A travers ce dédale toutefois nous avons abouti au centre de la discussion sur le « Logos » des mystères orphiques (si tant est qu'un tel sujet ait jamais existé). Nous avons saisi les intentions centrales du « mouvement » orphique, telles qu'elles se sont condensées dans le mythe et dans la vie orphiques. Ces questions doivent être étudiées à la lumière des sources et le mieux est d'en exposer la teneur.

BIBLIOGRAPHIE CONCERNANT LA PERSONNALITÉ D'ORPHÉE. — Orphée et orphisme, tout en étant inséparables, sont deux questions distinctes qui ont chacune, du moins en partie, leur littérature. Les sources relatives à la personnalité d'Orphée ont été présentées à part par Kern, *Orphicorum fragmenta*, comme des *testimonia* (172 numéros, p. 1-52). La compilation de base due à Preller-Robert se limite aux traditions sur la personne mythique d'Orphée, *Die griechische Heldensage*, II, *Die Herpen*, I, *Landschaftliche Sagen*, Berlin, 1920, p. 398-413. W. Schmid, *Gesch. der gr. Literatur*, Ire part., I/1, Munich, 1929, s'est appuyé sur ces données pour faire d'Orphée comme l'initiateur mythique de la littérature grecque (48-52). E. P. Maas, *Orpheus*, Munich, 1895, a été repris et discuté par O. Gruppe, *Orpheus*, dans Roscher, *Lexikon der gr. und röm. Mythologie*, paru en 1901, III, 1058-1207. Gruppe étudie Orphée (art. cité, VII) comme fondateur d'institutions religieuses et garde dans cette question une réserve que suivra Linforth; il étudie aussi les écrits orphiques dont il sera question plus loin (*ibid.*, IX), Orphée aux enfers (XII), la mort d'Orphée (XIII), Orphée dans l'art (XIV), avec un appendice remarquable, *Altchristliche Orpheusdarstellungen*, où il réunit toutes les explications qui virent le jour jusqu'en 1901 pour motiver l'accueil fait à Orphée par les chrétiens dans l'art funéraire. Vingt ans plus tard, après la parution de l'article sérieux et en général très réfléchi de Gruppe, O. Kern ■ publié une brève étude pour annoncer les *Orphicorum fragmenta* qu'il préparait : *Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (avec une contribution de J. Strzygowski sur les parallèles iraniens), Berlin, 1920. L'écrit contient trois traités et le premier seulement est consacré à la légende d'Orphée. Cette étude fondamentale s'attira plus d'une critique; plus forte que la critique de Th. Gomperz que cite Lagrange, *L'orphisme*, Paris, 1937, il y eut celle de O. Gruppe, dans *Phil. Wochenschr.*, XL, 1920, p. 862-872. Ce qui nous intéresse ici des objections faites à Kern, c'est le refus d'accepter son interprétation du nom et la conclusion qu'il en tire d'un Orphée solitaire ascétique (concédons que les expressions de Gruppe frisent la polémique). O. Kern, *Religion der Griechen*, est revenu à plusieurs reprises et en détail sur le problème des orphiques, mais il n'a pas rédigé de synthèse personnelle des données mythiques concernant Orphée. Ce sont des remarques isolées, cf. I, 146 (avec renvoi pour les sources à ses *Orphicorum fragmenta*). Le travail de synthèse que Kern n'a pas entrepris a été réalisé par K. Ziegler, dans P. W., XVIII, 1200-1316; un autre auteur non utilisé (ou du moins pas cité) l'avait précédé, I. M. Linforth, dans le paragraphe *Legend* de son livre *The arts of Orpheus*, Berkeley, 1941, p. 1-37. On trouvera l'essentiel sur Orphée, l'indication des sources et leur appréciation critique, dans Nilsson, *Gesch. der gr. Religion*, I, 644 sq.; c'est très bref, mais excellent. D'autres exposés d'ensemble des problèmes orphiques contiennent toutes les indications concernant la personnalité d'Orphée. Ainsi W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 2e éd., Londres, 1952, cf. c. III, *Orpheus and history*, 25-68; et M.-J. Lagrange, *L'orphisme*, c. II, *Orphée*, 37-46.

III. APERÇU DE L'HISTOIRE PROBABLE DE L'ORPHISME. —1° *Les origines*. — Nous connaissons ainsi les hypothèses les plus récentes. La pensée de la religion orphique plonge ses racines dans des mondes préhistoriques qui ne sont pas grecs. Kerényi est le porte-drapeau de cette école, son plus audacieux représentant. L'attitude de P. M. Schul (*Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, p. 228-242) est plus équilibrée. Les recherches de Dumézil sur les mythes indo-européens favorisent cette tendance. On part de l'idée que l'on peut inférer de quelques indices l'existence de certaines institutions sociales préhistoriques chez les peuples et les tribus d'où proviennent les principaux éléments du peuple grec; ce sont par ex. les associations d'hommes et les associations de jeunesse et les formes d'initiation correspondantes. On admet également que le monde voisin des Grecs, la Thrace surtout (ce qui est considéré comme très important pour l'évolution du culte de Dionysos et de l'orphisme), conservait encore de telles institutions à l'époque même de l'expansion de la pensée dionysiaque et orphique qui subjugua les Grecs. Bref, on est convaincu que les *associations de jeunesse* préhistoriques se reflètent non seulement dans l'orphisme, mais encore dans l'organisation des mystères grecs.

Dans ses études (*Die orphische Kosmogonie*, dans *Eranos Jahrbuch*, 1949, p. 62 sq.; *Dramatische Gottesgegenwart in der griechischen Religion*, *ibid.*, 1950, paru en 1951, p. 13-39; *Pythagoras und Orpheus*, Zürich, 1950), Kerényi attribue la montée de l'orphisme non à des déplacements sociaux à l'intérieur des classes dirigeantes grecques, mais à un renouveau des peuples méditerranéens soumis par l'invasion hellène. C'est tout au plus une hypothèse très ingé-

nieuse. Il faut avouer que nous connaissons fort mal les arrière-plans historiques de la pensée qui favorisa la montée de l'orphisme en Grèce.

C'est la ligne de P. M. Schul que suit Jeanmaire. Zagreus et le mythe du massacre de Dionysos enfant par les Titans sont plus anciens que Dionysos. Selon Jeanmaire le massacre était à l'origine un rite d'initiation. — Nilsson (dans *Gnomon*, XXV, 1953, p. 276) recensant Jeanmaire lui a fait quelques objections. D'abord, dit-il, a-t-on jamais soumis des enfants si jeunes à un rite d'initiation? On ne voit pas très bien pourquoi Dionysos fut introduit dans cet ensemble plus ancien. L'action des Titans n'est pas une réelle omophagie; ils coupent Dionysos en petits morceaux, le cuisent et le rôtissent. Il serait plus plausible et plus raisonnable de suivre une autre voie. Le *chamanisme* serait à l'origine de la croyance orphique à la transmigration des âmes. En effet, les recherches sur l'Inde ont révélé une influence très étendue du chamanisme sur la formation de cette doctrine dans l'Inde. Ruben voit apparaître pour la première fois cette conception dans les Upanishads, mais la date est discutée chez les indianistes. Ce qu'enseigne l'école ethnologique sur les rapports de l'orphisme et du chamanisme, outre l'argument tiré de l'extase dionysiaque, repose essentiellement sur l'origine thrace d'Orphée. L'hypothèse serait anéantie si Wilamowitz avait raison en affirmant que Polygnote ne considérait pas encore Orphée comme un orphique, et que cette nationalité thrace est une pure invention tirée de traits légendaires. Disons cependant que le scepticisme de Wilamowitz est excessif.

2° *Les antécédents plus immédiats.* — 1. *La situation dans le milieu grec.* — A l'époque préclassique, c.-à-d. vers la fin du Moyen Age grec (environ le VI^e^ s. av. J.-C.), l'orphisme s'affermit une première fois. La mentalité grecque contemporaine est déjà multiforme et les jugements enclins à généraliser courent le risque de tomber à faux. Aussi les spécialistes sont-ils en désaccord. Rohde et Gruppe (cf. *Griech. Mythologie und Religionsgesch.*, 1030 sq.) croient découvrir durant cette période une attitude de découragement en face de la vie; cette attitude fortement *généralisée* aurait atteint les basses classes de la population, et l'orphisme serait en connexion avec cette mentalité.

Le jugement de W. Schmid (*Gesch. der gr. Lit.*, II, 2, 265-270) est fort différent. Les *sophistes* et les *philosophes* de la première heure, qui reflètent les sentiments du *peuple*, la classe montante, proposent des considérations optimistes sur l'évolution des civilisations humaines; ce n'est nullement la réflexion mélancolique d'un Hésiode sur les débuts de l'humanité, ni le pessimisme de l'orphisme. La description *pessimiste* d'Hésiode, qui déplore la décadence des progrès réalisés autrefois, est le tableau de l'*aristocratie* décadente (265). — En tout cas Gruppe lui-même doit concéder quelque part de vérité à l'opinion selon laquelle les cercles aristocratiques ne méprisaient pas la joie de vivre, et d'après laquelle dans le milieu occidental des colonies grecques quelques nobles reçurent avec plaisir les idées orphiques. On pourrait nommer Théron d'Agrigente (Akragos), qui reçut Pindare à sa cour, d'où le poète remporta probablement sa connaissance de l'eschatologie orphique dont témoigne presque certainement la seconde ode olympique (Turchi, n. 52); à moins que ces considérations n'aient été dans ces contrées un bien commun du sentiment religieux indigène dont la valeur débordait l'orphisme; mais c'est précisément la question.

On a réellement l'impression qu'à l'époque grecque archaïque des groupes importants de la population de l'Italie inférieure et de la Sicile suivaient une manière de vivre et de penser assez semblable à la vie orphique. C'est de là que partirent les premiers propagateurs des idées et des mœurs orphiques en Grèce; Onomacrite était l'un de ceux-là. Leur intention était vraisemblablement de fonder en Grèce des communautés destinées à réaliser concrètement la vie orphique, et ils ont en partie réussi. Dès lors, il est bien impossible de nier que l'époque archaïque et préclassique ait connu l'orphisme et que cette religion ait été vécue sur le sol grec.

Dès le début, une évolution s'amorçait déjà qui poussait à la formation d'un orphisme que l'on peut qualifier de *mouvement littéraire*. Ce mouvement agissait parallèlement aux groupes effectivement constitués et qui n'existaient qu'isolément; bien plus, il influença puissamment les conventicules et les consolida, car il leur offrait une base littéraire bienvenue. La personnalité mythique d'Orphée jouissait d'une grande popularité au VI^e^ s. déjà (Nilsson, dans *Opuscula selecta*, II, 336 sq.). On comprend la tentation de ceux qui voulaient apposer son nom à des écrits. Cette étiquette impressionna même des lettrés, comme le succès momentané du faussaire Onomacrite l'a démontré. Peu à peu la fiction fut découverte ou du moins soupçonnée par un plus grand nombre d'hommes instruits. Mais combien de gens simples et peu lettrés furent mystifiés par les pseudo-orphiques! Ils demeurèrent de fidèles partisans du mode de vie appelé la vie orphique. Les parties des théogonies orphiques qui peuvent légitimement être considérées comme antiques (voir ci-dessous) dénotent déjà un effort de revision. Elles ne contiennent pas simplement les légendes populaires en vogue, mais un rédacteur y a glissé sa propre manière de voir.

La première apparition de l'orphisme peut être associée à un mouvement de masse; on peut même, selon l'opinion de Kerényi, la voir en connexion avec le réveil d'une classe populaire oppressée, qui redonne ainsi une plus grande importance à sa vision mythique du monde. Toutefois il est nécessaire d'admettre dès le début l'activité d'*individus* déterminés, les « orphiques » *par excellence*.

L'accord est acquis depuis longtemps dans ce domaine, et Jeanmaire lui-même y insiste de nouveau dans sa monographie sur Dionysos : l'apparition des orphiques en Grèce n'est qu'un des multiples *symptômes d'un phénomène historique identique*. Les prétendus *thaumaturges*, les prêtres expiateurs et les voyants des premiers âges comme Abaris Épiménide (et même Pythagore), se classent dans un même monde d'idées. L'existence des mendiants orphiques qui sillonnaient le pays (les agyrtes) est attestée relativement de bonne heure dans les sources. C'est pour ainsi dire l'aspect prolétaire d'un même type. Théophraste enfin nous livre leur nom, les « orphéotélestes ». Les personnages de renom cités plus haut ont tous mené une vie errante; il faut donc admettre que le vagabondage des orphéotélestes se comprend bien historiquement, *sans qu'il soit nécessaire de croire à la présence de communautés* soutenant leur activité. Cette vue moderne de l'orphisme est celle qui se sépare le plus nettement de l'opinion de E. Rohde et O. Kern. Ces derniers considéraient les orphéotélestes comme les porte-parole de communautés orphiques bien organisées, ou pour le moins comme leurs fondateurs.

Afin de mieux fixer la place de l'orphisme dans l'histoire de la religion et de la pensée grecques, constatons un fait : ce mouvement est dirigé par des hommes qui ont *brisé*, tout aussi violemment que la philosophie à ses débuts, *avec l'ancienne formule de la tradition mythique*. Ils ne sont pas les émules des quelques philosophes primitifs, leurs contemporains, qui avaient inauguré un nouveau mode de connaissance, la réflexion de la raison, pour la substituer au mythe. Pourtant l'orphisme se détourne de la voie tracée par les mythes d'Homère et d'Hésiode et préfère de *nouveaux mythes;* l'orphisme les développera afin d'expliquer toute la réalité, saisie d'une façon plus réaliste que ne l'avaient fait Homère ou même Hésiode. Cette simplicité et cette loyauté de l'intelligence, ce courage de regarder bien en face la situation attristante et sombre de l'existence humaine sont

pour le moins dignes de respect. C'est l'œuvre des orphiques et il faut la reconnaître, même s'ils se sont engagés dans la voie du mythe, comme leurs prédécesseurs. L'orphisme s'est plus profondément éloigné d'Homère que d'Hésiode.

Hésiode, le poète des paysans de la Béotie, ne suivait guère les idéals aristocratiques de la vision du monde propre à Homère; l'ensemble de ses croyances s'écarte de celle de son prédécesseur. Ce ne sont plus les seuls dieux olympiens qui sont mis en vedette, mais aussi les dieux du peuple, ceux qui représentent une tradition plus ancienne. C'est pourquoi Hésiode prise fort certains anciens mythes populaires qui osaient regarder bien en face la misère humaine et non plus à la manière d'Homère. Ils avaient déjà ébauché une explication mythique. La *Théogonie*, *Les travaux et les jours* du poète béotien sont suivis de considérations sur les âges du monde; ce n'est rien d'autre qu'une interprétation de l'histoire, une tentative anthropologique. Hésiode a puisé aux sources grecques, mais il n'a pas dédaigné de s'inspirer ailleurs. Des passages essentiels de sa généalogie des dieux ont, comme nous le savons aujourd'hui, des parallèles hourrites. Cela n'enlève rien à la valeur de son essai.

Des thèmes mythiques orientaux, ou pré-grecs, circulaient déjà dans les traditions populaires; Hésiode s'en est servi, mais ne se rendit pas compte de leur caractère archaïque, pré-hellénique ou oriental. La même constatation est vraie en partie pour les orphiques qui méconnaissaient l'origine des données mythiques qu'ils adoptèrent. Il est possible que l'éditeur Onomacrite ait voulu tromper le public en publiant des ouvrages composés par un soi-disant Orphée; mais rien ne nous contraint de supposer la même fourberie chez les autres auteurs qui agirent de la même façon. Cette dénomination d'orphiques exprimait le contenu de leurs livres, soit pour en signaler la parenté avec les doctrines orphiques, soit pour dire qu'on y parlait de gens appelés orphiques. Les adeptes peu cultivés de l'orphisme (et ils étaient peut-être les plus nombreux) auront vraisemblablement accordé une signification plus littérale à cette qualification, dépassant l'intention des auteurs. De toute façon cette littérature pseudo-orphique pouvait devenir le trait d'union entre les orphiques des diverses communautés. L'époque classique nous a laissé quelques *indices de l'existence de ces groupes orphiques*.

Linforth a sévèrement attaqué le témoignage d'Hérodote (II, 81), où l'interdiction égyptienne d'ensevelir quelqu'un dans des habits de laine est appelée une coutume orphique (p. 38-50). Toutefois il concède que les orphiques se sont groupés en associations locales indépendantes, car l'application de ces prescriptions suppose que plusieurs suivaient une même coutume et pensaient de la même manière.

L'*Hippolyte* d'Euripide (943-957) laisse entendre que des contemporains du grand poète tragique s'abstenaient de viande et se vantaient de leur riche littérature, tout en se prévalant d'Orphée comme de leur maître.

Les dramaturges attiques parlent également de mystères ou d'initiations *(télétai)*; Linforth pense qu'il n'est pas certain, mais probable, qu'il s'agit du même groupe et que cette même communauté a défini, pour ses adeptes, des tabous frappant des vêtements ou des aliments déterminés.

Les poètes en question sont Euripide (*Rhésos*, 943 sq., cf. également 365 sq.) et Aristophane (*Les grenouilles*, 1032); le texte de ce dernier est mis en rapport avec celui d'Euripide sur un prophète de Bacchus, habitant le rocher de Pangée.

Dans la *République* (II, 364 *e*-365 *a*; Turchi, n. 54), Platon parle de gens à la fois vivants et morts. S'agit-il des orphiques? La virtuosité de Linforth réussit à rendre vraisemblable cette interprétation.

Les livres présentés sous le nom d'Orphée sont nommés ici dans un contexte d'initiations dont ces personnes voulaient s'assurer l'avantage. Ainsi les orphiques ne seraient plus les précurseurs de la coutume des messes pour les défunts. Platon parle des professionnels des *télétai* qui se prévalent des livres orphiques, et immédiatement auparavant des « mendiants et prophètes » vagabonds. Il semble donc excessif de distinguer nettement ces deux groupes que Platon rapproche manifestement, ainsi que « la force rédemptrice » des *télétai* du v. 365 *a* (οἱ τῶν ἐκεῖ [l'au-delà] κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς) et les promesses faites par ces vagabonds. Il n'est toutefois pas impossible que Platon ait voulu ridiculiser ces derniers comme un groupe inférieur parmi les partisans des initiations orphiques. Théophraste (*Caractères*, XVI, 11) nomme les orphéotélestes qui sont certainement chargés des initiations orphiques (soit par fonction, soit par leur titre hiérarchique).

L'existence et la pratique de rites orphiques sont ainsi positivement établies. A la suite de Linforth personne ne contestera que la brève notice d'Euripide sur Orphée fondateur des mystères (*Rhesos*, 943 sq.) ne désigne pas nécessairement les mystères orphiques; on pourra donc distinguer ceux qui se soumettent aux défenses orphiques, de ceux qui recherchent dans les initiations orphiques le salut pour cette vie et pour l'autre, mais cela est bien théorique. Même les exigences sévères réunies par Festugière, par ex. pour admettre un culte à mystères (cf. *supra*, *Dionysos*, col. 39 sq.), sont remplies; *des mystères orphiques existaient à l'époque classique et au début de l'époque hellénistique* (Théophraste appartient à cette période).

L'ancienne Grèce de l'époque classique n'a pas connu une expansion réellement importante des orphiques. Dans la partie occidentale, leur sort fut intimement lié à celui des pythagoriciens, c.-à-d. qu'ils subirent la même décadence et disparurent assez rapidement. Mais de leurs pensées et de leurs coutumes beaucoup d'éléments survécurent dans le secret.

Pour préciser la situation de l'orphisme dans l'ancienne Grèce et son domaine oriental à *l'époque hellénistique*, il n'y avait aucune trace de l'activité de groupes religieux véritablement orphiques avant la découverte du papyrus *Gourob*. En effet, on ne peut appeler orphiques les manifestations du culte *dionysiaque* de l'Asie Mineure (manifestations qui d'ailleurs étaient publiques et surveillées par l'État), parce que l'omophagie y est occasionnellement mentionnée (à Milet, par ex.). Aussi Linforth admet-il avec raison qu'à cette époque et dans ces régions l'orphisme n'était qu'un mouvement littéraire.

On y publiait fréquemment encore des œuvres ornées du nom d'Orphée ou appelées plus vaguement « orphiques » (« composées par des orphiques »). Il ne faut pas en déduire qu'une association orphique était à l'origine de ces œuvres, ni même que les auteurs se soient estimés de vrais adeptes de l'orphisme, de sa doctrine et de sa manière de vivre. Mais d'autre part les œuvres qui virent le jour sous le signe d'Orphée ne doivent pas être attribuées à un arbitraire jeu de l'imagination. On ne manquait pas de sens historique et on avait plaisir à retrouver les mythes archaïques, ce qui était un frein à l'imagination.

Un fait est certain : les documents qui offrent avec quelque sécurité des données orphiques remontent à la période hellénistique. Arrêtons-nous-y un instant. Ce sont : le rituel orphique de Gourob; — les passeports funéraires, écrits sur de fines lamelles d'or *(lamellæ orphicæ)* : cinq furent trouvées dans l'Italie inférieure (IVe-IIIe s.), trois en Crète (IIe s.) et une à Rome (IIe s. ap. J.-C.); par son genre littéraire, l'hymne à Déméter ressemble aux lamelles d'or (il fut découvert près de Naples en 1879 au Timpone Grande; on y trouva également l'un des passeports funéraires). Le fait que ces documents ont leur origine partiellement dans la Grèce orientale (Crète) nous permet de les commenter ici.

a) Le *rituel orphique* (IIIe s.) vient de l'Égypte. On l'appelle soit papyrus *Smyly* (l'éditeur), soit papyrus de *Gourob* (lieu de sa provenance). En admettant que le papyrus de Gourob soit réellement une feuille du rituel dionysiaque compilé sur l'ordre de Ptolémée Philopator (Wilamowitz), ou qu'il soit un extrait d'un rituel d'initiation orphique remontant à Onomacrite (possibilité suggérée par Kern, *Rel. der Gr.*, II, 164), il faut immédiatement se rappeler (Kern) que cette création liturgique n'a pas pu exercer une bien grande influence. Le fragment contient 30 lignes; les débuts de lignes sont presque tous endommagés; un texte suivi n'a pas pu être reconstitué. Certaines lignes laissent reconnaître des restes d'hexamètre; le reste est probablement en prose.

Aux lignes 5 à 7 quelqu'un parlant à la première personne implore son salut de Brimo, de Déméter, de Rhéa et des Courètes en armes. La l. 9 exprime l'intention d'accomplir des actions rituelles, ἵνα ποιῶμεν ἱερὰ καλά. Suit une prescription sacrificielle mentionnant un bélier, et un bouc dont il faut manger la chair (l. 14). La prescription de la l. 15 évoque un rite à mystères; « on défend [aux profanes] de regarder ». A la l. 18 l'invocation reprend. Comme dans les lamelles d'or et dans les hymnes orphiques, on invoque Eubouleus, puis Déméter et Pallas; le plus surprenant est la demande de salut adressée à Irigepaige (probablement Erikepaios), puis à Dionysos (l. 22) avec la finale εις, dans la ligne suivante. Avant cette invocation, on peut lire la fin d'un mot... ητα, c.-à-d. φανητα d'après Lagrange, ce qui n'assure pas la présence dans le papyrus de ce terme des théogonies orphiques. Il est invraisemblable que Phanès soit déjà l'égal d'Erikepaios, le dieu reconnu de la théogonie orphique, sans oublier que la conclusion insiste ouvertement sur l'unité de Dionysos (dont Phanès est la première épiphanie, d'après la doctrine orphique). Le nom d'Erikepaios ne doit pas nous aveugler et nous faire conclure à l'ancienneté des formes de la théogonie orphique qui emploient ce nom. La plus proche mention historique d'Erikepaios est une inscription de Hiérocésarée en Lydie, et date du IIe s. ap. J.-C. Elle fut découverte par J. Keil et A. von Premerstein (texte dans Kern avec le commentaire du papyrus).

Le mot *symbola* qui fait suite à Dionysos appartient à la langue des mystères, pour désigner les formules d'initiation. A la ligne suivante, θεὸς διὰ κόλπου ne doit pas suggérer les rites dans lesquels figure le serpent, symbole de l'adoption lors de la réception du candidat dans les mystères de Sabazios (cf. Démosthène, *Pour la couronne*, 259; Turchi, n. 14), ni rappeler les paroles de Clément d'Alexandrie (*Protreptique*, II, 16; Turchi, n. 23, ὁ διὰ κόλπου θεός). Kern y voit plus justement l'appellation du *dieu lui-même* contenue dans l'hymne 52, 11, ἐγκόλπιος. Dans le papyrus, la construction de la phrase tend à désigner non pas tant le candidat que le dieu lui-même. A la l. 25 on peut lire ἔπιον ὄνος; Kern rappelle l'âne d'Aristophane (*Les grenouilles*, 159) qui transporte les bagages des mystères; mais que vient faire ce mot avec le βουκόλος, un grade connu des mystères dionysiaques de l'époque impériale? On ne voit pas très bien le lien grammatical avec ἔπιον. A la ligne suivante nous rencontrons le *synthema* (à la même place que le σύμβολα de la l. 23), mais le contexte n'est pas clair. Puis viennent les instructions. L'initié doit employer ou dépenser (ἀνηλῶσαι) ce qui lui est donné; il doit « mettre dans la corbeille » (ἐμβαλεῖν, κάλαθος), tout comme à Éleusis où ces objets des mystères, ces récipients, sont connus. Puis on énumère les jouets, le cône, la toupie, les dés et le miroir; les assassins de Dionysos enfant s'en étaient servis pour le tromper.

Deux points sont acquis : à l'arrière-plan, on devine le mythe orphique du dépècement de Dionysos, et d'autre part ce mythe contient la doctrine d'une confrérie qui accomplit des rites; mais ces rites rappellent en partie les passeports orphiques et en partie les rites d'Éleusis auxquels les invocations des dieux font allusion dans telle ou telle ligne. Nous sommes *en plein syncrétisme* et l'orthodoxie orphique de la communauté qui conservait ce rituel perd de sa limpidité, mais y eut-il une « orthodoxie orphique » à cette époque déjà tardive? Le document garde malgré tout son importance; il nous transmet très vraisemblablement un *spécimen de l'orphisme réellement vécu* (textes et commentaire dans Kern, *Orph. fr.*, frag. 31, avec l'addenda, p. 356).

b) Les *passeports des morts* ne peuvent pas être attribués avec autant de certitude à l'orphisme. Ils furent en grande partie découverts pendant les dernières décades du siècle passé et Wilamowitz, qui les a bien connus, ne les classe pas dans l'orphisme. De nos jours encore leur origine pythagoricienne est considérée comme possible. C'est H. Diels qui leur donne le nom de *Totenpässe*, « passeports ou guides funéraires ». Les défunts sont exposés à de graves dangers lors de leur arrivée dans l'autre monde; il faut donc leur donner les instructions appropriées. Le *Livre des morts* égyptien confiait au défunt les « confessions négatives » pour se présenter devant le juge des enfers. Un certain nombre de guides furent découverts en Crète, et ce fait laisse croire à une importation probable de l'Égypte pour les idées fondamentales et le but. Ce doit être le cas même lorsque la carte du monde souterrain indique un carrefour et deux chemins entre lesquels le défunt devra choisir — ce trait est caractéristique, et pourrait venir non d'Égypte, mais de la Grèce archaïque.

S. Morenz (*Aegypten und die altorphische Kosmogonie*, dans *Festschrift W. Schubart, Aus Antike und Orient*, 1950, p. 65 sq.) affirme que les guides funéraires orphiques dépendent de l'Égypte (ceux de la Basse Italie aussi, dont le contenu est plus riche que celui des guides crétois). L'édition la plus commode est celle d'Olivieri, *Lamellae aureæ orphicæ* (dans les *Kleine Texte* de Lietzmann, Bonn, 1915, p. 133), avec complément dans Kern (*Orph. fragm.*, 104) et une brève analyse dans W. K. C. Guthrie (*Orpheus and Greek Religion*, 171-187). Les pièces sont classées d'après le lieu où elles ont été trouvées, en s'appuyant strictement sur l'étude philologique très approfondie de Gilbert Murray (dans Y. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge, 1908). Toutefois une autre division est possible (cf. E. des Places, *Les religions de la Grèce antique*, dans *Hist. des relig.*, III, Paris, 1955, [p. 159-292], 196-212; et d'autres). Le contenu permet de distinguer deux groupes; l'un contient les conseils donnés au mort, l'autre indique les actions correspondantes. Un spécimen typique du premier groupe est le guide de Petilia près de Strongoli, actuellement au British Museum (Kern, *op. cit.*, fr. 32 *a;* Gilbert Murray, *loc. cit.*, sous I, Turchi, n. 55). Un groupe très apparenté est celui d'Eleutherna en Crète, actuellement au musée d'Athènes (Kern, *op. cit.*, fr. 32, I-III; cf. un passage de ces tablettes presque identique dans Turchi, n. 59; Murray, *loc. cit.*, sous II, A-C).

Un texte ne nous sera pas inutile. Voici celui de la première tablette du guide de Thurium (trad. Boulanger, p. 40) :

Je viens d'une communauté de purs, ô pure souveraine des enfers, Euclès, Eubouleus, et vous autres dieux immortels. Car je me flatte d'appartenir à votre race bienheureuse. Mais la destinée m'a abattu et les autres dieux immortels... J'ai bondi hors du cycle des lourdes peines et des douleurs et me suis élancé d'un pied prompt vers la couronne désirée. Je me suis réfugié sous le sein de la Dame, reine des enfers.

Et la déesse répond : O fortuné, ô bienheureux! Tu es devenu dieu, d'homme que tu étais.

Et l'initié : Chevreau, je suis tombé dans le lait.

Cette dernière phrase est particulièrement énigmatique et Olivieri a réuni dans son ouvrage paru en 1915 plusieurs études déjà publiées à ce sujet; on les trouvera dans les remarques préliminaires aux trois tablettes de Thurium (p. 3). Il y a deux façons d'expliquer ce passage : on peut supposer la croyance orphique de celui qui fabrique cette lamelle en son union mystique avec Dionysos considéré comme chevreau; mais on peut aussi y voir des représentations orientales qui passèrent en Occident par l'ancienne Crète.

J. Carcopino (*La basilique pythagoricienne*, Paris, 1927, p. 311-313) adopte la première explication; W. Vollgraff,

dans l'*Amsterdamer Akademieschrift* de 1924, Ἔριφος ἐν γάλ' ἔψητον, rapproche cette phrase de la prescription vétéro-testamentaire qui interdit de cuire le chevreau dans le lait de sa mère. Plusieurs motifs semblent avoir été réunis par l'ancienne tradition dans ce tabou qui paraît exprimer des connexions mystico-mythiques.

2. *L'orphisme en Occident à l'époque hellénistique et impériale.* — Ce n'est qu'avec une extrême prudence qu'on attribuera à l'orphisme les coutumes primitives dionysiaques de l'Asie Mineure hellénistique; la même prudence s'impose pour juger objectivement des bacchanales de la Basse Italie. Nous avons parlé plus haut de l'affaire des bacchanales (cf. *supra, Dionysos*, col. 48 sq.). Il est probable que ce mouvement d'illuminés dionysiaques de la Basse Italie hellénistique est en corrélation avec la propagande dionysiaque ptolémaïque de l'Égypte, qui aboutit à la réglementation et codification de la liturgie orphique du papyrus de Gourob; mais les rapports entre l'orphisme et Dionysos n'en sont pas plus faciles à déceler. Les dépositions d'Hispala devant le consul romain n'insinuent directement rien d'orphique, et les sources ne le suggèrent pas non plus. Les orgies sauvages semblent être une dégénérescence du culte de Dionysos lui-même.

Pour autant que les peintures de la villa Item peuvent s'expliquer sans qu'il soit besoin de recourir à l'orphisme, il n'y a pas lieu de les en rapprocher. C'est une question de méthode. Tant que le mouvement bacchique exalté, qui semble se refléter sous une forme adoucie dans ces fresques, ne se réclame pas de l'orphisme, ces témoins tardifs ne peuvent se prévaloir d'une origine orphique. Nous entrons ici en conflit avec les vues de M.-J. Lagrange sur l'initiation et le culte orphiques. Nous ne serons pas injustes envers ce grand savant en affirmant que ses opinions s'appuient plutôt sur des intuitions que sur des données certaines. Ses considérations préliminaires sont à tout le moins fort discutables.

Après avoir énoncé quelques réserves, Lagrange entreprend l'examen des textes qu'il rattache aux mystères orphiques. Il élimine parfois les allusions des auteurs classiques, et il s'appuie sur le commentaire de Servius sur l'*Énéide* (VI, 741). Étudiant les mystères de Dionysos, nous avons (avec Cumont) référé ce passage à Dionysos; Cumont et Nilsson (*Rel. der Gr.*, II) à sa suite ont fait appel à quelques monuments archéologiques, connus depuis longtemps déjà comme appartenant aux mystères, en général, et qui appellent d'eux-mêmes cette attribution. D'après Lagrange, la triple purification par l'air, le feu et l'eau présuppose un désir élevé de la pureté de l'âme, et ce sentiment est inconnu dans les mystères de Dionysos. Mais ces trois rites ne sont en réalité que des usages populaires très répandus et, aussi longtemps que le contraire n'est pas prouvé, l'argumentation n'est qu'une pétition de principe. Virgile s'en sert pour décrire le châtiment des méchants dans l'autre monde (*Énéide*, VI, 739-751) et Servius ajoute que ces rites se retrouvaient dans les mystères de Bacchus; S. Augustin a connu le passage de Virgile et il l'interprète en un sens néo-platonicien. Nous possédons par conséquent dans l'Antiquité trois explications de cette triple purification et aucune d'elles n'a de rapport avec l'orphisme.

Lagrange fait preuve en tout cas d'un optimisme exagéré, quand il croit trouver une base solide pour rattacher, partiellement du moins, les fresques de la villa Item à l'orphisme. Il présuppose l'unité intrinsèque de toutes les scènes — ce qui n'est aucunement prouvé. Écoutons l'une ou l'autre de ses étranges explications.

Le personnage féminin menacé de flagellation doit être une femme coupable, poursuivie par la menace du châtiment, qui implore miséricorde et compassion dans la société orphique auprès d'un membre demeuré fidèle (la femme assise à sa gauche) et qui trouve en lui la protection désirée. La danseuse de droite est l'initiée orphique qui, après avoir subi sa peine, a retrouvé la pureté et se réjouit de son bonheur. Tout cela est une transposition sur un plan supérieur mais que ne proposent pas les peintures elles-mêmes. Nous ne devons pas tabler sur de simples possibilités. Supposons finalement que ces interprétations reflètent la vision du monde de ceux qui firent exécuter ces tableaux; il ne s'agirait alors que d'un monde réservé à une élite aristocratique et ces peintures ne permettent pas de connaître l'état d'âme des couches plus larges de la population.

Une autre source, plus jeune de quelques siècles, pourra mieux nous renseigner : ce sont les *hymnes orphiques*. Le livre qui les contient est de première importance pour nous renseigner sur l'existence et la nature des communautés orphiques à l'époque impériale tardive. Kern (dans P.W., XVI *b*) l'utilise comme source principale (ou unique) du culte orphique.

Le livre comprend 87 hymnes de 6 à 30 versets chacun. Ils furent découverts en 1423 à Constantinople dans un codex qui a disparu depuis; le codex contenait en outre l'hymne homérique, ceux de Callimaque, et ceux de Proclus. Ce sont de vrais hymnes. Tout le contenu se résume presque uniquement en une louange, c.-à-d. un alignement monotone d'épithètes du dieu en question. C'est, chaque fois, un nouvel aspect du dieu qui est célébré. Dionysos y a une place d'honneur; sept hymnes lui sont consacrés au milieu du livre. Ce « livre de prières » étale devant nos yeux une belle galerie où tous les dieux sont représentés et magnifiés; c'est la plus importante de toutes les ἀγοραὶ θεῶν connues (au sujet de ces « résumés cultuels », cf. Kern, *Die Rel. der Gr.*, II, 38 sq.). F. Jacobi pense que l'hymne d'entrée est un hymne en l'honneur de tous les dieux (*Hallenser Diss.* πάντες θεοί, 1930, p. 72 sq.); mais plusieurs des dieux nommés n'auraient pas d'hymne propre dans le livre. Certes une liste qui contient un tel nombre de personnages divins compile des éléments disparates anciens et récents. Wilamowitz (dont le jugement est bien moins favorable que celui de Kern) parle de « dieux authentiques et dieux fabriqués », de forces de la nature « placées au côté des olympiens » (*Der Glaube der Hellenen*, II, 513).

Qui est l'auteur de ces hymnes? Vu les ressemblances du style, Wilamowitz (*op. cit.*, 514) affirme sans crainte qu'ils sont tous du même auteur.

Linforth (*The arts of Orpheus*, 179 sq.) étudie minutieusement les problèmes posés par le livre des hymnes et admet comme possible qu'un compilateur ait rassemblé en un seul volume les hymnes qui circulaient alors sous le nom d'orphiques. Le sixième hymne chante Erikepaios, le Phanès de la théogonie orphique. Dans le papyrus de Gourob (mais le nom n'est pas complet et la lacune difficile à combler), ce dieu est peut-être identifié à Eubouleus; ici il est de plus identifié à Antaugès, à Pan et à Priape (Kern donne une traduction allemande de 17 versets de l'hymne).

C'est là évidemment du syncrétisme tardif. Mais la valeur du livre des hymnes au point de vue de l'histoire des religions réside peut-être dans la connaissance qu'il donne du syncrétisme (cf. Kern, *Die Rel. der Gr.*, III, 151, qui développe quelques exemples typiques des vulgaires identifications syncrétistes auxquelles le livre des hymnes soumet les Courètes, Déméter et surtout Misé, au caractère à la fois masculin et féminin).

Quelles sont les conceptions religieuses des hymnes? L'identification de tous les dieux y apparaît comme une tendance générale; le concept des dieux personnels s'effrite dans une religiosité panthéistique. De plus, la Nature prend place parmi les dieux et Héra (hymne 26) est une fois identifiée à l'air (ἀήρ) selon la coutume des stoïciens. Les considérations sur les éléments semblent également révéler une influence de la Stoa. Une seule fois, à la fin de l'hymne 58 à Éros, on trouve la demande d'un bien moral (en allemand dans Kern, *op. cit.*, III, 207); mais le dieu n'impose aucune exigence morale. On ne sollicite que des biens matériels.

Les espérances eschatologiques sont nommées une fois en passant; tandis que l'immortalité per-

sonnelle est niée assez ouvertement une fois au moins. L'hymne final 87, 3 à Θάνατα parle du sommeil éternel, qui anéantit l'âme et la force corporelle. C'est l'antipode des doctrines orphiques de la vie consciente dans l'au-delà. Kern trouve une échappatoire, que Wilamowitz appelle aussi le dernier refuge, en disant que les hymnes n'étaient pas tous destinés à la société orphique qui les conservait. La croyance orphique en « une rédemption » est à peine suggérée par la mention d'une prière expiatoire qui doit délivrer d'une faute.

D'après l'opinion commune actuelle, l'Asie Mineure est le pays d'origine du livre des hymnes « orphiques » (pendant un certain temps on avait soupçonné l'Égypte). En effet, l'hymne 49 célèbre Hipta qui est une forme de la Grande Mère de l'Asie Mineure (références dans Kern, *Orph. fragm.*, fr. 199), et le nom de Misé l'insinue également. (Les rapports problématiques des dieux des hymnes avec Pergame confirmeraient cette origine asiatique, d'après Kern, et nous y reviendrons.)

Quelle fut *l'époque* de la composition? Wilamowitz estime que, d'après la langue, le recueil remonte tout au plus à la fin du IIe s. ap. J.-C. Kern ne se compromet pas (*Die Rel. der Gr.*, II, 206) quand il dit que la « langue et la métrique indiquent avec certitude un contemporain de Nonnos ».

Les questions disputées sont innombrables et les certitudes sont rares. On peut affirmer l'origine plutôt tardive du livre en Asie Mineure et une préférence assez marquée pour les dieux de la théogonie orphique comme Éros et Phanès (Dionysos n'est pas du nombre; il « faut l'attendre en Asie », Wilamowitz); mais les suppositions tendant à fixer le but et l'emploi des hymnes sont incertaines, et il serait encore plus discutable d'affirmer que les hymnes formaient la littérature cultuelle d'une communauté, surtout d'une confrérie orphique. Dès le début de son activité littéraire, Kern attribua le livre à une confrérie déterminée de mystes, tout en se gardant d'appeler cette communauté orphique. Puis il franchit le pas et considéra cette confrérie comme telle. Les spécialistes se sont rangés à son avis et, de nos jours encore, le plus grand nombre d'entre eux lui donnent raison.

Guthrie par ex. voit dans les hymnes le meilleur guide « pour connaître les conceptions d'une communauté orphique de la fin du IIIe s. ap. J.-C. » (*op. cit.*, 261). Lagrange concède au livre des hymnes non seulement une valeur littéraire, mais il y découvre une vie cultuelle dans le vrai sens du terme. Il fait une restriction en considérant cet orphisme comme un mouvement local (il estime à bon droit que la situation de l'orphisme tardif n'était pas partout la même). Toutefois l'opinion de ceux qui voient dans ce livre des hymnes une source de grande valeur attestant la vitalité de l'orphisme reste soumise à de violentes critiques; Wilamowitz ne cache pas son opposition, quand il fait remarquer que cet auteur orphique a une eschatologie décevante et ne fait jamais allusion à la vie orphique (*op. cit.*, 516 sq.).

K. Schefold (*Orient, Hellas und Rom*, Berne, 1948, p. 205) laisse entendre que les archéologues, amenés par leurs découvertes à étudier quelques personnages divins de l'hymne, sont plus ouverts à la connaissance de la religiosité de l'Antiquité tardive que les simples philologues. Ils se sont cependant trompés au sujet du caractère cultuel des hymnes. Aussi d'autres archéologues verraient dans les hymnes de pures spéculations poétiques et c'est la position de K. Schefold lui-même et de Friedländer.

Reprenons quelques points de détail.

a) Pergame et l'origine des hymnes. — Les fouilles autrichiennes dans le sanctuaire de Déméter à Pergame ont prouvé qu'un grand nombre de divinités célébrées dans les hymnes y étaient vénérées. La thèse de Kern a donc une probabilité fondée sur l'identité des divinités vénérées dans le sanctuaire de Déméter à Pergame et de celles que chante le livre des hymnes; on peut dès lors se demander si Pergame n'aurait pas été le siège de la confrérie cultuelle pour laquelle on écrivit les hymnes, mais Linforth rappelle que cela ne signifie pas certitude.

Linforth fait remarquer que le grand Dionysos chanté dans les hymnes « orphiques » (et précisément placés au milieu du recueil) ne jouit pas dans le sanctuaire de Pergame d'un culte prouvé et constaté. Wilamowitz avait déjà fait cette objection et remarqué que l'on pourrait aussi admettre des rapports entre le livre des hymnes et l'association privée d'un Dionysos de Philadelphie, bien connue par une inscription (Dittenberger, *Sylloge*, n. 985; cf. commentaire de O. Weinreich, *Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtumes in Philadelphia in Lydien*, Heidelberg, 1919; et de Wilamowitz, *op. cit.*, II, 369 sq.).

Les trouvailles faites au temple de Déméter à Pergame ont tout de même éclairci quelque peu le problème du livre des hymnes orphiques. En effet, avant ces découvertes, l'existence d'un recueil (destiné soit à une association cultuelle, soit à l'usage privé) de chants groupant de *si nombreuses* divinités disparates était difficile à comprendre, et Lobeck la considérait encore comme une grande énigme (d'après Linforth). Pergame possédait un sanctuaire unique en l'honneur d'une foule de divinités, c'est un fait historique prouvé qui fait pendant à l'universalité surprenante de la piété du compilateur (ou de l'auteur) des hymnes.

b) Le livre des hymnes était-il certainement destiné à une communauté? — Pour Linforth la question doit rester ouverte. Un fidèle intéressé par la valeur poétique de cette œuvre a très bien pu rassembler ces hymnes pour sa dévotion et non pas nécessairement pour une communauté déterminée. Cependant il y a un argument de critique interne en faveur de la destination cultuelle de ce recueil. Sauf en dix cas, une « rubrique » finale indique le sacrifice d'encens qui convient au dieu chanté dans l'hymne.

c) Rapport avec les mystères. — Trois hymnes invoquent Ouranos (H.4), les Heures (H.43) et Hestia (H.84) en relation avec l'initiation cultuelle de nouveaux membres, et des mots, apparentés aux mystères, reviennent souvent : μύσται, μυστοπόλοι, βουκόλος, ὄργια, ὀργιοφάντης, τελεταί (Linforth, *op. cit.*, 181 sq.). Comme à travers les siècles la terminologie des mystères avait perdu son caractère, ces mots ne peuvent prouver que les hymnes plongent leurs racines dans un vrai culte à mystères. Ceux-ci avaient conservé la structure normale, bien connue de l'Antiquité tardive, malgré toutes les différences qui les affectaient alors. Le livre des hymnes néglige totalement tout le côté rituel et ne connaît que le sacrifice de l'encens.

On n'a pas manqué de relever le passage où il est question d'une maison dans laquelle « Hestia peut communiquer les initiations aux mystes sacrés ». Comme nous avons déjà dit que la πανθεῖος τελετή à laquelle le poète invite tous les dieux peut n'être qu'une expression personnelle de l'auteur (Wilamowitz, *op. cit.*, II, 515), il peut l'appliquer aussi à Hestia. Il est néanmoins assez surprenant que Hestia (elle ne semble être que la personnification du feu sacré, d'après Wilamowitz) devienne mystagogue et que les mystères soient son domaine propre (il faudra plutôt penser au soi-disant culte secret de Vesta dans l'ancienne Rome, dont parle récemment l'école de Dumézil).

d) Les rapports avec l'orphisme. — L'indication du contenu des hymnes montrerait déjà combien ces rapports sont fragiles. On a essayé de le faire comprendre en montrant la distance qui sépare un christianisme moderne libéré de tout culte, du christianisme catholique. Mais la comparaison ne fait pas mesurer l'abîme qui sépare l'orphisme connu par les textes de Platon de celui qu'expriment les hymnes du recueil. Il y manque tout le rituel orphique et l'espérance de l'au-delà, les deux points typiques du mouvement orphique.

3. *L'orphisme décadent.* — Quel fut le visage de l'orphisme décadent? Il entra lui aussi dans la lutte menée par les néo-platoniciens contre le christianisme; il eut une place dans les éléments que ces ennemis aigris puisèrent dans les formes païennes de tous les temps pour combattre la religion nouvelle. Les écrits de ces auteurs contiennent un grand nombre de fragments utilisés, il est vrai, sans aucun esprit critique. Plus tard les néo-platoniciens témoignèrent un grand intérêt littéraire pour tout ce qui concernait les sources orphiques et ce sont les meilleurs témoins des traditions. Ils reviennent aussi aux rites magico-mystiques dont quelques-uns provenaient à coup sûr des coutumes orphiques. A ce sujet, il est instructif de lire ce que les disciples du néo-platonicien Proclus disaient de la manière de vivre orphique de leur maître (cf. Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, II, 439-442). Les cercles mithriaques prirent contact avec l'orphisme; nous en avons une indication dans la représentation de l'Éon de Modène. Empruntée, selon toute vraisemblance, à la cosmogonie orphique de Phanès, elle révèle des ressemblances avec l'Éon mithriaque.

La vie orphique de cette époque est illustrée par le *bol orphique* (à Genève, propriété privée) publié par Vollgraff et Delbrück qui se sont assurés de son authenticité par tous les moyens disponibles en 1934. C'est une danse cultuelle d'hommes et de femmes nues autour d'un dragon, qui est probablement Phanès. L'inscription confirme cette interprétation. Il semble qu'il ne s'agit que d'un culte d'*extravagants* qui s'adonnent à une *forme dégénérée* de l'orphisme et qui ont tout intérêt à fuir le grand jour. L'époque de la décadence ne devait connaître qu'un trop grand nombre de personnes de cette espèce.

Sans même avoir parlé du mythe, nous pouvons donc conclure cet aperçu historique : *l'orphisme considéré comme valeur constante n'a jamais existé.* L'Antiquité parle de la « tradition orphique »; mais l'expression ὀρφικῇ παράδοσις semble avoir été formulée pour la première fois par Damascios (*De principiis*, 94; cf. Kern, *Orph. fragm.*, p. 229), et c'est bien tardif. Dès le début, l'orphisme s'oppose avec une grande indépendance à la tradition mythique; et nous pouvons croire qu'il conserva ou augmenta cette liberté en face des courants à la mode, puisque la plupart des cultes grecs et même les cultes secrets adoptèrent cette attitude. La doctrine orphique avec tout son rituel d'initiation devrait être soigneusement séparée des mystères de Dionysos; mais cette distinction est presque irréalisable, puisque Dionysos est le dieu principal des orphiques. Aussi devons-nous nous représenter *l'évolution de l'orphisme comme très étroitement liée à celle de Dionysos* et subissant les contrecoups des grandes modifications qui affectèrent Dionysos dans l'Antiquité. Les changements furent importants dès *l'époque classique* de l'hellénisme.

Dionysos entra alors dans la ligne des courants mystiques (Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, I, 565 sq.). L'époque alexandrine provoqua de nouvelles variations dans les mystères de Dionysos, comme Cumont (*Les religions orientales*, chap. *Dionysos*) l'avait déjà montré, et Jeanmaire en a précisé la portée. On sait que la distinction de plusieurs Dionysos est déterminante dans le mythe orphique. Cette distinction date vraisemblablement de l'époque alexandrine et a pu être favorisée par les deux types de Dionysos, celui de l'homme barbu âgé (il se rencontre encore parfois au Ve s.) et celui du jeune éphèbe.

L'époque impériale, à partir du IIIe s., amène une confusion toujours plus grande entre l'orphisme et les idées philosophiques que l'on introduit violemment par le jeu de l'allégorie dans les anciens cadres mythiques. L'orphisme antique contient des éléments précieux capables de s'épanouir en connaissances anthropologiques; ces éléments subirent un travail de systématisation et même une influence chrétienne. L'idée orphique de l'innocence primitive fut sans doute un atout dans la lutte contre le christianisme et c'est à cette époque que la fusion des légendes prend des proportions énormes.

On peut lire dans Marouzeau (*L'Année philologique*, XIV, 261) l'étude de L. Leschi, *Mosaïque à scènes dionysiaques de Djemila-Cuicul* (Algérie); *Mém. Acad. des inscript.*, XXXV, 139-172 : « Mosaïque en bel *opus vermiculatum* représentant des épisodes de la vie de Dionysos et de sa légende; elle atteste d'une part l'*expansion des formes et des procédés de l'art alexandrin* dans les provinces occidentales de l'empire, d'autre part la diffusion des *croyances dionysiaques dans l'Afrique du Nord* et la fusion en une seule tradition de légendes provenant de *plusieurs cycles.* »

IV. Le mythe orphique et la doctrine de l'orphisme. — Les spécialistes distinguent les mythes authentiques des mythes fabriqués. Il est évident que le mythe authentique est lui aussi l'œuvre plus vraisemblablement d'individus que de communautés. La distinction n'a de sens qu'en fonction de l'époque de la composition. De plus le mythe authentique correspond à la communauté où il est né, tandis que les autres y ont été incorporés artificiellement. On peut déterminer avec assez de précision les circonstances historiques où est né l'orphisme. C'est en ce temps-là que fut composé le mythe orphique « authentique ». Pour en découvrir les parties fondamentales il faut résoudre le problème que soulève le thème du *démembrement de Dionysos* par les Titans : doit-on en reculer l'origine jusqu'au VIe siècle? De ce thème dépendent l'explication orphique de la condition misérable de la vie humaine et les exigences de la « vie orphique ». Écoutons Nilsson dans la réédition de son étude (parue jadis dans *Harv. Theol. Rev.*, XXVIII, 1935, p. 181-230) : *Early Orphism and Kindred Rel. Movements* (dans ses *Opuscula selecta*, I et II, 1951-1952) : *The orphic myth of the creation of man has become an anthropogony in the full sens of the word, intrinsically and logically connected with the theogony as its final event. Beginning with Chaos and ending with the creation of man the cosmogony is rounded off into a systematic whole which has not only a mythical but also a religious meaning. Its final aim is not to relate tales of the world and of the gods, but to explain the composite nature of man and his fate. It explains the doubleness of man's nature and teaches that he has to tame his Titanic part through purifications, ascetism, and righteousness, in order that his divine part, his soul, may deserve happiness in the Other Life.*

Le problème de l'orphisme est donc inséparable du mythe orphique. Il a préoccupé les Pères de l'Église et Athénagore en a transcrit d'importants passages (*Legatio pro christ.*, 18-32; Kern, *Orph. fragm.*, fr. 57-59). De nouveaux aspects réveillent sans cesse l'intérêt historique de ce mouvement spirituel; les dernières recherches et leurs évolutions l'imposent à l'attention des théologiens avec une acuité plus grande encore. Le travail du dernier siècle a mené à nos connaissances actuelles et aux hypothèses sur les *théogonies orphiques.*

Kern (*sup.*, col. 57) a surclassé nombre de ses prédécesseurs en répartissant rigoureusement, d'après leur origine la plus probable, les fragments de différents ouvrages orphiques. Quelqu'un cependant l'avait précédé de peu d'années dans ce travail de perspicacité, c'est O. Gruppe dans ses premières publications (*Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, I, 1887, p. 612-675), puis dans une étude spéciale (*Die orphischen Theogonien und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Literatur*, dans *Jahrb. für klass. Philol. Suppl.*, XVII, 1890, p. 689-747). Les pages 689 sq. de ce dernier ouvrage attaquent une œuvre de la jeunesse de Kern, *De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis* (Berlin, 1888), pour l'âge trop reculé que celui-ci accordait à la théogonie des rhapsodes; Gruppe y reviendra dans son article *Orpheus* (dans Roscher,

Lexikon, III), puis de nouveau et parfois mot pour mot dans sa *Griechische Mythologie und Religionsgesch.* (1906). Guthrie avait une haute estime pour les recherches de Gruppe et il avoue (cf. *op. cit.*, 2e éd., 74 sq.) qu'elles ont marqué le meilleur point de départ à ses propres opinions, lesquelles appartiennent déjà à la phase récente des recherches orphiques. Il fut un temps où la question de l'âge et de l'origine de la théogonie orphique occupait le premier plan des études (Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, I, 647). C'est alors que Rohde écrivit sa *Psychè;* dans un excursus, *Die grosse orphische Theogonie* (*Psychè*, II, 414-417; trad. franç., *La grande théogonie orphique*, 614-617), Rhode se déclarait favorable à une thèse maîtresse de Gruppe, celle qui fait de la théogonie des rhapsodes une œuvre postérieure à Platon; il donnait également un bon aperçu de l'état de la question à l'époque.

Vu l'obscurité qui pèse sur les données relatives à la littérature orphique que l'on trouve chez les auteurs de l'Antiquité, les spécialistes doivent recourir essentiellement aux indications tardives des néo-platoniciens. Le point de départ est fixé par les trois théogonies orphiques rattachées par Damascios (*op. cit.*, 123, cf. Kern, *Orph. fragm.*, fr. 54; 124, voir le contexte *ibid.*, fr. 28), l'une à *Eudème*, la deuxième à *Hiéronyme* et *Hellanicos* (deux noms et une unité d'auteur), et la troisième aux rhapsodies; au sujet de la dénomination « rhapsodies orphiques », cf. aussi Kern (*op. cit.*, fr. 60). (Dans son art. *Orphische Dichtung*, au § B, *Verlorene Gedichte*, IV-VIII, Ziegler étudie minutieusement et à fond toutes les données qu'on peut trouver sur ces trois ouvrages.) Il y a un siècle et demi, Lobeck découvrait déjà que les rhapsodies sont la principale source orphique. L'importance des attributions à faire à Eudème, à Hiéronyme-Hellanicos fut reconnue bien avant les ouvrages de Kern.

Il faudrait maintenant restituer à chacune des trois théogonies les fragments qui leur appartiennent; mais ce ne serait pas chose aisée, car la littérature théologique (les anciens ne disaient pas théogonie, mais théologie) ne doit pas être considérée comme définitivement fixée, mais au contraire comme encore en mouvement, en un temps (VIe et Ve s.) où la vie religieuse orphique comme la puissance formatrice des mythes n'étaient pas encore ankylosées (Ziegler, *loc. cit.*). Nous nous bornerons à donner un aperçu des deux théogonies les moins bien représentées par la tradition; Damascios les classe en second et en troisième lieu. La théogonie d'Eudème, la troisième d'après Damascios, a pris le nom de son auteur. C'était un disciple d'Aristote et ce dernier se réfère une fois (*Métaphysique*, Λ, VI, 1071 *b*, 26; Kern, *op. cit.*, fr. 24) à une cosmogonie; bien que le nom d'Orphée ne soit pas employé, il a sans aucun doute en vue la vision orphique (Ziegler, *loc. cit.*, 1347). Le Stagirite s'intéressait donc à la doctrine orphique de l'origine du monde; dès lors la notice tardive qu'un poème de ce genre ait été publié par un disciple mérite créance. En dehors de la donnée qu'en cette œuvre le rôle de premier principe est attribué à la Nuit, on peut difficilement identifier son contenu.

Damascios est beaucoup plus explicite sur la « théologie selon Hiéronyme et Hellanicos », qui devait sensiblement s'identifier à la « théogonie des rhapsodies », sauf en ce qui concerne le principe primordial et ses effets. La théogonie des rhapsodies a certainement mis en système les doctrines orphiques. Mais tout dépend de la date de la composition.

Nilsson (*Gesch. der gr. Rel.*, II, 408) accepte la date tardive fixée par Kern (*Orph. frag.*, 141); les rhapsodies auraient reçu leur dernière rédaction peu avant l'époque des philosophes néo-platoniciens. C'est la position exposée avec brièveté et précision par W. Jaeger (*Theology of early Greek Philosophes*, Oxford, 1947, p. 59). La composition des rhapsodies doit être postérieure à la période alexandrine, car elle imite la division en 24 chants de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* qui datent de cette période. Jaeger se demande sérieusement s'il n'est pas possible que l'âge grec classique ait connu des « théogonies orphiques ». En d'autres termes, le qualificatif « orphique » employé dans les témoignages désigne-t-il exclusivement des conventicules ésotériques orphiques? Jaeger se rallie au principe vigoureusement défendu par Linforth quelque six ans avant son ouvrage : dans l'Antiquité, la signature d'un écrit du nom d'Orphée n'avait jamais pour sens de réserver cet écrit exclusivement à ces cercles orphiques. — C'est dès lors une question résolue dans un sens opposé à l'opinion de Kern. Vu la date tardive de sa composition, ce long poème ne peut pas être considéré comme destiné à une communauté cultuelle, ni comme ayant le caractère de « livre sacré (Bible) » d'une « secte ». Vers *la fin* de l'Antiquité, une crédulité hyperconservatrice se manifesta dans certains cercles des derniers néo-platoniciens; mais dans l'Antiquité aucun intellectuel, ni aucun homme réfléchi ne tenaient les théogonies qui circulaient sous le vocable d'Orphée pour autre chose que l'œuvre privée d'un orphique. Il s'agira de dégager prudemment les antiques données orphiques, ce qui exigera de patientes recherches.

En rapprochant avec sagacité les allusions contenues dans les sources, W. Staudacher (*Die Trennung von Himmel und Erde*, Tubingue, 1942) est arrivé à reconstruire la théogonie d'Eudème (76 sq.) et celle de Hiéronyme-Hellanicos (94 sq.).

Dans la première, il retrouve les six générations de l'antique cosmogonie orphique rapportée par Platon (*Philèbe*, 66 *c;* Kern, *Orph. fragm.*, fr. 14). Dans la seconde il attribue à Hiéronyme le limon (ἰλύς) initial; avec Eisler il estime que ce Hiéronyme qui avait écrit une histoire phénicienne est un Égyptien du même nom cité par Flavius Josèphe. Ainsi le limon initial serait emprunté aux cosmogonies orientales. Dans cette narration, le ciel et la terre ne sont pas le fruit de l'union entre Phanès et sa fille Nyx, mais ils sont formés de la coquille de l'œuf cosmique. Cela correspond aux mythes très répandus de la séparation du ciel et de la terre. La théogonie des rhapsodies contient des données décisives pour la connaissance des conceptions orphiques sur l'origine du monde, des dieux et des hommes, et sur la signification essentielle de la vie humaine. On en rassemblera les traits essentiels d'après les données de Damascios et d'Athénagore, *Legatio pro christianis*, 18 (Kern, *op. cit.*, fr. 57; cf. Ziegler, *loc. cit.*). Le témoignage d'Athénagore fixe un point limite *(terminus post quem non)* pour déterminer la date de la composition du livre, à tout le moins d'une de ses formes initiales. Ziegler (1349) rejette comme insuffisamment prouvée la date que donne Kern, postérieure à la théogonie des rhapsodies.

Pour ne pas nous égarer, ni égarer le lecteur, nous résumons ici la théogonie orphique, et son développement jusqu'à l'élaboration du mythe orphique de la « faute originelle » et de la doctrine de l'origine des hommes. Nous adopterons les formules de Kern dans le résumé qu'il donne au chapitre *Orphée* de son petit livre *Die griech. Mythol. der klass. Zeit.* (Les chiffres entre parenthèses renvoient aux notes critiques qui suivront immédiatement le texte.)

Texte. — Chronos forme dans le chaos (1) *l'œuf d'argent du monde* (2) qui est emporté de-ci de-là par les vents dans tout l'infini. De cet œuf surgit le beau et brillant *Phanès, première forme de Dionysos* (3); il est à la fois homme et femme (4), et porte en lui la semence des dieux et des hommes. On lui donne plusieurs surnoms, Erikepaios et Eros (5). Comme Ève sort de la côte d'un Adam afin que d'un seul homme naisse tout le genre humain, le récit des relations de *Phanès avec sa fille Nyx* (6) fait descendre de Phanès toute la race des dieux. Ouranos et Gaia, Chronos (7) et Rhéa, Zeus et Héra, telles sont les trois étapes (8). *Zeus évince* son père *Chronos*, il avale le dieu primordial *Phanès* de telle sorte qu'il a dans son corps tout ce qui est dans le ciel, sur la terre et sous la terre (9). Les dieux olympiens vivent sous le régime de Zeus; parmi eux se trouve Perséphone, une fille de Zeus; de leur union (10) naît *le second Dionysos*. Il prend le nom de Zagreus, le grand chas-

seur (11). Il sera le héros principal du mythe orphique. Tandis que Dionysos joue avec la toupie et le cône et s'amuse avec les pommes des Hespérides en regardant dans le miroir, les Titans se précipitent subitement sur lui avec fureur, car ils voient naître en lui une nouvelle génération de dieux. Ils dévorent les membres de l'enfant et Athéna ne réussit qu'à sauver son cœur. Immédiatement la foudre de Zeus frappe les Titans et les consume.

De l'union de Zeus avec l'antique déesse thrace de la terre, Sémélé, naît le troisième Dionysos, Dionysos Lyseus, du cœur de Zagreus. Il sera le sauveur des hommes; car ceux-ci, sortis des cendres des Titans, portent en eux-mêmes des éléments dionysiaques et titanesques. C'est une faute héréditaire qui leur impose la tâche de leur vie.

Remarques. — 1. Staudacher traduirait plutôt le passage correspondant du fr. 70 de Kern : de l'éther entouré par le chaos.

2. Jaeger pense que *l'œuf du monde* parodié par Aristophane dans *Les oiseaux* est un thème authentiquement grec; une origine orientale serait très improbable; nous n'entrerons pas ici dans le détail de la discussion pour savoir si le motif de l'œuf cosmique était déjà largement répandu dans l'hellénisme d'alors (c.-à-d. non seulement dans l'orphisme). Pour mieux connaître la question de l'origine grecque du motif, il serait avantageux de ne pas se confiner dans les données reçues, mais d'utiliser les matériaux réunis par W. Staudacher, *Die Träume von Himmel und Erde*, Tübingen Diss., 1942 (cf. à ce sujet le *Religionshandbuch* de l'auteur, 856). L'œuf du monde est connu dans la théogonie de Pseudo-Épiménide et Jaeger insiste sur ce fait qui indiquerait que nous sommes dans une période *pré-orphique*. Phérécyde de Syros connaît un œuf ailé tel qu'on le rencontre dans la cosmogonie orphique; toutefois, d'après la thèse de H. Diels adoptée par Jaeger, cette image suppose la théogonie du philosophe Anaximandre qui parle d'une terre cylindrique planant librement dans l'espace. Ce thème de l'œuf est connu des mythes hindous, chinois et japonais de la séparation du ciel et de la terre (cf. Staudacher, *op. cit.*, 44; et pour l'Égypte, J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*).

3. Phanès. Le nom lui-même donne son sens. Il explique ce qu'il veut dire : « le premier paru » (ainsi Kern). Le nom « Phaéton » (Lactance; Kern, *Orph. fragm.*, fr. 73) associe le personnage à l'origine de la lumière. — Sur l'appellation Dionysos, cf. Kern, *op. cit.*, fr. 237. Ziegler a annoncé un article sur « Phanès » dans P. W.

4. Souvent attesté, cf. par ex. Platon, *Timée*, 30 CD, θῆλυς καὶ γενέτως κρατερὸς θεὸς Ἠρικεπαῖος (Kern, *op. cit.*, fr. 81). D'autres références dans Staudacher, *op. cit.*, 82, n. 10.

5. Kern parle longuement de ce nom (*Die Rel. der. Gr.*, II, 152); on trouvera facilement les sources dans Staudacher, *op. cit.*, 82, n. 9.

6. Ici nous relevons une grave lacune de la cosmogonie des rhapsodies mise en lumière par Staudacher. Il y a contradiction, en effet, à ce que Phanès, à la fois homme et femme, doive s'unir à sa fille Nyx pour engendrer le ciel et la terre. Cette inconséquence, selon notre savant auteur, trahirait une œuvre de compilation (cf. plus loin).

7. Kern (*Die Rel. der Gr.*, II, 155) a réuni les traits du mythe qui rappellent celui de Cybèle. Kern dont nous avons déjà cité l'un des tout premiers aperçus devrait employer de préférence ici le nom de Chronos, comme il l'a fait plus tard dans *Die Rel. der Gr.* (II, 155). Ce passage de la cosmogonie des rhapsodies se rapproche fortement de celle d'Hésiode. Phanès est déjà l'organisateur avant la naissance de Nyx.

8. L'aède orphique reprend la théogonie d'Hésiode. Il connaît aussi la mutilation d'Ouranos et de Chronos; Staudacher a trouvé des parallèles hourrites de ce motif (*op. cit.*, 15).

9. Traits antinaturels et répugnants dont les anciens ressentaient la monstruosité (cf. Platon, dans *Cratyle*); le mythe les excuse ou les justifie en les mettant au compte de Nyx qui donna ce conseil à Zeus, son petit-fils. La cosmogonie des rhapsodies voit en elle la détentrice de la sagesse.

10. L'histoire se répète. Phanès et sa fille se marient, de même Zeus et sa fille Perséphone (Kern, *Die Rel. der Gr.*, II, 159).

11. C'est l'étymologie des anciens lexicographes (cf. *Etym. Magn.*, p. 40, 6, 46).

Deux observations préalables.

a) Dans sa *première phase* le mythe orphique, fort compliqué, de l'origine des dieux et du monde n'a guère *de valeur pour la compréhension de la légende orphique de Dionysos*, pour autant que cette légende sert à expliquer la triste condition humaine. Phanès est le premier fruit du monde (qu'on se figure comme un œuf, formé dans le chaos par Chronos, le primordial); il entre dans la légende de Dionysos par un détour, car Phanès, principe féminin et masculin qui contient en germe tous les dieux et tous les hommes, est désigné comme la *première* forme de *Dionysos*. Le papyrus de Gourob, publié par Smyly, ne contient peut-être pas le nom de Phanès comme lecture certaine (cf. *supra*, col. 71). Dans cette version on ne parle que d'Erikepaios, mais on ne le reconnaît que plus tard, après qu'il a été identifié avec Phanès. Dès lors, on peut se demander si la tendance à *placer l'origine de Dionysos dans les temps les plus reculés* n'est pas le *fruit de spéculations philosophiques;* le type trop simpliste de Dionysos exigeait une auréole panthéiste.

b) Si nous essayons de dégager avec bienveillance le *numinosum*, c.-à-d. le sentiment religieux fondamental de la doctrine orphique à ses débuts, il faut loyalement concéder que ce « numineux » n'est acheté qu'au prix d'un nombre peu ordinaire de cruautés et de disparitions tragiques. Plus tard les orphiques placeront Dikè aux côtés de Zeus, afin de proclamer leur respect de la loi qui ordonne bien, et pour justifier simultanément une image optimiste du monde; mais on ne supprime tout de même pas l'image des crimes commis par les êtres divins, car ils sont le point de départ de cette théogonie. Dans son ensemble le mythe est un louable effort pour donner une explication du monde qui soit satisfaisante, mais il prouve en même temps que les récits mythiques sont incapables d'atteindre ce but.

Pour être à même de porter un jugement objectif, il nous faut examiner plus à fond *la date récente des sources de ce mythe du dépècement et les formes très variées* représentées dans les sources (presque tous les témoignages sont réunis par Kern, *Orph. fragm.*, 230 sq.).

Le noyau du mythe orphique, tel que nous l'avons exposé, n'est rapporté que par des témoins en majorité tardifs. Linforth (*The arts of Orpheus*, 253) nomme d'abord Diodore (qui développe longuement ce point); il reconnaît toutefois d'emblée que cette attestation tardive du mythe chez les historiens hellénistiques présuppose que le mythe est plus ancien. Le mythe du dépècement ne se trouve pour la première fois que dans un texte assez récent. C'est celui de Philodème, *De pietate* (44; Kern, *op. cit.*, fr. 36).

Son récit est conservé sur les rouleaux très endommagés d'Herculanum. Quoique la lecture en soit incertaine sur bien des points, il y est certainement question de *trois naissances de Dionysos*. La troisième eut lieu avec le concours de Rhéa, après le démembrement de Dionysos par les Titans; Philodème se réfère à Euphorion auquel le scoliaste de Lycophron, 207, se rattache également (texte dans Kern, *op. cit.*, p. 230; cf., p. 111, fr. 35). Le même scoliaste cite Callimaque comme second témoin du même mythe et l'*Etym. Magn.* en fait autant sous le mot *Zagreus*. Ce lexique prétend que Zagreus est le nom poétique de Dionysos et que sa mère est Perséphone. D'après une autre scolie de Lycophron, 355 (dans Linforth, *op. cit.*, 311; Kern ne l'a pas), *Perséphone* est la mère de Dionysos déchiré. Kern (*Die Rel. der Gr.*, I, 228) avait déjà relevé que cette filiation n'appartient pas à la légende vivante, mais à la poésie spéculative.

A la suite des textes de Kern examinons maintenant les divergences des narrations postérieures.

Diodore (III, 62, 8; Kern, *Orph. fragm.*, 34), Arnobe (*Adv. nat.*, V, 19; *ibid.*, 34), Clément d'Alexandrie (*Protreptique*, II, 18, 1; Kern, *op. cit.*, fr. 35) racontent que les Titans jetèrent les membres de Dionysos dans une chaudière et les y firent cuire; le dernier ajoute que, fixant les membres à des piques, ils les rôtirent sur le feu; aucun ne dit qu'ils les ont mangés. Plutarque (*De esu carnium*, I, 996 *c*; Kern, *op. cit.*, fr. 210, p. 231) mentionne cette « dégustation du crime » par les Titans. Firmicus Maternus (*De err. prof. rel.*, 6; *ibid.*, fr. 214) enfin raconte en détail que les membres du malheureux furent mangés; c'était pour cacher leur crime et pour s'éviter la vengeance du *tyrannus;* on lit aussi la note de réprobation : *inauditis usque in illum diem epulis*. Firmicus sait aussi qu'Athéna sauva le cœur de Dionysos, et les néo-platoniciens y font souvent allusion. Un trait légendaire inédit est propre à Firmicus. Zeus aurait fait du cœur une statue et bâti pour elle un temple. Pour apaiser le courroux de Zeus, les Crétois auraient institué une fête tous les trois ans où l'on aurait reproduit les péripéties de l'histoire. C'est ainsi qu'on y dévore la chair d'un taureau et les termes évoquent l'omophagie : *vivum laniant dentibus taurum*. Dans Firmicus il n'est pas question d'une nouvelle naissance de Dionysos, ce que Lagrange fait bien ressortir, en expliquant ce silence par la tendance évhémériste du narrateur.

Dans le chapitre consacré à Dionysos nous avons déjà effleuré cette matière et nous disions que, d'après Plutarque, Delphes possédait un tombeau de Dionysos.

Ces données sont en relation avec le crime des Titans (Plutarque, *De Iside et Osiride*, 35, 364 F-365 A), ou avec la résurrection par les thyiades de Dionysos Liknitès à Delphes (*ibid.*, 314). — La relation devient encore plus intime, puisqu'on racontait parfois qu'Apollon avait rassemblé les membres de Dionysos (cf. Olympiodore, dans Kern, *op. cit.*, fr. 209; Proclus, *ibid.*, fr. 211). C'était probablement la formule orphique des néo-platoniciens de l'époque (Linforth, *op. cit.*, 315).

Ces faits nous aident à comprendre deux attitudes fort opposées de ces témoins tardifs : les uns exposent des interprétations purement rationalistes du mythe, ainsi Diodore veut que ce soit la représentation allégorique du traitement des ceps par les vignerons (Jeanmaire édifie sur cette base sa propre explication); d'autres, les néo-platoniciens, alignent des interprétations spéculatives, théologiques, éthiques, jointes à la mystique des nombres.

Linforth donne un aperçu de ces tendances (320-324). Le même savant rend aussi attentif au fait que ces interprétations allégoriques des premiers néo-platoniciens ont pu aussi passer dans les poèmes orphiques qui n'avaient encore aucune forme définitive. Vinrent ensuite d'autres néo-platoniciens qui virent dans ces poèmes l'expression de la plus ancienne sagesse, celle de Platon ou d'avant Platon, et reportèrent au temps de ce philosophe la composition de ces poèmes.

Nous comprenons pourquoi, après avoir soigneusement passé en revue tous les textes qui se rapportent au démembrement de Dionysos, Linforth conclut ainsi : *In either case it cannot have founded upon the myth any doctrine of profound human significance* (*op. cit.*, 217). Linforth croit pouvoir conclure légitimement qu'il n'y a pas à mettre en doute la présence de l'histoire du dépècement de Dionysos dans le mythe orphique et les *teletai*, mais : *that it was the very core and center of orphic doctrine and that the world saw in it the essential and peculiar possession of an organized religion or of a recognised school of thought... is the assertion of modern scholars* (*ibid.*, 356).

Cette conclusion serait à vérifier. Alister Cameron (dans *Am. Journ. of Arch.*, XLVI, 1942, p. 455-460) reproche à Linforth de ne pas mettre des passages importants dans leur vrai contexte.

Il s'agit surtout du témoignage de Plutarque (*De esu carnium*, p. 335 sq.; Kern, *Orph. fragm.*, fr. 210) et de celui de Platon (*Ménon*, 81 BC; Kern ne l'a pas). Platon cite un fragment de Pindare sur « l'ancienne faute » et renvoie en même temps à la doctrine d'hommes et de femmes qui ont marché dans les chemins de la sainte tradition. Mais la suite n'est pas claire; en effet, les orphiques ne connaissaient qu' « un péché de la communauté », qui pourrait être une culpabilité personnelle, puisque selon la doctrine de Platon les âmes individuelles ont péché dans leur vie antérieure. Ce fragment a déjà fait l'objet de toute une littérature. Kern ne l'a pas inséré dans les *Orph. fragm.*, mais il le cite dans *Religion der Gr.* (II, 161 [1]) et le considère comme inspiré par l'orphisme. Linforth fait remarquer que l'allusion de Platon dans *Ménon* est fort générale, et il hésite à voir derrière le fragment de Pindare un mythe orphique du dépècement de Dionysos. On y parle d'une « ancienne faute » et de Perséphone qui accepte une « pénitence » pour cette faute; mais c'est une *pure conjecture* de dire *que la faute fut commise contre Dionysos*, fils de Perséphone, et qu'*elle consistait en un assassinat par les Titans*.

Cette explication fut proposée par H. J. Rose (*A study of Pindar*, fragment 133, dans le *Festschrift G. Murray* [*Greek poetrie and life*], Oxford, 1936, p. 79-96). Linforth concède que la proposition de Rose jouit d'une grande probabilité; mais il se demande si les auditeurs de Pindare pouvaient saisir une si lointaine allusion. Il s'étonne que Pindare ne fasse que cette unique allusion à ce mythe et qu'il n'en soit plus question dans les siècles suivants.

Dans la *Harv. Theol. Rev.* (XXXVI, 1943, *The grief of Persephone*, 247-250), Rose défend son hypothèse contre Linforth. Il avoue qu'elle présuppose que l'attestation tardive du mythe de Zagreus (dont le nom du moins est connu d'Eschyle) est due au hasard. Mais l'énigmatique allusion à une faute très ancienne n'a pas d'autre arrière-plan que le mythe de Zagreus. En effet aucun mythe ne souffle mot d'une faute commise contre Perséphone (rien de semblable à l'éraflure infligée par Diomède à Aphrodite dans l'*Iliade*), et on n'a pas à envisager cette seconde explication aussi longtemps qu'on peut défendre la première. Dès lors, il semble que le mythe de Zagreus ait circulé sous le manteau, dans un récit littéraire disparu. Pindare connut donc ce mythe composé par un auteur plus ancien et le mythe portait le nom de Zagreus, le dieu assassiné. Puisque l'idée d'une faute originelle fut connue dès les anciens temps de l'hellénisme, on peut dire que le mythe du dépècement fut, dès le début, soit la présentation imagée de cette idée, soit le récit auquel on infusa très tôt une interprétation théologique. Pindare n'aurait pas fait une simple allusion ambiguë mais il ferait comprendre dans *Odes*, II, 85 que ses vers ont besoin d'un interprète. Si le mythe de Zagreus existait réellement, on ne voit pas pourquoi Pindare n'aurait pas pu s'en servir, surtout s'il s'adressait à un public connaissant la légende. Le vers lui-même (c'est le premier du fragment) prouve assez qu'il l'a réellement utilisé.

Laissons les savants en discuter entre eux; nous n'avons pas le loisir de les suivre, mais nous pouvons en tirer une leçon : *scire prudenter dubitare*. Beaucoup de savants ont adopté cette attitude, spécialement Dodds.

Laissant de côté ces discussions, revenons à la doctrine orphique *de l'origine de l'homme* avec les questions qui en découlent : la signification de l'homme, de sa vie et de son au-delà. L'âme est reléguée dans le corps comme dans un *tombeau*.

Sôma-sêma est un axiome orphique, selon Kern qui renvoie au fr. 8 (Platon, *Cratyle*, 400 *c*); puis au fr. 7 (*Phédon*, 62 *b*) où, alléguant les doctrines secrètes, la vie humaine est décrite comme une détention; et enfin à l'écho de ces deux textes chez les néo-platoniciens. En réalité Platon n'attribue aux orphiques (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα) que l'étymologie de σωμα, déduite de σῴξειν.

Par-dessus tout, l'âme est *immortelle*. C'est la présupposition naturelle sur laquelle s'appuie l'espérance orphique du bonheur dans l'au-delà; le mot lui-même, en grec ἀθάνατος, est un terme orphique pour qualifier l'âme, comme le disent Vettius Valens (*Anth.*, IX; Kern, *Orph. fragm.*, fr. 228 *c* et *d*) et Proclus qui, dans son Commentaire à la *République* de Platon (II, 339, Kroll, éd. de Berlin), attribue les vers en question à Orphée (Kern, *op. cit.*, fr. 223, 7).

Les orphiques professaient que, dans l'autre monde,

il y avait la récompense et la punition, l'éternelle coupe enchanteresse pour les bons, le bourbier pour les mauvais. Les textes les plus nets sont dans Platon (*République*, II, 363 *c d*, Kern, *op. cit.*, fr. 4; et *Phédon*, 69 *c*, *ibid.*, fr. 5). Wilamowitz ne craint pas de nier tout rapport entre ces passages de Platon et l'orphisme. Platon, de fait, ne cite que Musée et son fils qui n'est pas nommé et qui pourrait être Orphée; l'image de l'ivresse éternelle attribuée par Platon à l'orphisme est aussi employée par Plutarque. Quant au « bourbier », βόρβορος, Platon se réfère aux initiateurs et cite ensuite le mot célèbre : « Nombreux sont les porteurs du narthex et rares sont les bacchants. » Il faut savoir que c'est le néo-platonicien Olympiodore qui affirme l'origine orphique de ce texte dans son commentaire.

Afin de compléter la représentation de l'autre monde, on pourra recourir encore aux guides (passeports) des morts de la Crète et de la Basse Italie.

Bien que fragmentaire et ne faisant pas partie de ces guides souterrains, il est intéressant de connaître le papyrus 44 de Berlin du Ier s. av. J.-C. (Kern, *op. cit.*, fr. 48); il a trait à la doctrine orphique de l'au-delà. Pour découvrir le rapport entre le κάθοδος de Coré et la légende éleusinienne, on lira Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, appendice II, c. IV [sur l'image de Coré chez les orphiques], 134 sq.), ainsi que Nilsson (*Gesch. der gr. Rel.*, II, 232 sq.). Ce papyrus présente la légende de Déméter d'une façon beaucoup plus grossière que l'hymne homérique; l'aspect sexuel (l'épisode de Baubô) y est plus accentué. Guthrie (*loc. cit.*) y voit des rapports avec les anciens mythes de l'Asie Mineure.

Le terrible séjour dans le bourbier de l'au-delà n'est pas sans issue et l'orphisme offre sa doctrine de *la transmigration des âmes*.

Il est étonnant que Kern mette de côté le témoignage de Pindare, pour lui préférer celui de Platon (*Phédon*, 70 *c*; *op. cit.*, fr. 6), parce que Olympiodore affirme que cette idée est orphique et pythagoricienne. Proclus (III, 296, 7; *ibid.*, fr. 229) emploie le *terminus technicus*, le *circuit des naissances*, κύκλος γενέσεως. Simplicius (dans Aristote, *De caelo*, II, 1, 284 *a*, 14; *ibid.*, fr. 230) a un mot analogue : la *roue du sort* et de la naissance, τροχὸς εἱμαρμένης καὶ γενέσεως. Proclus parle explicitement du passage de l'âme dans les animaux (Kern, *op. cit.*, fr. 224 *b*). Dans les trois cas Proclus et Simplicius en appellent à des vers orphiques.

Dans une œuvre posthume sur l'épître de S. Jacques (dans *ZNTlW*, XLIII, 1950-1951, p. 110), G. Kittel ne croit plus que le τροχὸς τῆς γενέσεως (Jac., III, 6) soit un argument prouvant la composition hellénistique de l'épître; au contraire N. Mc Nicoll (*India and the New Testament*, dans *Expository Times*, LV, 1943-1944, p. 50-52) estime que ce passage prouve l'expansion d'idées hindoues. Vue d'ensemble de la question dans R. T. Murphy, *Orphism and the N. T.* (dans *The Cath. Bibl. Quart.*, VIII, 1946, p. 36-51).

Nous avons vu qu'il est possible d'obtenir quelques données certaines sur les points suivants : l'évolution historique de l'orphisme et les coutumes, celles-ci étant mieux connues que celle-là. Mais cela n'est vrai *que pour les grandes lignes*. La question centrale est de savoir si les doctrines ou coutumes sont *orphiques*, *dionysiaques* ou *pythagoriciennes*. La théologie catholique est intéressée aux idées qui, *comme telles*, étaient répandues dans le monde où le christianisme naquit et se développa. Peu lui importe qu'une doctrine soit attribuée à tel mouvement ou à tel autre. En effet, le langage sommaire et trop général des anciens auteurs rend difficile la distinction entre les éléments orphiques et ceux qui lui sont apparentés, surtout lorsqu'il s'agit des vues pythagoriciennes.

Mais la théologie n'est pas indifférente à la question chronologique, à la date assignée à ces considérations orphiques. Qu'il s'agisse d'un point doctrinal ou d'une expression importante (par ex. renaissance), l'influence de l'orphisme sur les auteurs néo-testamentaires et sur les écrivains chrétiens postérieurs ne peut être admise que s'il est dûment constaté et prouvé que l'orphisme contenait ces doctrines ou expressions *à l'époque préchrétienne*. (Dans cette recherche, cf. le bon ouvrage de H. Dey, Παλιγγενεσία, Münster, 1937.)

Conclusions et exigences. — La question des origines doit être posée pour chaque thème séparément et étudiée jusque dans les formes concrètes de ses manifestations. On peut, comme exemple, rappeler l'expression : « un chevreau dans le lait » des lamelles d'or (guides souterrains). Le thème le plus important est celui de *la transmigration des âmes*. L'idée de la métempsychose paraît très ancienne, puisqu'elle se trouve déjà dans les tribus blanches de l'Afrique (cf. Wölfel, *Religion der vorindogermanischen Völker Europas*). D'après Cumont (*Lux perpetua*, 196), les pythagoriciens auraient tiré cette idée des pensées hindoues et ils en auraient été les premiers adeptes parmi les Grecs. Toutefois, on peut en douter, car ces représentations ne sont pas liées à des noms précis, ni à des groupements déterminés portant ces noms, mais elles circulent librement. Lagrange (dans *Rev. bibl.*, XLV, 1936, p. 481-511) a souligné l'intérêt qu'il y avait, pour juger de l'influence de la métempsychose, à comparer les différentes versions de la vie de Pythagore. Celle de Diogène Laërce ignore la métempsychose (504). Les derniers néo-platoniciens, Porphyre (232-304) et Jamblique (IVe s.), lancent une contre-offensive. On y voit clairement l'intention de trouver en Pythagore un pendant au Christ. Porphyre lui attribue à nouveau la doctrine de la transmigration des âmes et du retour éternel (Lagrange, *loc. cit.*, 506 sq.); Jamblique lui accorde la préexistence et enrichit sa biographie de nombreux traits tirés de la vie du Seigneur.

Voir également la bibliographie des travaux dans Prümm, *Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, LXXVIII, 1955, fasc. 4, p. 1-40.

V. Les mystères grecs de moindre importance. — 1° *Samothrace.* — Les notices littéraires sur les mystères des cabires de Samothrace sont extrêmement rares et pour la Grèce ancienne se limitent au témoignage d'Hérodote (*Hist.*, II, 51; Turchi, n. 156), qui ne donne d'ailleurs aucune indication ni sur le rituel, ni sur la croyance qui l'accompagnait. Ce n'est qu'à la fin de la République et sous l'Empire que de nouvelles précisions sont fournies. Plusieurs catégories d'auteurs ont transmis des traditions : d'anciens géographes, comme Strabon (*Géogr.*, X, III, 21; Turchi, n. 160), ou Pausanias, qui nous parle des cabires (il est vrai, au point de vue thébain; *Gr. descr.*, IX, XXV, 2; Turchi, n. 161); des grammairiens, par ex. Varron, qui joint à des traditions précieuses sur l'ancien nom des cabires (les μεγάλοι θεοί) l'interprétation qu'en donnèrent les Romains, en les appelant « pénates » (textes dans Turchi, n. 158, 165); des historiens, comme Diodore de Sicile et Denis d'Halicarnasse, dans leurs récits légendaires sur l'époque archaïque (textes dans Turchi, n. 166, 167); les apologètes chrétiens; en tête doit être mentionné ici Clément d'Alexandrie : il trouve confirmée l'appréciation générale qu'il n'y a dans les mystères que meurtres et ensevelissements (φόνοι καὶ τάφοι; *Protrept.*, II, XIX, 2; Turchi, n. 173) (de Clément est entièrement dépendant Firmicus Maternus, *De errore*, 11; Turchi, n. 177); enfin des scoliastes et d'autres témoins du même genre, qui apportent des renseignements épars et peu nombreux (les inscriptions qui en parlent sont extrêmement rares). Les sources sembleraient donc d'une pauvreté désespérante, si les fouilles ne venaient pas les compléter.

Les fouilles (en deux étapes : celles des Autrichiens, il y a un demi-siècle; et celles des Américains, encore en cours) ont montré que d'anciens autels avaient été

incorporés dans la nouvelle construction hellénistique de la première enceinte (entre les années 330 et 310). Les restes des sacrifices se superposaient jusqu'au sol vierge; ils remontent à la moitié du VII^e s. av. J.-C. Nous énumérons les ouvrages les plus instructifs : le compte rendu illustré du fouilleur de New-York K. Lehmann (*Illustr. Lond. News*, 5823, 1950, p. 867-869; résumé dans *Amer. Journ. of Arch.* [= *A.J.A.*], XXIII, 1951, p. 170-171), l'important 4^e rapport préliminaire (*Hesperia*, XX, 1951, p. 1-30). Ce dernier travail donne un résumé de toute l'histoire des bâtiments et des données concernant la déesse titulaire, une Mère du rocher du type de Cybèle, gravée dans la pierre. Son image assise se voit sur les monnaies, elle est flanquée de deux lions. — Les murs d'enceinte cyclopéens du sanctuaire cultuel pré-grec sont en partie dégagés. Au VII^e s., les Grecs construisirent d'abord un lieu de culte ouvert qui encerclait les plus anciens rochers sacrés de la déesse et l'autel du sacrifice. Vers le milieu du siècle dernier, les fouilleurs autrichiens croyaient à l'existence d'un prétendu temple ancien restauré par les Grecs au IV^e s., mais leur supposition est erronée. La découverte-surprise fut celle d'un second rocher sacré, une Prothysis, d'où les libations se déversaient dans un canal. Au VII^e s., on assiste à un premier apogée du culte suivi d'une chute au VI^e s.; au V^e s., une nouvelle salle d'initiation, l'Anactoron, fut inaugurée. La frise récemment découverte représentant des danseuses avec *kalathos* est interprétée par Ch. Picard (dans *Rev. archéol.*, XXXVI, 1950, p. 157-159) comme la danse cultuelle autour de l'autel de la terrasse triangulaire de Samothrace. Un rite spécial de Samothrace est la *thronosis* que A. D. Nock (*A cabiric rite*, dans *A.J.A.*, 1941, p. 577-581. M. 17, 394) a essayé d'interpréter par l'*Euthydème* de Platon (277 *d*).

Les cabires. Depuis l'époque hellénistique au plus tard, les cabires ont été les divinités cultuelles de Samothrace. Elles sont actuellement très étudiées. Il est intéressant de comparer deux auteurs en lisant l'opinion du premier sur le second (*L'Ant. class.*, XX, 1951, p. 244-246). Le premier, Jacques Moreau, est un partisan de l'école folklorique; le travail du second, B. Hemberg (*Die Kabiren*, Upsala, 1950), se fonde uniquement sur les données historiques. Pour Hemberg, les cabires sont les enfants des dieux; morts trop jeunes, ils n'eurent pas l'honneur du culte des héros. Le nom est importé de l'Asie Mineure après l'époque mycénienne et se superpose au nom indigène, que ce soit un nom commun (μεγάλοι θεοί) ou un nom local (Samothrace). Le recenseur au contraire n'accepte pas qu'on fasse si peu de cas du nom cabires; se rappelant un mot sumérien, *tibira*, il y découvre le sens de « artisan des métaux », et il fournirait une nouvelle clé pour comprendre ces personnalités divines énigmatiques.

K. Kerényi a suscité un grand intérêt pour ces questions par ses divers traités, tels ses *Mysterien der Kabiren. Einleitendes zum Studium antiker Mysterien* (dans *Eranos-Jahrbuch*, II, 1944 [éd. 1945], p. 11-53). Dans la recension de trois ouvrages de Kerényi, Festugière (dans la *Rev. des études gr.*, LVIII, 1945, p. 306-309) admet les connexions que Kerényi établit entre Hermès ithyphallique et les cabires. Plus détaillée et plus profitable est la recension de Ch. Picard sur le recueil de Kerényi, *Die Geburt der Helena* (cf. c. 1). Le rapprochement des cabires avec une déesse du type de Cybèle parle en faveur d'autres associations faites par F. Vian, *Les* Κάβειροι *de Cyzique et la Grande Mère des dieux* (dans *Rev. archéol.*, 1951, p. 25). Samothrace pourrait être dans le même cas, et Vian pense que les cabires sont « des génies de passage associés à la formation des Couroi ».

2° *Les cabires thébains.* — La publication de P. Wolters-G. Bruns (cf. *Handbuch*, 221) provoqua bien des réactions. Ainsi M. Pallotino (*Il santuario dei Cabiri presso Tebe*, dans *Le Arti*, IV, 1942, p. 278-279). Ch. Picard (*La grande peinture de l'hypogée funéraire dit du viale Manzoni à Rome et les tentations d'Ulysse*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1945, p. 26-51, 54-56) se sert des vases thébains à figures noires de cabires pour illustrer la croyance tardive en un Ulysse protecteur contre les menaces magiques.

3° *A Andanie.* — Il existe une parenté entre Andanie et un motif orphique (cf. *L'orphisme*, *supra*, col. 65). Qu'il suffise de nommer G. Daux, *Note sur le règlement des mystères d'Andanie* (dans *Rev. de philol.*, 1942, p. 58-62).

V. LA GRANDE MÈRE ET ATTIS. — I. Les antécédents du culte. Les cultes de Sabazios et d'Ephesia et leurs rapports avec les mystères. II. Sens probable du culte des divinités phrygiennes et des deux éléments principaux du rite. III. Le mythe. IV. La diffusion du culte : 1° Les indices d'une ancienne forme grecque des mystères de la Grande Mère; 2° L'introduction du culte à Rome. V. Le culte public au temps des empereurs à Rome et dans l'Ouest. La semaine des festivités d'après l'ordonnance cultuelle de Claude. VI. Les sources et la signification des rites joyeux du culte public. VII. La portée morale du culte de la *Magna Mater* et de celui de Attis. L'inscription trouvée dans le sanctuaire d'Agdestis à Philadelphie en Lydie. VIII. La réforme du culte d'Attis par Antonin le Pieux, selon Lambrechts, et les incertitudes sur l'eschatologie dans ce culte. IX. Le taurobole. X. Le culte, forme primitive d'une religion devenue ensuite panthéiste.

Le culte des divinités de la végétation et les mystères qui s'y greffaient n'ont pas encore révélé tous leurs secrets. On peut dire que la *Magna Mater* et Attis comportent plus de points obscurs que les autres cultes du même genre. C'est une conséquence des multiples variantes du mythe, bien plus nombreuses que pour Isis et surtout Déméter. Tandis que le culte public en est assez bien connu par les documents, les détails et les points particuliers nous échappent en grande partie. Les difficultés se multiplient dans l'étude des mystères; car si nous devons nous méfier d'interprétations tardives et sujettes à caution d'auteurs païens néo-platoniciens, il faut se contenter de quelques allusions d'auteurs chrétiens qui parlent des célébrations des mystères; encore leurs renseignements ne sont-ils d'aucune utilité pour dater la formation de ces mystères. Autrefois déjà certains auteurs, parmi lesquels on doit nommer Lagrange, mettaient en garde contre la tendance à trop reculer cette date; mise en garde récemment renouvelée avec énergie par M. Van Doren (*L'évolution des mystères phrygiens à Rome*, dans *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, p. 79-88). Les vagues espérances suscitées par les mystères et par les tauroboles propres au culte de la *Magna Mater* peuvent suggérer l'idée d'une mort mystique et d'une régénération par leur représentation liturgique. De là il n'y a qu'un pas à franchir pour établir un maladroit parallèle avec le christianisme; parfois même on sera tenté, au mépris de l'histoire, de placer le christianisme dans la ligne ou au terme de cette évolution. Les données dont nous disposons offrent deux éléments distincts : les formes du culte public et celles des célébrations des mystères. Le fâcheux et fréquent mélange de ces aspects exige une vue d'ensemble préliminaire de toutes les données essentielles.

I. Les antécédents du culte. Les cultes de Sabazios et d'Ephesia et leurs rapports avec les

MYSTÈRES. — La diffusion du culte de la *Magna Mater* en Asie est décrite d'une manière impressionnante par H. Graillot (*Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912). Sitôt que l'auteur découvre dans le Proche-Orient un culte comprenant un aspect de maternité, il y voit sans hésitation le culte de la *Magna Mater*. La méthode peut se justifier dans la mesure seulement où il est permis d'affirmer que tous ces cultes sont issus d'une même conception primordiale. Ainsi les innombrables divinités qui se sont formées durant les siècles peuvent se ramener à quelques types peu nombreux. Mais ce type commun se diversifie rapidement et, dès le second millénaire au plus tard, les formes indépendantes sont si précises qu'il n'est plus permis de les déclarer sans restriction toutes égales et semblables. Ces formes se mélangent entre elles et chacune d'elles est sujette à de continuelles transformations.

Dans son ouvrage, *Geschichte des Altertums* (I, 3e éd., Berlin, 1913, p. 712 sq.), E. Meyer pensait avoir trouvé les prototypes de Cybèle et d'Attis dans le couple divin qui conduit les deux processions des représentations rupestres de Yazilikaya. On peut encore garder quelque chose de cette hypothèse. Pourtant, la déesse n'est pas une divinité chthonienne comme Cybèle. C'est la déesse hourrite Hepet qui fut assimilée à une divinité solaire très complexe dont l'origine est une divinité protohittite, la « déesse Soleil d'Arinna ». Celle-ci ouvre la voie à la *Magna Mater*. L'autre personnage est Teshoub, dieu hourrite de l'orage, dont le nom hittite est peut-être Hamani. Les fleurs que les divinités s'offrent mutuellement évoquent la fête du printemps qui fut d'une grande importance dans la religion hittite (cf. L. Delaporte, art. HITTITES, dans *D. B. S.*, IV, 32-116, surtout 66 sq.). Toutefois on a récemment constaté que des emplacements de tombeaux existaient à proximité du groupe et les scènes cultuelles représentées pourraient avoir avec eux quelque rapport. En tout cas la rencontre des dieux semble insinuer un *hiéros gamos*.

Un syncrétisme très prononcé dominait la religion hittite en tant que « religion d'empire ». Les Hittites de race indo-européenne ne purent garder intactes leurs doctrines religieuses; les conceptions traditionnelles des Phrygiens sur les divinités furent aussi contaminées par celles de leur nouvel habitat, la Cappadoce. Il n'est pas encore possible de déterminer clairement la date de la première invasion des Phrygiens; toutefois on peut la faire remonter très haut dans le second millénaire. Le couple Cybèle-Attis, tel qu'il apparaît plus tard à l'époque historique, a dû certainement se développer durant cette période obscure et inexplorée qui présida à la formation de l'État phrygien. La religion que les Phrygiens importèrent (probablement de la Thrace) ajouta un élément nouveau dans le mélange religieux qui se préparait, mais il est bien difficile de délimiter cet apport. Les Phrygiens sauvegardèrent en effet la représentation de Dionysos, leur dieu local de la végétation, et fondèrent même dans le Proche-Orient un nouveau centre pour son culte. Ce lieu sacré eut probablement sur la Grèce un rayonnement et une influence aussi considérables que la Thrace, son pays d'origine. Plusieurs thèmes courants de l'histoire des religions peuvent être appliqués à telle ou telle divinité sans qu'il soit possible de discerner s'il s'agit de Dionysos ou d'Attis. Nous en avons un exemple dans l'indication de Plutarque disant que les Phrygiens (et les Thraces) connaîtraient un dieu qui dort en hiver et se réveille au printemps (*De Is. et Os.*, 69; comm. dans H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903, p. 26; cf. également Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, II, Prague, 1941, p. 42, trad. allemande).

L'autonomie de Sabazios est particulièrement incertaine. Plusieurs auteurs l'associent sans hésiter à Dionysos, d'autres au contraire à Attis. La seconde hypothèse s'appuie sur les déclarations de Démosthène dans son discours pour la Couronne; il y parle contre son adversaire Eschine qui prit part aux mystères propagés par sa mère. Démosthène met dans la bouche de cet adversaire des acclamations liturgiques où les deux noms sont reconnaissables, bien que celui de Sabazios ne soit guère que suggéré : εὐοῖ σαβοῖ... ὑῆς ἄττης ἄττης ὑῆς (*De cor.*, 260; Turchi, *Fontes hist. myst.* [= Turchi], n. 14).

La synthèse du culte de la *Magna Mater* et d'Attis est présentée par Hepding comme la fusion d'éléments thraco-phrygiens avec d'autres éléments indigènes de l'Asie Mineure; vue d'ensemble ingénieuse mais sujette à caution. Son opinion présuppose que l'idée de la survie de l'homme fut apportée par les Phrygiens en Asie Mineure (213 sq.), et elle s'appuie sur E. Rohde qui prétend à tort (dans *Psyché*) que, dans l'Antiquité, le culte thrace de Dionysos fut à l'origine de la croyance en l'immortalité. On doit au contraire affirmer que tout culte de la végétation bien développé constitue pour le moins une occasion de suggérer des espérances portant sur l'au-delà. Les idées sur l'au-delà, nées dans les mythes de l'Ancien Orient, jouissaient d'une grande vogue en Asie Mineure. Ces mythes connaissaient un monde inférieur, l'habitation des morts (cf. l'épopée de Gilgamesh, la descente de Inanna aux enfers en sumérien, ou la descente d'Ishtar aux enfers en accadien). Il y a aussi, d'origine vraisemblablement protohittite, le mythe de Télépinou, le dieu qui dort pendant l'hiver.

W.M. Ramsay (art. *Phrygians*, dans *Enc. of Rel. and Ethics*, IX [900-911], 901) a tenté une reconstitution de la religion phrygienne. Ayant fait des recherches archéologiques à Antioche de Pisidie, il prit comme figure centrale le dieu local qu'il y trouva, c'est-à-dire Mén Askaïnos. L'idée fondamentale du culte phrygien serait, d'après lui, la répétition du *hiéros gamos* accompli par le couple divin considéré comme suprême dominateur. De ces données précaires, le savant déduit immédiatement la présence de deux degrés d'initiation dans le culte pratiqué en Anatolie, par similitude avec ceux d'Éleusis, où ils sont effectivement attestés (cf. *ibid.*, § 6, *Two stages in the mystic initiation*). La mère d'Eschine, au dire de Démosthène, pratiquait le rite des mystères de Sabazios; le myste était enduit de son, tandis qu'on prononçait la maxime : ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον (cf. le texte déjà cité, *De cor.*, 259). Ce texte démontrerait que le but primordial des célébrations secrètes en Anatolie était de choisir entre le bien et le mal (cf. Ramsay, *loc. cit.*, § 7, *The choice between good and evil*). Mais cette maxime, entendue dans le sens d'une conversion morale, n'est en réalité qu'un dicton grec relatif au mariage; on ne peut pas arbitrairement lui attribuer une signification morale. Cette savante construction part donc d'une base vraiment trop incertaine. C'est plutôt une idéalisation des mystères de Sabazios. Sans preuves suffisantes, elle dépasse les conclusions de la critique et les étend sans aucune exception à tous les mystères de l'Anatolie.

Les vrais mystères de la *Magna Mater* n'existent pas dans le Proche-Orient avant le christianisme. Dans l'état actuel des recherches, on n'en peut dire davantage, ni invoquer l'inscription honorifique de Pessinonte datant du IIe s. ap. J.-C. Elle est due à un collège dont les membres s'intitulent Ἀτταβοσκοί (bergers d'Attis) qui l'ont érigée pour le grand prêtre Tiberius Attis (Turchi, n. 278). Rien ne prouve que ce collège était une communauté pour la célébration de vrais mystères (l'association cultuelle de Philadelphie

connue au IIe s. av. J.-C. pose le même problème et sera étudiée plus loin, VII, col. 105). Les proliférations locales du culte type de la *Mètèr* produisirent, il est vrai, des cultes à mystères qui ont fleuri par-ci par-là en Asie Mineure. Leurs noms sont purement locaux et leur expansion est très limitée. Dès lors leur importance pour l'ensemble du monde hellénistique n'est pas grande. Toutefois un bref exposé montrera leur intérêt.

Ch. Picard a étudié les cultes de Claros et d'Éphèse. A Claros il s'agit d'un oracle qui devint l'objet d'un culte secret. Les indications qui concernent cet oracle parlent d'un ἐμβατεύειν, c.-à-d. entrée dans le sanctuaire des mystères. C'était, à première vue, la solution de la difficulté de l'épître de S. Paul aux Colossiens (II, 18); car l'énigmatique ἐμβατεύων causait bien des ennuis à la science néo-testamentaire. La maîtresse de la nature reçut en grec le nom d'Artémis qui exprime exactement la caractéristique de l'ancienne divinité autochtone, mais il lui manque l'aspect de la maternité. Le culte conserva vivantes les traces de cette parenté avec la *Magna Mater*. C'est attesté par les ex-voto que Hogarth avait découverts, il y a cent ans déjà lors des fouilles de l'Artémision; l'un d'eux mentionnait une authentique *Courotrophe*. Mieux encore, sur les versants des montagnes entourant Éphèse, les Autrichiens découvrirent un grand nombre de représentations des deux compagnons Cybèle-Attis et de la triade Cybèle-Zeus-Attis. Ce sont pour le moment les plus anciennes représentations que nous ayons du couple; des pèlerins autochtones mais non grecs les auront probablement apportées, lorsqu'ils visitaient le temple d'Éphèse. Ils se faisaient modeler une déesse selon leurs conceptions. La célébration du culte d'Ephesia et surtout l'organisation de son collège de prêtres portent nettement une empreinte asiatique. Picard a confirmé ce fait, connu depuis longtemps (art. *Ephesia von Anatolien*, dans *Eranos-Jahrbuch*, éd. de Zürich, 1939, p. 59-90.) Il y apporte de nouveaux détails; mais il les avait déjà publiés, du moins en partie, dans son ouvrage *Éphèse et Claros* (Paris, 1922). Ephesia était intimement liée à Dionysos ainsi qu'à d'autres figures mythologiques qui pénétrèrent à Éphèse à la suite de Dionysos. A ce groupe appartiennent les Courètes, « les initiés gardiens du berceau *(liknon)* de Dionysos » (Picard). Ils étaient également en rapport avec les mystères d'Artémis qui se célébraient sur le Solmissos, un autre site de l'Asie Mineure (Picard, *Eph. von Anat., loc. cit.*, 84 sq.). A l'occasion des célébrations des mystères, ils exécutaient une danse guerrière que Picard compare aux danses effrénées des prêtres de Cybèle, les galles.

Le seul fait que le couple divin, autour duquel était organisé le culte éphésien, avait nom Dionysos et Artémis laisse entendre que nous avons affaire à un rituel portant une forte empreinte grecque. Les célébrations secrètes d'Éphèse ne s'étendirent pas hors de cette ville, bien que le type cultuel d'Ephesia ait pénétré jusqu'à l'Ouest (on sait que la multiplicité des seins est dérivée d'une certaine forme de vêtement cultuel). Même le culte d'Éphèse n'est pas principalement caractérisé par les célébrations secrètes qui dans l'ensemble paraissent n'avoir joué qu'un rôle assez secondaire. Les sources de la basse Antiquité et surtout les sources néo-platoniciennes attribuent à la déesse Mère un caractère d'universalité; Graillot a constaté que l'Asie Mineure, la propre patrie de la déesse, ignorait ce caractère. On lui donnait régulièrement des surnoms qui l'individualisaient. Ces surnoms évoquaient soit les villes qui possédaient le sanctuaire (selon la coutume orientale), soit les montagnes avec lesquelles elle avait un certain rapport. Il y avait ainsi la Mère Dindymène, la Mère Idéenne, la Mère des Bérécynthes (O. Kern, *Die Rel. der Gr.*, I, 132). Le nom de Cybèle présuppose une montagne du nom de Cybe. La Cybèle Idéenne fut rapidement insérée dans la légende grecque et rattachée à Zeus.

La déesse avait son principal lieu de culte à Pessinonte. C'était un temple-cité et le Proche-Orient nous offre plusieurs exemples de cette singulière institution; l'Artémision d'Éphèse appartenait à cette catégorie et il jouissait de droits très étendus; l'excessif *droit d'asile* fut sérieusement réduit par les Romains. La comparaison des noms du grand prêtre est instructive. A Éphèse il s'appelle Megabyzos et la seconde partie du nom est iranienne; à Pessinonte il porte le nom d'Attis, parèdre de la déesse. Le détenteur du second emploi hiérarchique se nommait Battakes. Le nom du grand prêtre est identique à celui du héros du culte; d'où la conclusion que le thème de la mutilation existait dans le culte avant d'être introduit dans le mythe. Les détenteurs des deux charges sacerdotales suprêmes étaient contraints par la loi à l'auto-mutilation (et les galles qui formaient la multitude des simples serviteurs du culte étaient soumis à la même loi). Nilsson remarque judicieusement que les princes galates qui firent la conquête du pays et formèrent ensuite le haut sacerdoce du culte à Pessinonte se seraient difficilement pliés aux exigences de la loi de la castration.

Le testament d'Amyntas mit fin à l'État galate. Les Romains devinrent ainsi les maîtres du temple de Pessinonte qu'ils administrèrent, et malgré tous leurs égards, l'autonomie du grand prêtre fut largement réduite. Dès l'an 180 av. J.-C. Pessinonte était d'ailleurs tombée sous la domination des Attalides de Pergame et la diffusion du culte vers l'Ouest devenait possible. Avant d'aborder le chapitre de l'expansion du culte hors de l'Asie, il est utile de connaître les multiples versions du mythe.

II. Sens probable du culte des divinités phrygiennes et des deux éléments principaux du rite. — L'idée de Mère est si simple et si fréquente dans l'histoire des religions que sa signification générale ne pose pas de problèmes spéciaux. Chaque peuple particulier différenciera toutefois la représentation de ce principe universel; ou plus exactement, les hommes se forgeront une conception de la force vitale de la déesse d'après les conditions de vie imposées par chaque contrée. En Attique, la déesse de la culture des céréales, Déméter, est une expression de cette conception. Par contre les hauteurs d'Anatolie et ses coteaux exigeaient et rendaient facile l'élevage du bétail. La déesse Mère y devient en premier lieu la maîtresse des montagnes, tandis que son parèdre Attis est un berger. Le nom d'Attis auquel on ajoute souvent comme épithète Papas (et en un mot Attepapas) pose un problème d'interprétation. Peut-on déduire de cette donnée qu'Attis avait à l'origine l'importance d'un dieu suprême? E. Meyer (*op. cit.*, 712) l'égale même à Zeus. La réponse serait affirmative, s'il était possible d'admettre, avec l'auteur cité, qu'on attribua au compagnon de la Mère un rôle semblable à celui qui est exprimé par le *hiéros gamos* de Yazilikaya. Mais il est pour le moins singulier de parler d'un *hiéros gamos* avec la déesse et de se figurer Attis comme un eunuque. Ce fut une contradiction que d'en faire plus tard et dans une tout autre ambiance (le monde hellénistico-romain) le dieu suprême, voire un dieu solaire. Dans la spéculation des Naasséniens, il devint même un dieu universel, comme nous l'apprenons d'Hippolyte (*Philosophoumena*, V, 9; Turchi, n. 265).

Toutefois, une loi de l'histoire des religions se révèle dans cette contradiction : un culte orienté uniquement vers la terre ne peut se concilier avec le progrès de la civilisation. A. Closs a constaté chez les Germains

cette tendance à travestir les mythes terrestres en mythes célestes (König, *Christus und die Rel. der Erde*, II, 204); ainsi Isis devient l'égale de Hathor, la déesse solaire (*ibid.*, 588). Dans le Proche-Orient l'interférence de l'aspect divin et de l'aspect terrestre des dieux se rencontre toujours et partout. Les meilleurs exemples sont peut-être Ishtar chez les Babyloniens et les Baals chez les Syriens, etc. *Attis, Ma (et Nana)* sont des sons primitifs, comme on le sait depuis longtemps (O. Kern, I, 128). H. Otten (*Hetthitisch und Indogermanisch. Stand der Forschung*, dans *Wissenschaftl. Annalen* [*der Berlin. Akad.*], II, 1953, p. 322-330) expose qu'en Asie Mineure (et même ailleurs) les mots locaux de la langue enfantine ont supplanté les expressions courantes indo-européennes comme *pater, mater*. S'il faut finalement concéder que le mot Attis est un son primitif, rien ne prouve que cette représentation cultuelle veuille exprimer la paternité. Le trait relatif à son émasculation devrait normalement être secondaire et plus tardif. Mais le problème se pose à nouveau : *Comment ce trait de la castration a-t-il été introduit dans le mythe et dans le culte?*

D'après le principe, encore largement adopté, que le culte est antérieur au mythe, le culte serait à l'origine de cette représentation. M.-J. Lagrange a caractérisé cette coutume répugnante comme un sacrifice en l'honneur de la déesse; nous reparlerons plus loin de ses vues originales. Les rois orientaux avaient depuis longtemps installé des eunuques pour la garde de leur harem, et cette coutume, qui sévissait dans les territoires sémites, était étroitement liée aux cultes des dieux. Elle s'implanta de fait dans le domaine religieux, sans qu'il soit nécessaire de l'expliquer par la nature des Asiates facilement enclins aux excès. Le culte d'une grande déesse Mère favorisait l'introduction de cette coutume. Qui se représentait la toute-puissante maîtresse de la vie comme présidant à toutes les manifestations de la vie pouvait devenir prisonnier d'une logique fallacieuse et se persuader qu'un tel sacrifice réjouissait la déesse et favorisait le bien de la communauté. Celle-ci plaçait dans le bon plaisir de la Mère la cause de tout bien dans tous les domaines. Dans son article *Phrygians* (*loc. cit.*, et plus spécialement dans le dernier paragraphe, *Outstanding characteristics and social effects*), Ramsay a étudié longuement et minutieusement l'idéologie du souci du bien commun; elle serait, pense-t-il, l'idée profonde qui anime le culte de la Grande Mère, ou le résultat de cette vénération de la Mère. Il y a beaucoup de vrai dans ces exposés. Ils négligent pourtant le fait que chez aucun des peuples du Proche-Orient, Sémites, Indo-Européens, ou de quelque autre race, ni chez aucun peuple formé par la fusion de ces divers éléments, le culte de la Grande Mère n'a déterminé la religion dans sa totalité. L'organisation sociale des Sémites et des Indo-Européens était patriarcale et la hiérarchie des grands dieux correspondait généralement à cette structure sociale. On objectera que la déesse accaparait la part la plus importante du culte à Pessinonte et dans d'autres centres, mais les faits cités demeurent. Bien plus, l'ancienne iconographie, mise à jour par les fouilles autrichiennes à Éphèse, a fait connaître, comme on l'a déjà dit, une figure du type de Zeus et non seulement la dyade Cybèle-Attis. Dans une autre version du mythe, Zeus est également présent; mais il faut le concéder, son attitude répugnante correspond entièrement à l'ambiance érotique du mythe.

Tandis que la musique criarde et les danses avaient jeté les spectateurs dans un *état de surexcitation*, les victimes se sentaient poussées à accomplir la sinistre auto-mutilation; les anciennes narrations ne parlent jamais autrement et le mythe a motivé de la même façon le geste d'Attis qui s'émascula brutalement. Cette frénésie cultuelle n'est pas seulement le second trait propre au culte phrygien, mais on le rencontre dans un grand nombre de cultes de la végétation et aussi dans celui de Dionysos. Le problème des attaches préhistoriques sera traité à sa place. Il s'agissait de réveiller l'esprit de la végétation, car toute croissance et tout progrès dépendent de lui. Voilà pourquoi les fêtes du printemps et les danses échevelées allaient de pair. C'est l'explication la plus intéressante.

Dans le culte de Cybèle, les instruments employés s'appelaient cymbales et crotales (voir sur ce sujet la monographie de Hans Hickmann, dans *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, XLIX, 1949, p. 451-454; la période hellénistique y est également prise en considération). Ces instruments de musique, dont quelques exemplaires sont conservés au musée du Caire (Hickmann, *Catalogue*, 32-37, et planches), ont parfois double emploi : instruments de table et instruments de musique (cf. également R. Follet et P. Nober, *Zur altorientalischen Musik*, dans *Biblica*, XXXV, 1954, [230-238], p. 237).

III. Le mythe. — A l'origine, la légende d'Attis exprimait une conception purement biologique, issue de l'idée qu'on se faisait du dépérissement de la vie dans la nature, toujours suivi d'un renouvellement. Autour de cette notion primitive il y eut inévitablement bien des proliférations qui aboutirent normalement au mythe. De tous les anciens cultes de la végétation, c'est la légende d'Attis qui permet le mieux de suivre ce processus.

Certes, nous ne prétendons pas retracer la suite historique exacte et complète de toutes les formules qui concrétisèrent la figure d'Attis. Les données suffisantes manquent encore pour mener à bien une tâche si délicate. Des divers témoignages relatifs au mythe, on conclut que telle ou telle autre forme déterminée du mythe était déjà en vogue à l'époque où l'auteur écrivait le renseignement qui est notre source. Pourtant, cela même n'est pas toujours certain. Très souvent, c'est le mythographe qui expose son opinion personnelle, soit qu'il invente des détails pour agrémenter sa narration, soit qu'il présente une interprétation. Des auteurs néo-platoniciens de l'époque impériale tardive n'éprouvaient aucune retenue et glosaient de leur propre chef. D'ailleurs, cette liberté était approuvée par l'opinion courante sur la signification allégorique des mythes. Un exemple illustrera cette manière d'agir. Il s'agit d'un passage pris dans un fragment du *De diis et mundo* (4; Turchi, n. 254, p. 229, l. 8-11) de Salluste. La coupe de l'arbre d'Attis y est mise en rapport avec la mort des fidèles. Puis il est question de la nourriture sous forme de lait « comme à des nouveau-nés », ὥσπερ ἀναγεννωμένων (Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, II, 626, n. 8). C'est à peu près le seul texte d'un auteur *païen* de l'Antiquité qui associe au culte d'Attis l'idée de la réception d'une vie nouvelle (cela vaut aussi pour le mythe).

De nos jours on se rallie à l'idée que deux versions du mythe d'Attis circulaient à l'origine. La version *phrygienne* met au premier plan l'émasculation d'Attis et une légende secondaire dit qu'il en mourut. Puis il y a la version *lydienne* (Plutarque l'appelle *syrienne : Sertorius*, p. 568 [Hepding, p. 28], pour la distinguer d'une version accadienne dont nous ne connaissons que l'existence). Celle-ci fait mourir le héros de la suite des blessures causées par un sanglier — on reconnaît à bon droit que la légende d'Adonis a contaminé la narration primitive. Il nous faut d'abord aller à Pessinonte, la patrie primitive du culte de la Grande Mère, pour connaître la légende dans sa forme adoptée pour les besoins du culte. Nous possédons deux récits qui se complètent et se contrôlent mutuellement. Tous deux ne remontent qu'à l'époque impériale : ce sont

ceux de Pausanias (fin du IIe s. ap. J.-C.; 7, 17, 9; Turchi, n. 248) et d'Arnobe (environ un siècle plus tard; *Adversus nationes*, V, 5-7; Turchi, n. 250). Ce dernier se réfère à une source déjà identifiée qu'il appelle Timothée, cet Eumolpide bien connu que les Ptolémées appelèrent au début de l'époque hellénistique pour organiser les cultes alexandrins selon le modèle de ceux d'Éleusis. Le thème de la castration y apparaît sous une double forme. On en parle d'abord au sujet d'un être équivoque, un hermaphrodite du nom d'Agdestis (ou Agdistis). Le mythe obscène de la procréation par Jupiter de cet être hybride a pour l'histoire des religions un grand intérêt. C'est le thème du « rocher qui enfante », comparé par Cumont à la légende du Μίθρας πετρηγενής (Hepding a bien montré, dans le commentaire qu'il fait de ces textes, que beaucoup de motifs folkloriques se sont maintenus dans les différentes versions mythiques). Cet être hermaphrodite est d'une sauvagerie telle que les dieux eux-mêmes ne peuvent le dompter; avec l'aide de Bacchus ils l'enivrent pour l'amener finalement à se mutiler inconsciemment.

Il y eut ensuite une nouvelle forme du mythe. C'est l'histoire de Nana, la fille du roi Sangarios (on reconnaît simplement le nom du fleuve qui arrose la contrée de Pessinonte — signe évident d'une explication évhéméristе). Une grenade formée du sang de ce mauvais personnage et que Nana cache dans son sein entraîne la conception d'Attis; Agdestis le comble de présents à cause de sa beauté. Midas, le roi de Pessinonte, donne sa fille en mariage à Attis. Agdestis, dévorée d'envie, prend part aux noces et dans sa colère rend fous les convives. Le roi et Attis s'émasculent, aveuglés par leur folie. Attis aurait fait la sinistre opération sous un pin et serait mort des suites de la blessure. Agdestis repentante implore alors Zeus afin qu'il rappelle Attis à la vie; mais elle obtient seulement la faveur que le corps du malheureux ne tombe pas en pourriture. Apaisée par cette concession, elle ensevelit Attis à Pessinonte et institue en son honneur une fête annuelle avec un collège spécial de prêtres. C'est donc une authentique apothéose, telle qu'elle se pratiquait déjà dans les cours hellénistiques à l'époque où Timothée consigna ses informations.

Notons un trait secondaire du mythe qui a son intérêt; la fin du texte d'Arnobe est troublée et en désaccord avec la version de Pausanias, a remarqué Hepding. Inopinément Arnobe (Turchi, p. 22, ligne 35) nous assure que le père de la fiancée d'Attis s'appelait Gallus; tandis qu'auparavant (ligne 22) il se nommait Midas. C'est de nouveau une indication précise que le thème de la castration d'Attis et de Midas (Gallus) occupe une place centrale, et est une transposition mythique du rite imposé aux prêtres de Pessinonte, les galles. C'est en somme la seule importance historique de ce mythe si baroquement construit. Le nom « galles » s'écrit bien avec deux « l », mais on peut vraiment se demander si cette dénomination n'est pas en rapport avec le nom des célèbres immigrés que furent les Galates.

La forme que la légende a revêtue à Pessinonte n'est toutefois pas unique en son genre; certains auteurs en connaissent de semblables, ainsi Ovide (*Fasti*, IV, 221-244; Hepding, 18), le philosophe Salluste *(loc. cit.)*, Julien l'Apostat (*Or. 5 in Matr. deor.*, 167 sq.; Turchi, n. 253.) Par sa beauté Attis fascina la déesse Cybèle, qui voulut le retenir pour le service de son temple et exigea de lui le vœu de chasteté et de fidélité. La déesse tua la nymphe Sagaritis avec laquelle Attis avait rompu et celui-ci, fou de douleur, se mutila. Salluste ajoute que la mère des dieux aurait vu Attis étendu près du fleuve Gallos; tandis que d'après Julien il avait été exposé sur ce fleuve.

L'interprétation de tendance évhéméristе se renforce à l'extrême dans l'œuvre de Firmicus Maternus (*De errore profanarum rel.*, 3; Turchi, n. 252). Ma, c.-à-d. Agdestis, y devient à son tour une figure historique. D'après Firmicus Maternus, « c'est en considération de l'amour d'une riche dame [ou d'une reine] pour un jeune homme à la fierté méprisante que les Phrygiens ont établi une fête annuelle ». D'après Diodore (*Bibl. hist.*, III, 58 sq.; Hepding, p. 16 sq.), Cybèle, fille du roi de Phrygie et de Lydie, se voit abandonnée par ses parents, grandit dans la montagne et devient une belle jeune fille. Attis, jeune Phrygien, la séduit. La jeune fille est au même moment reprise par son père, qui devine bientôt ce qui s'est passé; c'est pourquoi il tue Attis et laisse son cadavre sans sépulture. Prise de folie, Cybèle s'en va pleurant et criant partout sa douleur. A cause de maladies et de stérilités, les Phrygiens furent poussés à rendre à Attis et à Cybèle les honneurs divins; mais le cadavre d'Attis ayant disparu, c'est devant l'image de leur dieu qu'ils apportèrent désormais leurs offrandes. Ils l'honorèrent sous le nom de Papas.

N'est-il pas surprenant que les différentes versions de la légende n'aient en commun que le nom d'Attis et sa stérilité. On discerne seulement sous leur forme romancée des tendances évhéméristes. Le deuil dont Attis était l'objet et la mutilation pratiquée par les galles avaient manifestement besoin d'une justification. A Pessinonte le motif de ce deuil cultuel n'était rien d'autre que le désir d'imiter la Grande Mère. D'après Arnobe, qui n'est pas toujours clair, elle aurait d'abord transporté dans une caverne l'arbre sous lequel Attis s'était mutilé, puis organisé les lamentations avec le concours d'Agdestis (ce trait n'est plus dans Turchi; cf. Hepding, p. 40, ligne 114 sq.). On ajouta aussi que la Grande Mère en personne prit soin, après les avoir enveloppés, d'ensevelir les *vires*, tristes restes du malheureux Attis (cf. Turchi, n. 250, p. 223, ligne 5 sq.).

IV. La diffusion du culte. — 1° *Les indices d'une ancienne forme grecque des mystères de la Grande Mère.* — Le culte de la *Mètèr* vénérée en Asie Mineure aurait-il été effectivement reçu à Athènes vers la fin de l'ère archaïque? C'est l'opinion de Nilsson (*op. cit.*, I, 687 sq.); mais les autres auteurs ne partagent pas son assurance. D'après une tradition, le culte fut introduit pour apaiser la déesse, qui avait frappé la ville d'Athènes du fléau de la peste; on y avait en effet lapidé un métragyrte, c.-à-d. un prêtre mendiant de la *Magna Mater*. Nilsson croit percevoir l'arrière-plan historique de cette notice; et puisque le Métroon était depuis le Ve s. utilisé pour les archives de l'État, il en conclut que le culte devait exister depuis assez longtemps. Toutefois, il est audacieux et pour le moins contestable de croire que les Athéniens ont choisi précisément le temple d'une déesse étrangère pour une si noble fonction. Aussi, Hepding (135), A. Mommsen et A. Dieterich préfèrent à bon droit une autre hypothèse : seuls quelques traits particuliers des conceptions asiatiques et quelques formes du culte de la Grande Mère vinrent s'ajouter à la vénération autochtone qu'Athènes rendait déjà à la mère des dieux.

De fait, dans son ode pythique, Pindare chanta la vénération qu'il vouait au *Hiéron* de la Mère des dieux, mais cette dévotion du poète grec s'explique suffisamment en admettant un culte proprement grec, teinté d'un apport étranger. Les indices d'une influence asiatique y sont certes très forts. Le poète n'appelle la déesse que sous son nom asiatique, Cybèle; il fait mention de ses instruments bruyants (cymbales et crotales, castagnettes). Sur les fêtes nocturnes organisées par les jeunes filles (les flambeaux sont

explicitement mentionnés) en l'honneur de la déesse et dans lesquelles Pan était aussi vénéré, un relief de Lebadeia (reproduction chez Nilsson, *op. cit.*, II, planche 10, 3) illustre le texte de Pindare. La Mère des dieux, facilement reconnaissable à la parure de la tête et avec les lions à ses pieds, est assise sur le trône; et c'est vers elle qu'un personnage voilé, un ou une myste, est amené par une prêtresse (celle-ci reconnaissable à la clé qu'elle porte). Ce premier groupe est accompagné d'autres figures : Dionysos d'abord, puis Pan et un autre couple (peut-être Pluton et Perséphone, le premier avec la corne d'abondance et deux serpents, la seconde avec deux torches). Ces quatre représentations divines secondaires sont tournées vers le spectateur, tandis que cinq autres personnages divins regardent la déesse assise (parmi les cinq derniers, trois sont des corybantes désignés par leurs boucliers, et le bonnet phrygien indique le couple des Dioscures). Devant ce groupe de cinq personnages, on voit une table avec des offrandes, et à côté quatre fidèles (leur taille est beaucoup moins grande). Nous sommes vraisemblablement en face d'une célébration de mystères; mais les cérémonies d'initiation ont été adaptées à la mentalité des Grecs, comme on avait associé des divinités grecques à la déesse venue de l'Anatolie. Il faut remarquer qu'il n'est question ni d'Attis, ni de la corporation de ses serviteurs mutilés, qui se rencontreront régulièrement plus tard. Pourtant à Lebadeia en Béotie on a trouvé des inscriptions, parmi lesquelles la consécration d'un autel à Attis (Nilsson, *op. cit.*, II, 323). Mais ce relief de Lebadeia date de l'époque hellénistique (IIe s. ap. J.-C.). La Béotie et l'Attique sont les seules régions grecques où le culte de la Grande Mère et d'Attis est attesté. Au Pirée, les associations cultuelles *(orgéons)* existaient au IIIe s. av. J.-C. et leurs inscriptions révèlent quelque peu la forme du culte. Une ordonnance cultuelle fixe l'ornementation de deux trônes; elle est éclairée par cette remarque de Lobeck que d'autres sources font allusion à des cérémonies mystiques autour d'un trône, θρονισμὸς μητρῷος. Une prêtresse est couverte d'éloges parce qu'elle a préparé le lit pour les deux fêtes d'Attis; κλίνη peut signifier soit un lit de table, soit un lit funéraire. Dans le premier cas il s'agirait du rite de l'hospitalité des dieux *(theoxenia)*, mais dans le second cas ce serait pour la lamentation d'Attis mort. Nilsson (*op. cit.*, II, 615) compare à bon droit le passage d'*Euthyd.*, 227 D; Platon y décrit l'initiation des corybantes et parle d'une θρόνωσις, cérémonie durant laquelle on danse autour du consacré (qu'on peut supposer assis sur le trône). Il est possible que les corybantes, qui forment l'habituel cortège liturgique asiatique de Cybèle, aient prêté leur nom à des mystères de la *Magna Mater*. Ces mystères de la *Magna Mater* de l'antique période grecque dénotent un caractère orgiaque, c.-à-d. un culte bruyant et friand de manifestations extatiques; mais la forme cultuelle consignée par Platon ne laisse pas soupçonner les rites qui reflétaient l'aspect brutal de l'antique légende adaptée au culte.

2° *L'introduction du culte à Rome.* — L'an 204 avant J.-C. fut d'une grande importance pour l'histoire des religions; on transporta d'Asie à Rome la simple pierre noire de la Grande Mère. On dit assez communément que le Sénat prit cette décision pour fortifier la confiance du peuple dans l'issue favorable de la deuxième guerre punique alors en cours. Mais il y a certainement d'autres motifs plus secrets. L'introduction du culte de la *Magna Mater* eut à Rome une portée politique. Rome commençait son action politique en Orient et ses intérêts s'accordaient avec ceux des Attalides de Pergame qui sollicitaient son amitié. Pessinonte se trouvait en Galatie et possédait le plus important centre cultuel de la *Magna Mater*, mais la Galatie était une enclave qui n'était pas encore rattachée au royaume des Attalides (elle fut annexée environ vingt ans après le transfert à Rome de la pierre de la *Magna Mater*); cet objet de culte ne semble donc pas provenir de Pessinonte. Il appartient plus probablement au temple de la Grande Mère, situé tout près des murailles de Pergame (pour de plus amples détails sur la nature de cette « pierre fétiche », cf. Graillot, 328). Puis des légendes se formèrent autour de cette pierre. Graillot, que nous suivons, pense percevoir un écho de ces amplifications dans la narration un peu embarrassée de Tite-Live (*Hist.*, XXIX, 14; Turchi, n. 290 *a*). Le bateau qui transportait l'idole se serait enlisé dans le sable du Tibre; et un membre de la famille Claudia, Claudia Quinta, l'aurait remis à flots, c'est le prodige qu'elle aurait demandé à la déesse comme preuve de sa chasteté (discussions et arguments au sujet de la date d'origine, cf. Graillot, 60-69; le relief d'un autel, conservé au musée du Capitole, représente ce fait légendaire).

Le culte de la Grande Mère dans la Rome républicaine eut un double aspect, assez curieux. La superstition romaine exigeait que le service de la déesse fût assuré par un prêtre venu de sa patrie, et qui fût aussi, selon toute vraisemblance, un eunuque, conformément aux coutumes locales; une prêtresse indigène l'assistait. Pour le temps de la République, aucun autre personnel cultuel n'est attesté. La déesse avait obtenu un temple sur le Palatin pour le déroulement de son culte et une procession annuelle était prévue pour laver l'idole dans l'Almo. D'après une indication de Cicéron, les jours de sortie concédés aux prêtres n'étaient pas très nombreux; ils sortaient pour aller quêter en ville leur subsistance. Si les prêtres portaient déjà autrefois sur leur poitrine les images d'Attis (ce qui est probable), les Romains auraient déjà connu le parèdre de la Grande Mère au temps de la République. Toutefois, on ne peut affirmer qu'il était devenu populaire; seuls quelques indices le suggèrent vers la fin de la République. En l'année 104 av. J.-C., un haut fonctionnaire qui occupait la seconde place dans le culte de Pessinonte et dont le nom officiel était Battakes fit une visite à Rome. Ce fait est l'indice le plus ancien d'un intérêt de la plèbe romaine pour ce culte (détails dans Graillot, 95-98). Vers la fin de la République les renseignements se bornent à noter la mutilation de tel ou tel esclave ou affranchi. Les confréries des *cultores matris deum*, connues au Ier s. ap. J.-C., se recrutaient principalement dans les rangs de nombreux esclaves et affranchis venus de l'Orient; Graillot (99) suppose en outre que cela se produisait déjà à la fin de la République; il est bien possible que le collège des prêtres de la déesse se recrutât dans ce milieu. L'intérêt du culte allait grandissant, comme l'attestent les sujets traités par les poètes. Le chant d'Attis de Catulle le prouve éloquemment, mais on ne peut encore déterminer son modèle hellénistique (Callimaque?). En réalité, il ne chante pas le dieu Attis lui-même, mais la frénésie cultuelle d'un dévot qui s'est mutilé, et le poème ne manque pas de grandeur (texte dans Turchi, n. 246). La forme rythmique mouvementée est imitée des Grecs, c'est le galliïambe. D'autres auteurs romains avaient déjà adopté ce mètre en s'essayant sur le même sujet; et ce mètre, il est vrai, s'adapte très bien à ce sujet violent. Le culte, introduit officiellement par l'État, avait aussi un jour de fête officiel. L'arrivée de la déesse se commémorait aux frais de l'État, par la célébration des *ludi Megalenses*. Ce n'étaient d'abord que des jeux de cirque, puis ce furent des représentations scéniques qui avaient lieu chaque fois sur un théâtre improvisé devant le temple de la déesse sur le Palatin (détails

dans Graillot, 86-87). La participation de l'État au culte de la *Magna Mater* exigeait naturellement quelques sacrifices déterminés dans le temple de la déesse. Le 4 avr., jour de la fête de la déesse, le peuple avait le privilège de lui apporter ses offrandes. Il s'agissait, semble-t-il, d'un *lectisternium* (à noter la ressemblance avec la liturgie du *métroon* du Pirée, malgré quelques incertitudes, cf. Graillot, 79 sq.). D'après Cicéron (*Cato Maior*, XIII, 45), dans la Rome républicaine, des confréries aristocratiques étaient formées à l'exemple des *eranoi* et des *thiases* des Grecs. Sous le couvert de la vénération de la Grande Mère, ils célébraient un repas de communauté, qui consistait en réalité en une agréable rencontre entre camarades.

V. Le culte public au temps des empereurs a Rome et dans l'Ouest. La semaine des festivités d'après l'ordonnance cultuelle de Claude. — L'empereur Auguste voulut être le restaurateur des cultes romains. Présidant lui-même le collège des *XV viri*, il se trouvait ainsi à la tête du personnel attaché au culte de la *Magna Mater*, qu'il favorisa quelque peu et dont le principal promoteur fut l'empereur Claude. Connue par le calendrier philocalien de l'année 354 ap. J.-C., sa décision aura force de loi jusqu'à la fin du paganisme, et l'organisation définitive du culte en une semaine est son œuvre. La suite des cérémonies est visiblement une commémoration liturgique de la légende d'Attis. Le nom du premier jour de fête, *Canna intrat*, n'a pas reçu d'explication satisfaisante; ce serait le souvenir d'un fait mythique, l'abandon d'Attis dans les roseaux près du fleuve Gallos, où il fut découvert par Cybèle. La donnée du calendrier philocalien est complétée par une notice de l'écrivain romain Lydus; en ce jour de fête on sacrifiait un taureau de six ans en présence de l'archigalle « pour les champs dans les montagnes » (*De mensibus*, IV, 49; Turchi, n. 276). Il est question de canéphores. Mais ce terme est rare dans les cérémonies d'une déesse Mère (qui ne paraît d'ailleurs pas être Cybèle); aussi Graillot (notant deux fois le titre en Asie) admet-il une erreur d'écriture pour cannophores. Le rappel explicite des montagnes et des cannophores de la Mère suggère, d'après Lagrange (*Attis et le christ.*, dans *R. B.*, 1919, p. 419-480), une origine phrygienne du sacrifice; la cannophorie a pour cause le besoin de localiser la légende d'Attis sur les rives du Gallos. Pour A. Dieterich (*Mutter Erde*, 2e éd., Berlin, 1931, p. 90), Attis, personnage d'arrière-plan, fut davantage mis en vedette par Claude. Une telle hypothèse signifie que des rites essentiels, tel que la réception du pin au jour de l'*Arbor intrat*, étaient inconnus encore au temps de la République. Puis neuf jours d'abstinence succédaient *(Castus matris deum)*. Les défenses rituelles concernaient entre autres des fruits déterminés, des poissons, etc. Les principaux jours de fête étaient groupés au début du printemps. Tout ceci concorde parfaitement avec un culte de la végétation. Le 22 mars porte le nom d'*Arbor intrat*. Un pin orné de rubans, emblème du dieu, était apporté en procession solennelle sur le Palatin par la confrérie des dendrophores; il était placé dans le temple de la déesse pour y être vénéré. Le jour suivant était déjà un jour de deuil, mais sans rite prescrit. Le lendemain, le *Sanguen*, est un des jours principaux du cycle des fêtes. D'après Hepding, Loisy, etc., on y célébrait la mort d'Attis par de sauvages manifestations de tristesse. Le nom de ce jour est tiré des blessures que le collège des prêtres, et plus tard l'archigalle leur chef, s'infligeaient au bras. Ce jour était probablement témoin de quelques cas de mutilation individuelle. Une inscription de Lectoure en Aquitaine (*Corpus inscr. lat.*, XIII, 910; Turchi, n. 287), dont nous reparlerons, atteste que cette coutume sévissait encore plus tard. Notons en passant que c'était hors de Rome. Les *hilaria* apportaient un changement. Aux manifestations de tristesse succédaient les jubilations du collège des prêtres, en vêtements de fête, et des autres participants. Telle est la succession dès jours de fête, depuis le *Sanguen* jusqu'à la *Lavatio;* mais leur contenu cultuel et leur signification religieuse sont encore sujets à discussion.

Plusieurs historiens de la religion antique ont donné des interprétations qui concordent pour l'essentiel; d'ailleurs ils se réfèrent au premier grand exposé du culte d'Attis élaboré par Hepding (145 sq.), et en particulier à son opinion touchant la succession des jours de fête caractéristiques (160 sq.). Avec une pénétration qui suppose peut-être un peu trop de logique chez les adorateurs d'Attis, Lagrange examine cette interprétation. Bien que toute documentation positive fasse défaut, la détermination du jour de l'émasculation pratiquée sur eux-mêmes par les galles, ou plutôt par ceux qui entraient ainsi dans cette classe de dévots, est une conclusion légitime, et le jour du *Sanguen* paraît le mieux fondé. Le nom lui-même pourrait suffire pour justifier la fixation de ce rite le plus caractéristique du culte d'Attis — mais nous ferons une importante réserve : cela vaut pour autant que la coutume existait encore. C'est peut-être un archaïsme, un rite connu autrefois à Rome et qui se pratiquait occasionnellement (cf. témoignage du temps de la République, ci-dessus, IV, 2°, col. 98); tandis qu'ici il se perpétuerait sous une forme réduite et symbolique, c.-à-d. que quelques serviteurs du culte et en premier lieu l'archigalle se blessaient volontairement. C'est en gros l'opinion de J. Carcopino (*La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis. Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, 1941) qui rappelle que l'État interdisait de telles mutilations. (Dans sa patrie asiatique, cette sauvage coutume survécut ici ou là, même à l'époque romaine; le récit de Lucien, *De dea Syra*, c. XV, le dit pour Hiérapolis-Bambyce; l'inscription déjà citée de Lectoure en Aquitaine suppose cette pratique aberrante.) Si nous acceptons l'opinion de J. Carcopino et restreignons ainsi tous les témoignages sur la castration dans le culte d'Attis, il reste qu'on peut avec une certaine certitude affirmer que cette coutume inhumaine était de préférence fixée au jour qui correspondait au *Sanguen* des Romains, dans les quelques contrées qui la maintenaient. Dans ces contrées, les « métragyrtes » pouvaient circuler librement, organiser leurs cortèges et leurs violentes danses cultuelles à toute époque de l'année sans aucune restriction (il n'en était pas de même à Rome); dès lors, les jeunes gens, facilement enthousiasmés par ces spectacles, acceptaient l'opération sinistre pour être « consacrés » galles. On trouve dans la littérature des allusions dispersées qui évoquent les détails de certains honneurs rendus aux *testicules* des nouveaux galles mutilés; si cette documentation vaut pour Rome, on peut fixer cette cérémonie au *Sanguen*, jour de l'émasculation. Nous possédons en effet un scholion ajouté à un auteur médecin du nom de Nicandre (*Alexipharmak*, 2; Turchi, n. 280) et une épigraphe du culte d'Attis, l'inscription déjà citée de Lectoure (Turchi, n. 287). L'inscription fait état de la réception solennelle par une femme (Valeria Gemina) des *vires* d'un mutilé expressément nommé (Eutyches). Ce texte est à rapprocher du scholion de Nicandre concernant la déposition de ces misérables restes dans un lieu appelé θαλάμαι et qui est interprété comme étant un hypogée. C'est avec raison que Lagrange soutient l'exactitude de la lecture θαλάμαι. Le scholion de Nicandre donne à ce mot la signification de tombeau, attestée chez Euripide (*Suppl.*, 980). De plus, le mot est au féminin et ne doit pas être confondu avec

θάλαμοι; ce dernier n'est connu qu'au masculin dans le sens de « chambre nuptiale » et pourrait avoir la même signification que παστός attesté pour le *synthema* (formule rituelle) des mystères d'Attis. Par conséquent, si les deux sont à distinguer, il n'est pas permis d'associer le rite public suggéré par l'inscription de Lectoure avec la formule cultuelle des mystères, l'entrée dans une chambre nuptiale faisant, en effet, partie des mystères d'Attis; cependant H. Hepding, A. Dieterich (*Eine Mithrasliturgie*, 2e éd., Leipzig, 1910, p. 126 sq.) les ont associés. D'ailleurs l'ensevelissement de ces tristes débris de la mutilation dans le sein de la terre n'a rien à voir avec l'entrée liturgique dans une chambre. Il faut donc mettre un sérieux point d'interrogation quand A. Dieterich, H. Hepding et ses disciples nous exposent le sens de la nuit qui succédait au *Sanguen* et surtout le sens de la journée des réjouissances, et proposent leur savante reconstruction des événements liturgiques. Il est admissible qu'on ait continué à se lamenter durant la nuit après la mutilation d'Attis pratiquée le jour du *Sanguen*. D'après des témoignages de l'époque impériale tardive, le myste subissait la mort, puis passait dans une chambre nuptiale (παστός), lors de la célébration des mystères d'Attis; mais il n'est pas certain que ces mystères, succédant à la commémoraison publique de la mort d'Attis, aient été célébrés dans la nuit tragique qui précédait les *hilaria*. Dans le déroulement de ces fêtes, Attis aurait été placé dans un cercueil et pleuré comme un mort; nous sommes, au mieux, dans le domaine de l'hypothèse, aussi longtemps que l'attribution de ces passages à Osiris (ou même Adonis) reste à discuter. Supposer qu'on représentait le retour d'Attis à la vie par une scène cultuelle est une pure hypothèse. Ne cherchons donc pas à motiver le caractère joyeux du jour de fête public (les hilaries) par la pratique de tels rites.

VI. Les sources et la signification des rites joyeux du culte public. — Il est maintenant nécessaire d'exposer et d'examiner *les données des sources concernant les mystères d'Attis;* puis nous reviendrons à la question de la semaine romaine d'Attis.

Contrairement à l'opinion de A. Dieterich (*op. cit.*, 2e éd., 165), il faut laisser de côté les *sphragitidæ* dont Prudence nous entretient après sa description du taurobole. Il parle de marques sacrées, incisées sur le *sacrandus* avec des aiguilles acérées; avant d'ensevelir les sujets ainsi marqués, on recouvrait les cicatrices avec des lamelles d'or (*Peristephanon*, x, 1076-1085). Notre source ne met pas ce tatouage sacré en rapport avec les *mystères* d'Attis.

Il est plus probable que la scène rapportée par Firmicus Maternus (*op. cit.*, 22; Turchi, n. 269) appartienne à un rite des mystères, bien que Turchi la classe parmi les autres fêtes d'Attis et ne la considère pas comme un rite de consécration. Le texte est célèbre : l'image d'un dieu est solennellement disposée sur un brancard durant la nuit, on se lamente, puis on apporte de la lumière et le prêtre oint d'huile la gorge de ceux qui se désolent en leur disant :

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου
ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία,

Prenez courage, mystes, le dieu est sauvé
De toutes vos peines vous obtiendrez la délivrance.

La folie de cette attitude provoque la compassion et l'indignation de Firmicus qui termine ainsi : *Habet ergo diabolus christos suos.* La première signification de l'onction avec de l'huile peut être toute naturelle; ayant poussé pendant longtemps leurs cris de deuil, les gosiers des malheureux étaient fatigués et l'onction leur redonnait des forces Il n'est pas clair que le rite ait eu pour but de transmettre aux assistants le salut (σωτηρία) du dieu, dont il est subitement question après la lamentation mortuaire. Le texte n'insinue pas davantage que le dieu ait choisi lui-même librement son sort afin de sauver ses adorateurs. On en tire seulement une analogie : « Votre sort ressemblera à celui du dieu. » Comme le « salut » du dieu ne semble pas signifier autre chose que son retour à la vie, il est tentant d'admettre qu'une perspective eschatologique s'ouvrait pour les assistants en deuil. Mais le texte dit : « délivrance des peines », ce qui évoque plutôt une joyeuse espérance pour le présent et sur cette terre.

Telle est l'explication du texte. Mais retenons-le bien, le lien avec le culte d'Attis n'est pas du tout prouvé. La scène s'accorde pour le moins aussi bien avec le culte d'Osiris, où la mise en bière et l'espérance eschatologique sont attestées; cette différence avec le culte d'Attis doit être notée. A Edfou, dans le culte d'Osiris, on entendait le même appel : « Osiris est sauvé, Tebha (Seth) n'est plus » (Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, I, 120; II, 295). Une référence au culte d'Adonis serait même possible.

Il reste encore deux témoignages étroitement apparentés touchant les cérémonies secrètes dans le culte d'Attis : Clément d'Alexandrie (*Protreptique*, II, 15) et Firmicus Maternus (*op. cit.*, 18). Tous deux transmettent une formule cultuelle. Clément la cite ainsi :

ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον,
ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν.

Firmicus la cite en latin et en grec : les deux premiers membres sont les mêmes que chez Clément, le troisième manque, le quatrième est remplacé par une expression obscure : *religionis secreta perdidici;* la finale est une traduction très libre du grec γέγονα μύστης Ἄττεως. D'après H. Usener les variantes finales des deux traditions seraient authentiques et appartiendraient à un énoncé primitif unique. Mais A. Dieterich s'y oppose (*op. cit.*, 217); il y voit les « marques de diverses confréries d'Attis », qu'on n'a pas le droit de mélanger. La vérité sera vraisemblablement dans le juste milieu. La cernophorie peut très bien avoir appartenu au déroulement normal des mystères. Dans les mystères, en effet, les deux premiers actes du drame ne causent pas la moindre difficulté. Ils trahissent de prime abord leur dépendance vis-à-vis des mystères éleusiniens qui servirent de modèle. Il n'y a de différence que dans les récipients utilisés pour les mets et la boisson cultuelle, qui appartiennent au groupe des instruments bruyants du culte de Cybèle. Le *kernos*, ancien vase formé d'un cratère autour duquel sont appliqués un grand nombre de vases plus petits, se retrouve dans le taurobole; ici son contenu est indiqué, ce sont les *vires* du taureau. La vénération superstitieuse qu'on vouait à ces *vires* paraît être un écho du respect dont on entourait les *vires* des galles; c'est à ces dernières que la cernophorie pratiquée lors des célébrations nocturnes des mystères permettrait de penser. En admettant cette solution, la porte se trouve ouverte à une interprétation de la très obscure quatrième partie de la formule *(synthema)* de Clément d'Alexandrie. La signification de ce membre de phrase : ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν dépend du sens donné au substantif παστός. Le mot signifie « chambre nuptiale »; il se rencontre en ce sens même dans les textes chrétiens qui traitent de l'incarnation (cf. preuves chez A. Dieterich, *op. cit.*, 126). La traduction de A. Dieterich est raisonnable : « Je suis entré dans la chambre nuptiale. » Lagrange reconnaît l'exactitude de la traduction, mais s'insurge avec raison contre l'argumentation de certains historiens qui veulent voir là l'idée d'un *hiéros gamos;* ce ne serait que l'imi-

tation liturgique de l'acte accompli par Attis. Dans l'état de nos connaissances, à cette époque tardive du IIe et du IIIe s. (à laquelle appartient le témoignage de Clément), le mythe d'Attis ne contient aucun élément qui fasse penser à un mariage sacré. La déesse ne pouvait agréer Attis mutilé qu'en qualité de serviteur. Si l'on veut donc que les mésaventures dont le héros du culte est victime soient le type des rites imposés aux mystes, la formule cultuelle de Clément devrait nous faire conclure en somme que les consacrés étaient promus camériers de la déesse. Cela ne pourrait qu'avec peine s'appliquer aux candidats féminins qui prenaient part aux mystères de la *Magna Mater* et d'Attis. Les consacrés de l'autre sexe pouvaient en effet participer assez librement à la célébration liturgique perpétuant la légende d'Attis. Ce sont là des essais d'interprétation qui ne manquent pas de probabilité, mais qui ne dissipent pas toute incertitude, ni toute obscurité. En examinant les données concernant les rites des mystères du culte phrygien, nous arrivons donc à un résultat surtout négatif : la tendance à repousser l'origine des mystères antérieurement à l'époque impériale n'est pas fondée. On ne peut prouver, ni par les textes du *synthema*, ni par analogie avec le mythe, la pratique d'un mystère impliquant une mort et une résurrection. L'évangile de la résurrection paraît dénué de sens dans les mystères d'Attis (et dans le culte lui-même). Ce sont ces points que Van Doren met en lumière d'une manière fort pertinente.

De cette étude nous pouvons tirer quelques conséquences sur l'arrière-plan et la signification des rites joyeux du culte public d'Attis.

Nous avons vu que les traditions tardives sur le déroulement des mystères ne permettaient pas de conclure que le thème de la résurrection ait joué un rôle dans le culte public d'Attis. La preuve incombe à celui qui l'affirmerait et il n'aurait d'autre argument que le nom de l'avant-dernier jour de la semaine des festivités, les *hilaria*. C'est une base plutôt fragile pour une affirmation de cette importance. La psychologie la plus élémentaire explique fort bien que des explosions de joie succèdent à d'excessives manifestations de deuil. Il n'y a aucune nécessité de motiver le caractère joyeux de ce jour en disant que l'idée de la résurrection appartenait essentiellement aux cérémonies du culte. Pourquoi chercher un fondement si élevé, alors que le printemps, pendant lequel se célébrait toute la semaine d'Attis, est un temps plus propice aux fêtes joyeuses qu'aux cérémonies de deuil? De plus, les vrais adeptes du culte ne pouvaient ignorer qu'Attis était un dieu de la végétation; et dans cette ambiance de fête l'idée de la renaissance de la végétation symbolisée par Attis pouvait être familière. Mais nous ne savons pas comment cette pensée s'est cristallisée dans le rituel du culte ni comment elle était rendue sensible aux fidèles du dieu. Le pin qu'on avait abattu et qu'on transportait solennellement à travers la ville ne pouvait être que l'emblème d'un Attis mort ou mutilé. Transporté dans le temple de la déesse sur le Palatin, cet arbre y était conservé durant toute l'année, puis on l'éloignait pour le remplacer par un nouveau.

C'est pourquoi Cumont a raison d'interpréter très prudemment ces *hilaria* et Lagrange de même. Les *hilaria* ne sont à l'origine que l'expression (anticipée) d'une ambiance de fête : la coutume la plus populaire de cette semaine était la procession et *la lavatio de l'image de la déesse dans l'Almo*. Les sources littéraires et l'archéologie décrivent la pompe et l'enthousiasme de ce cortège; les plus hautes autorités romaines y prenaient part. (Un sarcophage dans le cloître de S.-Laurent-hors-les-Murs fait voir des éléphants marchant derrière le char qui porte l'image de la déesse.)

Il n'est pas du tout nécessaire de chercher le principe de ce bain rituel dans l'idée d'une purification de la déesse après consommation du *hiéros gamos*, en s'appuyant sur un folklore antique admettant qu'un tel bain rendait la virginité. Ainsi H. Stocks, dans son ouvrage récent dont il sera question (§ sur la Syrie), fait un parallèle entre le culte de Hiérapolis-Bambyce et le culte romain d'Attis. Il suffit d'y reconnaître une coutume qui existait non seulement en Orient, mais encore en Grèce, inspirée par un simple souci de propreté (références dans Graillot, 92, n. 1). Rien de plus facile que de solenniser cet acte, d'autant plus que cette cérémonie coïncidait avec la commémoraison de la réception de la *Magna Mater* dans la religion romaine.

Le relief du sarcophage de S.-Laurent nous renseigne sur la nature de la *lavatio* de l'image de la déesse. Cette journée, qui peut être simplement considérée comme le jour des *hilaria*, ne paraît pas avoir été religieuse au sens propre du mot. Ni les sources littéraires, ni l'archéologie ne laissent soupçonner qu'une véritable espérance eschatologique soit à l'origine de ces réjouissances. C'était l'atmosphère des saturnales. Certains ont même soulevé la question de la priorité des deux fêtes. Le jour des *hilaria* de la *Magna Mater* était-il antérieur ou postérieur au carnaval du printemps? (Aujourd'hui encore le nom évoque le souvenir d'une fête populaire célébrée par des navigateurs adorateurs d'Isis; Lagrange, dans *Rev. bibl.*, 1919, p. 435.)

S. Augustin (*De civ. Dei*, II, 1; Turchi, n. 273) nous parle de cortèges accompagnant l'image de la Mère des Bérécynthes; c'est une tendance syncrétiste qui est à la source de cette procession faite en Afrique, où la déesse était identifiée à Tanit des Carthaginois. Des acteurs de basse extraction y chantaient des chansons qui, de l'avis d'Augustin, auraient dû faire rougir non seulement la Mère des dieux, la mère de tout sénateur, ou la mère de tout homme honorable, mais encore la mère de ces canailles. Or la seconde partie des fêtes d'Attis qui se célébraient à Rome comportait quelque chose de cet élément malsain. Nilsson paraît admettre, il est vrai, que l'obscénité grecque (αἰσχρολογία) était étrangère aux fêtes romaines de la *Magna Mater;* il se plaît à insister sur ce fait que le culte de la *Magna Mater* ne s'abaissa pas au niveau du laxisme moral qui sévissait dans le culte d'Isis (*Gesch. der gr. Rel.*, II, 627 sq.). Cumont a peut-être mieux saisi la réalité, quand il soupçonne que les sectateurs du culte phrygien s'associèrent en plusieurs endroits aux serviteurs de Mithra, à cause du mauvais renom qui discréditait le culte perse.

VII. La portée morale du culte de la *Magna Mater* et de celui d'Attis. L'inscription trouvée dans le sanctuaire d'Agdestis a Philadelphie en Lydie. — A l'époque impériale, le mythe d'Attis (tout comme celui d'Adonis et même peut-être davantage) était devenu le thème préféré des mimes immoraux. On serait tenté de supposer que la vie cultuelle dans la religion phrygienne obéissait aux mêmes tendances; mais Nilsson invite à beaucoup de prudence car, dit-il, l'homme de l'Antiquité n'estimait pas la présentation burlesque des thèmes religieux opposée à la piété. Toutefois, dans le culte de la *Magna Mater*, comme dans tous les autres cultes de la végétation, un fait reste indéniable : aucun d'eux n'était capable, de par sa logique interne, de provoquer des espérances de progrès moral. Les renoncements imposés dans les actes préliminaires aidaient le candidat à se préparer lui-même à plaire à la divinité et ces renoncements étaient largement compensés dans la suite. (Au sujet de ces renoncements dans le culte d'Attis, cf. la discussion très réfléchie de Lagrange, *loc. cit.*, 428 sq., contre Loisy.)

Nous rencontrons comme partout d'heureuses exceptions; certains adorateurs honoraient dans ces forces vitales une expression très élevée du concept divin, qui appartient aux « idées innées » de l'âme humaine. Les documents parlent en effet d'un adorateur d'Agdestis du IIe s. av. J.-C. s'appelant Dionysios, qui possédait à Philadelphie en Lydie une « sainte maison »; à l'origine Agdestis seule y était vénérée, puis un grand nombre de divinités grecques y furent ensuite admises, et à leur tête se trouvait Zeus Euménès. Ce propriétaire y a de plus laissé une inscription, que toute une littérature concerne déjà (spécialement O. Kern, *Die Rel. der Gr.*, III, 64, n. 3); nous savons ainsi que Zeus lui avait imposé une série de commandements (παραγγέλματα) de portée morale, touchant même à la vie sexuelle, et tous ceux qui désiraient participer aux cérémonies religieuses dans cette maison sainte devaient s'y soumettre. Bien plus, le candidat devait prêter serment en témoignage de la sincérité de sa volonté. L'histoire des religions n'a pas manqué d'orchestrer l'importance de ce fait heureux. Rappelons toutefois que ce fait isolé dépasse très nettement le niveau moral ordinaire du culte de la *Magna Mater*. Ce n'est pas de la Grande Mère ni même d'Attis que Dionysios reçoit ces préceptes dans un songe, mais de Zeus; or Zeus représentait un point d'appui plutôt stable dans la conscience morale de ces hommes vivant sous un paganisme décadent. On ne peut donc guère appeler cette association cultuelle une organisation en vue de la célébration des mystères; aucun indice ne suggère les mystères de Cybèle ou d'Attis, et ce dernier occupe une place dont l'importance est en raison inverse de celle qu'il aura prise en général dans le culte de la *Magna Mater* des anciens Grecs.

VIII. La réforme du culte d'Attis par Antonin le Pieux, selon Lambrechts, et les incertitudes sur l'eschatologie dans ce culte. — L'audacieuse et récente thèse de P. Lambrechts exige un examen spécial. Dans un article intitulé *Les fêtes « phrygiennes » dans les cultes de Cybèle et d'Attis* (dans *Bull. de l'Inst. hist. belge de Rome*, 1952, p. 141), l'illustre auteur veut prouver que liturgiquement la semaine des festivités ne comportait à l'origine que la lamentation sur la mort d'Attis et le lavage de l'image des dieux; mais l'empereur Antonin le Pieux aurait enrichi cette liturgie qui célébra dès lors la *résurrection* du demi-dieu. Cet empereur serait donc le second grand réformateur du culte et ses décisions auraient inauguré une période toute nouvelle pour l'histoire du culte et de son contenu. Ce revirement de toute première importance dans la religion phrygienne aurait donc échappé jusqu'à présent à l'investigation, ce qui est à priori peu vraisemblable. Graillot avait déjà relevé la prédilection d'Antonin le Pieux et de Faustina pour le culte phrygien. Les monnaies frappées par l'empereur en sont des vestiges : l'une d'elles représente l'arrivée de la pierre ou météore qui devait être l'emblème de la déesse. Attis apparaît pour la première fois aux côtés de Cybèle. Des monnaies de l'empereur et des médaillons de Faustina donnent à la Mère des dieux le surnom *Mater deum salutaris* et, d'après Graillot, ce fait insinue que l'impératrice était initiée aux mystères de la déesse. L'auteur cité ajoute sagement qu'on a très bien pu penser que le culte de la Mère des dieux ainsi favorisé était un culte déjà installé dans la ville de Rome; il y aurait eu là un moyen pour le *Senatus populusque Romanus* de témoigner sa reconnaissance à l'empereur Antonin protégeant si attentivement les cérémonies publiques (*Corp. inscr. lat.*, VI, 1001; Graillot, 152, n. 5). D'après Graillot, on n'augmenta sérieusement les dépenses pour rehausser la fête des hilaries et le cortège de Cybèle que sous le règne de l'empereur Commode; ce dernier dota de privilèges le taurobole offert pour la prospérité de l'empereur (références dans Graillot, 152, n. 6; 153, n. 1). La libéralité de cet empereur excentrique n'a aucune raison dogmatique, mais s'explique par l'origine phrygienne de son favori. On ne voit pas sur quel fondement théologique on a pu s'appuyer pour rapprocher d'Attis l'idée d'une vraie résurrection. Une *Koinè* en voie de formation et enrichie des pensées relatives aux mystères l'aura introduite dans le culte d'Attis. Bien plus, puisque le culte d'Attis n'est en définitive que le symbole du cycle de la végétation, l'idée d'une résurrection fut facilement élaborée à la vue du rythme qui fait alterner renouveau et mort de la nature dans l'ordre physique (cf. la conclusion *supra*, VI, col. 103). La protection du monde inférieur était une fonction attribuée à Déméter, mais non pas à la *Magna Mater;* c'est pourquoi Lagrange (472) fait remarquer à bon droit que les mystères à teneur eschatologique évoluée ne sont pas vraiment anciens. Les mystères du culte phrygien et des cultes orientaux seraient donc un apport hellénistique ou une amplification de l'époque impériale; c'est même cette dernière opinion qui semble la plus probable (Nilsson).

Lagrange accorde avec raison de l'importance à l'*Attis funéraire* qui se tient toujours dans une attitude de deuil; symbole de la douleur devant la caducité de l'homme, il n'exprime d'aucune manière l'espoir d'une vie dans l'au-delà. L'auteur cité examine à cette même occasion l'inscription trouvée sur la *via* Appia et datant du Ier s. ap. J.-C. environ (*Corpus inscr. lat.*, VI, 10098). Hector, adorateur de Cybèle et d'Attis, invite ses confrères à porter le deuil, à se lamenter, sans ajouter le moindre signe de joyeuse espérance pour l'au-delà. M. Van Doren a soumis cette même inscription à une plus ample investigation (*L'évol. des myst. phrygiens à Rome*, dans *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, p. 81 sq.); puisque Domitilla, bienfaitrice de cet étranger, concède à Hector la sépulture dans un terrain qui ne lui appartient pas, on peut dire qu'un membre de la dynastie flavienne alors au pouvoir exerçait un protectorat sur un partisan du culte phrygien. Cela cadrerait assez bien avec la thèse de P. Lambrechts, qui soutient qu'Antonin le Pieux organisa le cycle des festivités du culte phrygien célébré à Rome au mois de mars, en y introduisant la représentation cultuelle de la « résurrection » d'Attis (ne pas oublier les objections faites contre cette hypothèse). Dans son commentaire Van Doren insère une remarque de première valeur : Hector fait partie du collège des galles, serviteurs officiels du culte; il s'adresse donc aux dévots qui pouvaient à bon droit se croire les premiers appelés à un bonheur dans l'au-delà, s'il en avait été question dans le culte. Si les mystères promettant un au-delà de bonheur existaient déjà et si la croyance en de telles perspectives était vivante, les galles, le groupe choisi entre tous les mystes, pouvaient à bon droit prétendre à cette gloire. L'argumentation se comprend d'elle-même et n'a pas besoin d'être formulée.

IX. Le taurobole. — Nous venons de rencontrer le taurobole. C'est une forme du culte de la *Magna Mater;* et par rapport aux autres problèmes son histoire et son évolution nous sont connues avec une réelle certitude. Bien que notre article doive se restreindre à une vue générale, les données les plus importantes touchant le taurobole exigent une présentation détaillée. On l'a comparé avec le baptême; mais c'est moins le rapprochement factice des cérémonies extérieures qui nous intéresse que les espérances fondées sur ce rite et qui nous sont connues par quelques inscriptions votives. Seraient-ce les espérances chrétiennes?

Le déroulement de la cérémonie a été conservé par Prudence (*op. cit.*, x, 1006-1050; Turchi, n. 284). Le grand prêtre, en ornement d'apparat (vêtement de soie, couronne d'or, bandelettes), descendait dans la fosse recouverte de planches percées de trous. Sur ces planches on immolait un taureau lui aussi paré. Son sang coulait à travers le claire-voie sur le prêtre qui le recevait avec avidité, *quem sacerdos excipit* (*ibid.*, 1033). *Excipit*, c'est l'expression consacrée désignant l'accomplissement du rite complet du taurobole. Prenant le sang, le prêtre frottait son visage et son vêtement et même l'absorbait (*ibid.*, 1036-1040). *Tauroboliatus*, « taurobolié » (le nom s'imposera plus tard), il quitte la fosse et reçoit les honneurs (*ibid.*, 1046-1048) :

> *hunc inquinatum talibus contagiis,*
> *tabo recentis sordidum piaculi,*
> *omnes salutant atque adorant eminus.*

Rien ne permet d'insérer le taurobole dans la semaine solennelle du culte d'Attis, comme le prétendent Hepding et Loisy. Au contraire, Nilsson (*op. cit.*, II, 625) a montré que pas une seule des nombreuses inscriptions en rapport avec le taurobole ne tombe au temps que Hepding assigne à la fête pour les faire coïncider — bien convaincu, semble-t-il, que les deux étaient inséparables. Le taurobole et les rites des mystères ont certes quelque point commun — les *vires* jouent un rôle dans les deux rites — mais ce sont deux choses différentes. Les inscriptions établissent en outre que dans le culte d'Attis le criobole était plus fréquent que le taurobole. Les deux mots s'expliquent étymologiquement. Taurobole est attesté par une inscription de Pergame remontant au temps du roi Attale III; les animaux en question sont capturés au lasso durant la chasse. Dans le même sens le mot est attesté également pour Ilion dans la contrée de Troas à l'époque hellénistique (Ier s. ap. J.-C.) (Nilsson, *op. cit.*, II, 624, note 3, se référant à une inscription des Panathénées publiée en 1936).

Une inscription de la première moitié du IIIe s. à Kastel près de Mayence (Turchi, n. 285) mentionne un taurobole *in honorem domus divinæ* en relation avec le culte de Bellona. C'est une divinité spécifiquement romaine, identifiée depuis longtemps à la Mâ de Cappadoce. Cette dernière était la déesse de la nature dans le Proche-Orient, sous un aspect guerrier, mais Cumont l'a prétendue contaminée par Anahita de Perse. Un écrivain tardif, Étienne de Byzance (avec d'autres), a mis dans son dictionnaire le taurobole en rapport avec cette déesse. N'en déduisons pas que le taurobole, né dans le culte de la déesse cappadocienne Mâ, ait été introduit dans celui de Cybèle, mais il est intéressant de noter que cette coutume a été mise en rapport avec plusieurs déesses. (On mentionne des tauroboles en l'honneur de Vénus *caelestis* et de Minerve des Bérécynthes.) Ce fait seul sépare le taurobole d'une initiation à des mystères, car on ne pouvait pas transposer ainsi les initiations d'une déesse à une autre. Un autre fait diminue encore la probabilité d'un rapport avec les mystères : c'est qu'on pouvait se soumettre au taurobole en faveur d'autres personnes et qu'on le faisait de préférence en faveur de la maison impériale.

Il faut distinguer tauroboles publics et tauroboles privés. Les premiers, qui d'une manière ou d'une autre visaient le bien commun, sont même attestés par des témoignages plus anciens. On les célébrait la plupart du temps, prétendait-on, sur un ordre de la déesse : *ex imperio Matris* ou *ex vaticinio Archigalli*. Le taurobole surprend dès l'abord à cause de son caractère sanglant très spécial. Les sacrifices sanglants ont pour motif la foi dans la puissance expiatrice du sang. Afin de participer pleinement à cette expiation, on arriva naturellement à l'idée de faire ruisseler sur soi le sang du taureau immolé. L'expiation n'était pas la seule force que l'Antiquité attribuait au sang, on lui reconnaissait une activité *vivifiante;* les inscriptions des autels tauroboliques emploient des expressions qui parlent réellement d'une « réception » et soulignent la croyance en une activité positive du rite, auquel on se soumettait avec un grand espoir.

Les inscriptions les plus anciennes nous font connaître la terminologie sacrificielle et le déroulement des cérémonies. Il est question, à propos du taurobole, de *facere*, *movere*, *celebrare;* au IIIe s. apparaît l'expression *taurobolium accipere* (on trouvera commodément les preuves précises dans les deux listes d'inscriptions tauroboliques données par Graillot, 159-167). Le prêtre en fonction durant le taurobole est appelé *tradens*. Cette manière de parler d'une « réception » du taurobole souligne que l'accomplissement de ce rite établissait un lien étroit avec la déesse; il aurait donc été considéré comme une consécration. Si l'histoire des interprétations du taurobole se reflète peut-être dans la terminologie, nous pouvons dire avec J. Dey (*Palingenesia*, Münster, 1937, p. 72) que le taurobole interprété comme consécration à la déesse remplaça l'idée de sacrifice. Rien d'étonnant à ce que des honneurs divins aient été rendus au fidèle purifié par ce rite spectaculaire et fortifié par les forces magiques placées dans le sang du taureau immolé.

Puis la confiance en la puissance du taurobole alla en augmentant; pourtant on tint pour convenable une répétition du rite. Les inscriptions ne nous renseignent pas très clairement quant à l'intervalle séparant la première et la nouvelle consécration. Une répétition après un espace de vingt ans nous est connue par plusieurs indices datant de la seconde moitié du IVe s. D'après une intéressante supposition de Hepding (198), ce chiffre serait fondé sur la même foi qui inspira les fêtes vicennales des empereurs. L'année 376 nous a transmis l'unique inscription où Aedesius exprime sa certitude d'être *in æternum renatus*. L'espérance est ici manifestement placée dans l'au-delà; quant à l'idée de renaissance qui serait liée au taurobole, elle paraît être une simple imitation du christianisme.

Dans la célébration du taurobole, le *kernos* jouait un rôle spécial; c'est ce vase antique à plusieurs parties (on peut penser à nos boîtes à épices placées sur nos tables). On rencontre en effet des formules comme celles-ci : *Taurobolium, criobolium cærno perceptum* (Graillot, 167, inscr. 4 : liste des tauroboles privés n. 19 de l'année 319 ap. J.-C.); *Perfectis rite sacris cernorum crioboli et tauroboli* (liste A, *Tauroboles prosalute imperatoris*, inscr. *y;* Mactar, entre les années 276 et 282); nous retrouvons à cet endroit la même formule à une époque un peu postérieure (Graillot, *loc. cit.*). Le surnom « kernophores » est employé pour les galles et pour les femmes (référ. dans Graillot, 179, n. 2). C'est pourquoi il est plus probable que ce nom est à rapprocher du taurobole, mais il ne désignerait pas les rites secrets des mystères d'Attis. Les *vires* du taureau (ou bélier) immolé étaient déposées dans ce vase; c'est l'opinion de plusieurs savants (Graillot, Hepding, Nilsson, Lagrange), et ce dernier rejette à bon droit celle de C. Jullian qui, sous l'impulsion d'un réflexe chrétien, estime que le sang du taureau était mis dans le *kernos*. Cette supposition est confirmée par plusieurs inscriptions, d'après lesquelles les *vires* du taureau immolé étaient solennellement « reçues » et « transportées »; le lieu, terme de la translation, s'appelait *Vaticanum*.

A Rome, les tauroboles avaient lieu à l'endroit appelé *Phrygianum*, situé près du cirque du Vatican, et ainsi nous avons l'explication de cette dénomina-

tion ailleurs qu'à Rome. Lors de la construction de l'église de S.-Pierre, les premiers autels tauroboliques apparurent quand on édifia la façade à l'angle sud-ouest de la coupole; les fouilles récentes ont confirmé le fait que le culte étranger s'était assuré la protection des bâtiments publics sur la colline du Vatican (intention supposée déjà par Graillot, 377). Après s'être implantée dans Rome, la coutume du taurobole s'était répandue dans l'Empire romain d'Occident, et l'on aura appelé *Vaticanum* ces collines artificielles en rappelant ainsi leur origine. On croit avoir découvert à Ostie une fosse destinée à un taurobole (cf. plus loin, *Mystères de Mithra*, § VII, col. 149).

Par cette translation des *vires* du taureau, les sectateurs du culte cherchaient probablement à participer aux valeurs religieuses attribuées au taurobole. Ce dernier n'était un luxe accessible qu'à un petit nombre. — Cette vénération singulière des *vires* du taureau nous rappelle le respect superstitieux dont on entourait les *vires* des galles qui s'étaient mutilés. Parmi toutes les inscriptions trouvées à Lectoure en Aquitaine, l'une d'elles (239 ap. J.-C.; Turchi, n. 287) proclame : *Valeria Gemina* vires *excepit Eutychetis*. Rien ne permet de penser à un taurobole. Par analogie Lagrange croit pouvoir affirmer : « Le taurobole, qui fut à l'origine un sacrifice, ne devint probablement un rite d'expiation que quand les *vires* du taureau remplacèrent les *vires* des galles, dont le sacrifice n'était pas si aisé à obtenir. »

X. Le culte, forme primitive d'une religion devenue ensuite panthéiste. — En rapportant ici les nombreuses données concernant le taurobole, nous avons pu nous convaincre de la très vaste diffusion du culte de la *Magna Mater* dans les Gaules. La *Magna Mater* a connu un vrai triomphe dans l'Occident (on le compare volontiers à celui de Mithra); on ne peut le comprendre qu'en se rappelant la préhistoire méditerranéenne dans cette moitié de l'empire où la Grande Mère s'y trouvait précédée par un assez grand nombre de déesses Mères. Elles appartiennent au même type que celui de la *Magna Mater*, en tant que personnification, symbole mythique, de la puissance à laquelle on se croyait redevable de toute manifestation de la vie. Les Romains connaissaient également une déesse représentant principalement cette tendance : la *Bona Dea*. Elle avait aussi ses célébrations secrètes, qui d'ailleurs furent influencées par les mystères de Déméter, moins peut-être sous leur forme éleusinienne que sous la forme des thesmophories athéniennes (culte secret réservé aux femmes). Le côté lascif était, il est vrai, prépondérant dans ce culte, mais d'autres formes italiques du culte de la Mère échappaient à cette tare, dont on ne discerne du moins pas les traces (cf. par ex. le culte de Capoue et les restes remarquables conservés dans le musée de cette ville). Les Celtes de la région du Bas-Rhin et du sud des Gaules ont connu le culte de la déesse Mère; n'étant entaché ni de la brutalité, ni de l'érotisme du culte de la *Magna Mater*, il est en lui-même plus attrayant. Les Germains du Rhin, fortement influencés par le système religieux des Celtes, et les Gallo-Romains étaient ainsi psychologiquement préparés à recevoir ce culte de la *Magna Mater*. Les fréquents cortèges propres à ce culte qui excitaient encore la confiance de la population paysanne, consolidèrent cette coutume dans le peuple gaulois. Les processions chrétiennes à travers les champs, indépendamment d'autres motifs, furent organisées pour s'opposer à ces processions païennes.

Graillot consacre toute la seconde partie de son œuvre monumentale à l'étude de la diffusion du culte de la *Magna Mater* dans les provinces occidentales et africaines. On a déjà remarqué que l'auteur accepte trop de témoignages étrangers, non phrygiens et grecs, sur la diffusion du culte de la *Magna Mater*. Sans autre élément de discrimination, il classe toutes les inscriptions ayant rapport à un culte de la maternité comme des témoignages en faveur d'un culte de la *Magna Mater*, ainsi celles qui mentionnent des associations cultuelles en l'honneur d'une Mère. L'histoire de la diffusion du culte de la *Magna Mater* et d'Attis confirme excellemment une observation qui s'impose pour tous les cultes orientaux : le culte est resté considéré comme une religion étrangère, et ses adeptes se sont recrutés en grande majorité dans les couches de la population qui n'étaient pas de souche occidentale. Le culte se propagea rapidement dans le port d'Ostie, le centre commercial de la première époque impériale. Un bon nombre de pièces archéologiques relatives au culte phrygien et conservées depuis longtemps déjà dans les musées romains proviennent de cette ville. Les fouilles récentes d'Ostie ont remarquablement augmenté nos connaissances et mis à jour le sanctuaire principal, l'Attideion de la ville. (Pour se diriger dans les nouvelles fouilles, cf. le *Guide d'Ostie* de G. Calza.)

Notre documentation sur le culte de la *Magna Mater* s'étend sur une longue durée et des régions variées. Prenant comme point de départ le moment où l'histoire constate en Anatolie des signes avant-coureurs du culte (second millénaire av. J.-C.), on doit parcourir une longue série de siècles, visiter tout le monde méditerranéen et pénétrer dans les provinces de l'empire entier. Il y a là une masse de documents qui a permis à plusieurs savants l'élaboration d'une prétendue religion de la Mère, où ils aimeraient à voir l'origine de la religion elle-même (cf. surtout J. Przyluski, *La grande déesse*, Paris, 1950). Il faut sans aucune hésitation attribuer une grande importance à ce substrat religieux dans la pensée antique. Les régions méditerranéennes ont été explorées et leur préhistoire a montré avec toute la clarté désirable, comme nous venons de le dire, que les déesses mères étaient solidement établies dans la vie de ces peuples. Ces populations sont antérieures aux Indo-Européens et tous leurs pays feront plus tard partie de l'Empire romain; notre documentation augmente d'ailleurs sans arrêt. Un exemple typique et impressionnant suffira. A l'embouchure du Sele on a dernièrement découvert (cf. P. Zancani Montuoro et U. Zanotti-Bianco, *Heraion alla foce del Sele*, I-III, Rome, 1951 sq.) le temple archaïque tardif de Hera; on lui rendait un culte indigène, qui était probablement de caractère maternel, et l'on pourrait dire la même chose de plusieurs sanctuaires qui semblent être grecs, comme la Fortuna de Préneste dont le temple grandiose est maintenant dégagé. Les époques préhistoriques du territoire méditerranéen et de l'Europe, au moment de leur première entrée dans l'histoire, n'ont pas fini de nous surprendre; récemment notre connaissance s'est enrichie d'un apport tout nouveau relatif aux représentations religieuses. On a découvert le culte d'un dieu suprême, qui fait apparaître comme une déviation tous ces cultes rendus aux divinités naturistes. C'est Leo Frobenius qui a exploré la région appelée l'Afrique Blanche où la culture et la religion européennes antérieures aux Indo-Européens se retirèrent en y établissant leurs foyers. Il a rassemblé lui-même le matériel préhistorique qui nous fait connaître ces peuples et leur pensée religieuse (on doit y ajouter les recherches de la science linguistique). L. D. Wölfel a complété ce premier essai et donné une synthèse dans son grand ouvrage, *Die Religion der vorindogermanischen Europa*, dans *Christus und die Religionen der Erde* (publié par F. König, I, 161-537). Bien que cette synthèse contienne beaucoup d'éléments non encore pleinement établis, elle ne doit pas être négligée, car

elle aide à discerner les éléments de la religion méditerranéenne et de la religion du Proche-Orient à ses tout premiers débuts, tandis que trop de savants s'en tiennent à l'aspect biologique et maternel de la religion avec ses parèdres et tout son cortège cultuel. On ne peut qu'être frappé par ce bruyant cortège dans le culte de la Grande Mère asiatique, et tout particulièrement dans certaines de ses ramifications (cf. les corybantes et les courètes d'Éphèse).

La *Magna Mater* est le type d'une divinité qui n'a rien de transcendant. Elle ne manque pas de traits grandioses que la philosophie néo-platonicienne (Salluste, Julien) utilisa pour l'interprétation des mystères, mais ces traits ne dépassent pas une religiosité panthéiste. Le mysticisme panthéiste pouvait y trouver son aliment, de même qu'il assimila le culte isiaque. Le sentiment religieux de la basse Antiquité, tel qu'il nous est transmis par les intellectuels, aboutit à un double courant : le panthéisme tellurique et le panthéisme solaire. Nous découvrons l'essentiel de ces conceptions religieuses dans ces déesses imprégnées de la vitalité du monde. Une brève indication suffira pour montrer l'abîme qui sépare ces divinités de la Mère du Seigneur. L'exégèse actuelle voit de plus en plus Marie comme figure de l'Église, dans la « femme » du chapitre XII de l'Apocalypse. On concède ainsi que Marie fut très tôt parée des symboles propres aux déesses du groupe que nous connaissons, par ex. Ishtar. Pourtant, elle n'est nullement le réceptacle d'une force et d'une puissance purement cosmiques. Sa maternité unique l'établit dans un rapport avec le Fils de Dieu qui élève sa personne historique au-dessus de toute créature. Fait significatif, c'est à Éphèse qu'a eu lieu sa définition dogmatique proclamant la dignité de la Mère de Dieu; Éphèse, qui était le siège d'un célèbre culte dérivé de celui de l'antique maîtresse de la nature en Anatolie, mais dont le temple, l'Artémision, tombait en ruine depuis un siècle et demi après l'assaut destructeur des Goths en 262 après J.-C.

Certains savants établissent des rapports assez étroits entre le culte de Cybèle-Attis et les écrits johanniques. C. Spicq (*L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'épître aux Hébreux*, dans *Aux sources de la tradition chrétienne* [*Mélanges Goguel*], Paris, 1950, p. 258-269; *L'épître aux Hébreux*, I, Paris, 1952, p. 136-138) défend les mêmes idées. Dans *Mélanges Goguel* (p. 267-268), l'auteur écrit : « Ces considérations ont leur poids. Elles sont cependant insuffisantes pour rendre compte de la découverte, du développement et de l'exploitation multiformes du thème du sacerdoce au sein de l'Église d'Asie. Il faut, en outre, faire appel aux conceptions cultuelles répandues dans le paganisme ambiant. Dans la seconde moitié du premier siècle, la religion prédominante en Asie Mineure est le culte phrygien de Cybèle, la Mère des dieux. Son haut clergé, manifestant son loyalisme provincial en adorant l'empereur régnant, fut un des agents les plus actifs de la persécution contre les chrétiens; si bien que les deux Bêtes de l'Apocalypse représentent respectivement le culte impérial et le culte de Cybèle. Le but de S. Jean a été de prouver que « ce qu'il y avait d'attrayant dans le culte phry- « gien se retrouve de façon infiniment supérieure dans « le culte chrétien ». La structure littéraire de l'Apocalypse ne se comprend bien qu'en fonction de ce parallélisme antithétique et de ce contexte cultuel. Ses symboles et ses expressions sont choisis en fonction de ceux qui étaient en usage dans le mystère païen. C'est ainsi, en particulier, que le double caractère de prêtre et de roi était une singularité et un privilège du sacerdoce de Pessinonte. Or les dix rois qui mettent leur autorité au service de la Bête, dans Apoc., XVII, sont le décalque du collège des Attis-rois de Pessinonte. Dans ce même ouvrage, le Christ est désigné, non pas comme agneau (ἀμνός.....), mais comme un jeune bélier (ἀρνίον); il est immolé et son sang lave les habits et les fautes de ses fidèles (Apoc., I, 6; VII, 1-8, 14; XXIV, 14). Il est aussi le berger qui conduit aux sources d'eaux vives (Apoc., VII, 17; XXII, 1; cf. Joa., X). Selon toute vraisemblance, ce Bélier apocalyptique, insolite dans la littérature néo-testamentaire, est le répondant du bélier d'Attis. Dans la province d'Asie, en effet, le bélier, attribut du principal des dieux, accompagne les représentations d'Attis, lequel est à son tour représenté sous les traits du berger. Ses fidèles se lavaient dans son sang et portaient son tatouage — signe de l'appartenance au culte de la divinité — sur les mains et sur le front, tels les ἐσφραγισμένοι d'Apoc., VII, 4-8 (cf. II, 17; III, 12; IX, 4; XIII, 16-17; XX, 4). » Dans les *Mélanges Goguel* encore (p. 267, n. 3) on peut lire la citation suivante de P. Touilleux (*L'Apocalypse et les cultes de Cybèle et de Domitien*, Paris, Geuthner, 1935) : « Ainsi la Femme-Babylone de l'Apocalypse correspond à la Mère de l'Ida, avec son vêtement de pourpre, assise sur un fauve comme Cybèle sur un lion. » La phrase qui suit est lourde de conséquences : « Le nom qu'elle porte est : Mystère, Babylone, la Grande, la Mère des prostituées, de même que la Phrygienne se nomme : Mystère, Cybèle, la Grande, la Mère des dieux. Elle a en main la coupe qui contient le fruit de ses prostitutions, comme l'Idéenne recevait le *kernos* contenant sans doute les tristes offrandes de ses fidèles » (*ibid.*, 86). Touilleux n'a toutefois pas daigné produire ses preuves. L'une des deux thèses du livre que nous venons de citer est ainsi énoncée : l'Apocalypse s'est consciemment opposée au culte de Cybèle. La thèse suppose qu'à l'époque néo-testamentaire le culte phrygien représentait la seconde puissance religieuse de l'Asie Mineure, aux côtés du culte des empereurs, et pour la bonne raison qu'il était intimement lié à ce dernier. Bien plus, on prétend que les mystères de Cybèle jouissaient également de cette puissante renommée. Mais on est en droit d'exiger tout d'abord les références qui prouveraient une diffusion plutôt considérable des mystères de la *Magna Mater* ou d'Attis soit dans le rayon de la culture grecque, soit dans l'Orient grec. De l'avis des spécialistes, ce n'est pas le cas (cf. O. Kern, *Die Rel. der Gr.*, III, 63 sq.). Aux dires de ce dernier, on ne peut pas désigner comme un vrai culte à mystères la fondation du culte d'Agdestis dont l'initiateur Dionysios de Philadelphie en Lydie nous a dans une inscription transmis les constitutions; le mot *mysteria* fut introduit en effet dans le texte par une erreur de lecture. Il faut relever le mépris affiché de Plutarque envers Cybèle, Attis et leur sacerdoce d'eunuques. Pourtant, on sait que Plutarque, auteur d'un long traité sur Isis et Osiris, était ouvert autant qu'un grec pouvait l'être à l'attrait des mystères orientaux; malgré sa bienveillance déclarée pour les mystères, le culte phrygien ne lui plaît pas du tout. Jean attribuerait-il une place d'honneur à ce culte? Dans le choix des images et dans son but polémique, se serait-il pour une bonne part laissé guider par le culte de Cybèle? Ce serait en contradiction avec les données objectives de l'Apocalypse, comme L. Cerfaux le montre dans sa recension du livre (cf. *Eph. theol. Lov.*, XIII, 1936, p. 527 sq.). Dans son article *L'origine johannique...* (*loc. cit.*, 1950, p. 258-269), Spicq s'attaque au même problème (cf. le texte cité plus haut *in extenso*). Afin de mieux juger l'appréciation du sacerdoce propre à l'épître aux Hébreux (*ibid.*, 267 sq.), il ne craint pas d'y soupçonner des arrière-plans païens; il est étonnant que l'auteur ait ignoré les remarques vraiment essen-

tielles et les critiques formulées par L. Cerfaux contre les thèses de Touilleux. En effet, celui-ci commet des erreurs patentes dans son argumentation; ses affirmations au sujet du taurobole, qui serait le baptême de sang des dévots de Cybèle, sont vraiment peu critiques (malheureusement il est suivi en cela par Spicq); l'exposé sur le taurobole que l'on a lu plus haut répond à sa thèse.

L'examen des divers problèmes partiels concernant le culte d'Attis nous a montré que les jugements sont de nos jours beaucoup plus réservés; ce qui n'était pas le cas il y a à peine une génération. C'est encore Nilsson qui a ouvert la voie la plus méthodique; il explique par la mentalité et par le cadre du culte de la *Magna Mater* les détails que l'on avait entassés pour en grossir l'importance (cf. surtout l'idée de la renaissance dans la basse Antiquité); ce seul travail suffit déjà à les distinguer exactement d'avec le christianisme. Avouons toutefois que Nilsson juge avec trop de mépris les indications des Pères de l'Église. Le même principe qui s'imposait à propos des mystères d'Éleusis garde sa valeur : les informations adressées au grand public et même directement aux païens devaient être objectivement justes, quoique le ton soit parfois amer ou ironique. La matière traitée ne recommandait que trop facilement ces expressions peu heureuses. Les Pères étaient dans leur droit par ex. lorsqu'ils condamnaient les divagations des galles et la prostitution publique qui accompagnait en beaucoup d'endroits les cultes de la déesse de la vie. Vers la fin de son article *Phrygians* (dans *Enc. of. Rel. and Ethic*, IX), Ramsay le concède; et c'est à bon droit que Lagrange insiste sur ce point dans l'article que nous avons si souvent cité (paru dans la *Rev. bibl.*, 1919). De même, il juge adéquatement la légende d'Attis, lorsqu'il voit une apothéose dans les honneurs décernés par la Grande Mère à Attis. Un héros ainsi divinisé n'a rien de commun avec un homme-dieu. C'est une confusion dans l'histoire des religions que l'usage arbitraire de cette expression « homme-dieu » pour qualifier Attis. Une apothéose n'est pas une résurrection. Il serait certes très souhaitable d'en arriver à une solide *communis opinio* sur les difficiles problèmes du culte d'Attis et de la *Magna Mater*, mais la première condition en est le strict respect des catégories du langage religieux. Malgré la valeur de l'œuvre de Lagrange, je me permettrai une légère critique de ses vues. Quand Lagrange dénie à Attis le caractère d'un héros de la végétation dépendant du cycle de la nature qui chaque année meurt et revit, ses efforts semblent dépasser leur but. Concédons que Lagrange a peut-être raison de soupçonner une influence étrangère au mythe dans la manière dont celui-ci présente la mort d'Attis : on y retrouverait la coutume rituelle des serviteurs de la *Magna Mater* soumis à la loi de la castration. Faisons une seconde concession : dans son interprétation évhémériste (qui s'accorde avec une humanisation systématique d'Attis), celui-ci est considéré comme le personnage reflétant le sort qui attendait les hiérodules mutilés; les uns supportaient victorieusement l'opération et demeuraient consacrés au service de la déesse, les autres mouraient tout simplement. Certaines légendes font explicitement l'application de ces deux traits au demi-dieu. Puisque à l'époque impériale l'interprétation évhémériste des mythes prédominait, on peut se demander avec Lagrange en troisième lieu si ce n'était pas cette idée d'Attis qui occupait le premier plan. Dans l'affirmative, on aurait la preuve de l'absence de toute analogie avec une idée de résurrection dans la figure d'Attis en vogue à l'*époque impériale*. Il y a en ce sens le fait que le seul auteur où l'on trouve une allusion à la résurrection d'Attis est Firmicus Maternus, c.-à-d. un chrétien qui est suspect de juger le mythe à la lumière de sa croyance. Il est vrai, enfin, que les fêtes romaines d'Attis étaient célébrées au début du printemps, saison du *renouveau;* cette date ne correspond pas du tout avec le caractère de deuil propre à l'un des principaux jours de cette semaine, le *Sanguen;* elle ne concorde pas non plus avec les rites introductifs de cette semaine, c.-à-d. avec la coupe du pin (symbole d'Attis) et son transfert dans le temple de la déesse sur le Palatin. L'automne ou l'été auraient certainement mieux convenu. Le culte d'Attis aurait peut-être établi une *synthèse des deux phases* du cycle de la végétation, le dépérissement et le bourgeonnement; nous aurions le même phénomène attesté déjà dans les fêtes d'Adonis et peut-être une influence immédiate de ce modèle syrien.

Après toutes ces concessions, on ne peut pourtant pas accepter que, *dès le début* et dans son fond, la figure d'Attis n'ait été que la personnification d'un serviteur du culte, et non ce héros de la nature qui se rencontre partout aux côtés de la déesse Mère, sous le nom d'Adonis en Syrie, d'Osiris en Égypte et de Perséphone en Attique. Le processus de la vie des plantes qui se flétrissent puis revivent s'observe sous toutes les latitudes. La différence entre les deux phases n'est pas plus brusque dans les régions tropicales que dans les régions cappadociennes, la patrie du culte d'Attis. Mais ces phénomènes peuvent varier et ils n'apparaissent pas avec la même rapidité dans les régions plus tempérées. Cela n'a pas empêché que dans l'Attique par ex. une femme-héros, voire une déesse, se soit introduite : elle incarne la végétation, plus spécialement les céréales, et se place aux côtés du principal personnage de la Mère (Déméter). Le même phénomène a pu se produire sur le haut plateau. L'argumentation de Lagrange voudrait montrer qu'Attis n'est pas autochtone, mais la transposition d'un serviteur mythique dans le culte de la déesse; Attis, disons-nous, le parèdre de la déesse, peut très bien être autochtone et appartenir au cycle primitif d'un mythe naturiste, comme incarnation de la force vitale qui engendre toute vie dans la nature. Nous rencontrons ces représentations dans divers domaines, mais rien n'oblige à croire qu'elles se soient formées indépendamment. Historiquement ce sont des rayonnements dont le foyer a une origine commune, et il faudra le chercher probablement dans ce fameux « coin du Taurus ». On n'aura pas à s'étonner des ressemblances profondes et primordiales qui existent entre Attis et Adonis. La mort d'Attis causée par un sanglier ressemble d'une manière si surprenante au mythe d'Adonis qu'on doit y voir une transposition directe; le motif qui explique ce trait mythique légendaire est la défense de manger de la viande de porc, et cette défense a son origine en territoire sémite.

Il semble en tout cas que la personnification de la puissante fertilité de la terre dans la figure d'une Mère inclut presque nécessairement, par la loi de polarité, un complément; ce sera un parèdre (masculin ou féminin) qui personnifiera la puissance génératrice de la Mère. Il est clair que l'idée de résurrection au sens strict (c.-à-d. l'idée d'un retour unique et définitif à la vie, et même à une vie supérieure) est totalement étrangère à tous les représentants symboliques de la végétation. Car la végétation ne se renouvelle que pour disparaître à nouveau; elle est liée à un rythme périodique et par conséquent situé hors du temps. L'arrière-plan naturiste et mythologique qui forme la base des personnages d'Attis ou d'Adonis s'estompera sur le plan religieux, et l'idée d'un héros qui retourne une fois pour toutes à une vie impérissable ne deviendra possible que lorsque l'évhémé-

risme aura totalement imprégné le mythe. Ne sait-on pas, d'ailleurs, que dans une version du mythe la déesse implore Zeus afin qu'il rende la vie à Attis, mais elle n'est que partiellement exaucée? C.-à-d. que dans l'Antiquité païenne l'homme se refusait en général à cette idée de vie durable. Nous insistons toutefois sur ces mots : « en général. » Que pensaient les païens qui avaient conservé très vivantes les espérances eschatologiques, grâce à ce que nous appelons l'*anima naturaliter christiana?* Elles ont pu revivre dans la nouvelle atmosphère créée par le christianisme, mais nous ne pouvons pas déterminer ce que ces païens pensaient de la destinée de l'homme appelé à une résurrection corporelle, ni deviner les associations qu'ils ont pu imaginer avec un culte de la végétation tel que celui d'Attis. En conclusion, nous pensons qu'une remarque souvent faite garde ici toute sa valeur : une grande part de la religion intérieure échappe à l'histoire.

Voir la communication de R. Picard sur « le théâtre des mystères de Cybèle-Attis à Vienne (Isère) et les théâtres pour représentations sacrées à travers le monde méditerranéen », parue dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, avr.-juin 1956, p. 229-247.

VI. LES FÊTES D'ADONIS, EMBRYON D'UN CULTE A MYSTÈRES (Le mythe d'Adonis dans son antique forme hellénistique). — I. Byblos, la patrie du mythe d'Adonis. Sa relation avec les mythes d'Ugarit. II. Les fêtes d'Adonis dans le monde hellénistico-romain : 1° La Grèce et l'Orient; 2° L'ouest du monde méditerranéen. III. Amplification du mythe d'Adonis dans l'hellénisme. IV. La grotte d'Adonis dans le sanctuaire de Jasura au Janicule. V. Les sarcophages et les inscriptions funéraires qui mentionnent Adonis à l'époque hellénistico-impériale. VI. Synthèse. Aspect religieux des fêtes d'Adonis. Contenu eschatologique. VII. Les autres cultes syriens de la végétation : Melkart, Sandan, la triade cultuelle de Hiérapolis-Bambyce.

I. Byblos, la patrie du mythe d'Adonis. Sa relation avec les mythes d'Ugarit. — Les anciens ont toujours considéré Byblos et le Liban comme la patrie du culte d'Adonis. Les trouvailles faites dans la même région, c.-à-d. à Ugarit-Ras-Shamra, ont révélé une forme primitive intéressante du mythe d'Adonis; ce fut une heureuse confirmation de la conviction des Grecs et des Romains.

Adonis et Byblos, sa patrie, nous sont connus par des témoignages littéraires réunis avec grand soin par Baudissin; à plusieurs reprises Baudissin y fait connaître ses propres opinions (*Adonis und Eshmun*, Leipzig, 1911 [= Baudissin]). La partie intitulée *Der Adonis von Byblos und Aphaka* (p. 76 sq.) synthétise les données les plus importantes sur Byblos, siège initial du culte d'Adonis; Aphaka est un lieu de culte d'Adonis situé à l'intérieur du pays dans les montagnes du Liban. On pourra toujours commodément recourir à la compilation de N. Turchi (*Fontes hist. mysteriorum* [= Turchi]).

Le plus ancien témoignage sur Adonis à Byblos ne se trouve que chez Strabon (de 63 av. J.-C. à 19 ap. J.-C.) dans sa *Géographie*. Byblos, dit-il, ἱρά ἐστιν Ἀδώνιδος. Les monnaies phéniciennes de Byblos ne nous apprennent rien. La déesse y occupe manifestement une position plus en vue que son jeune partenaire (Baudissin, 72). Clitarque rattache indirectement Adonis à Byblos, lorsqu'il l'appelle fils de « Theias Byblios » (*Florilège de Stobée*, 64, 38). Au v^e^ s. ap. J.-C., dans Marcianus Capella, Byblos s'appelle encore « Adon ». Lucien est donc le principal témoin qui place à Byblos la patrie d'Adonis (voir ce qui est dit du mythe, plus loin, col. 118).

Vu l'âge récent des sources littéraires et leur nombre plutôt restreint, c'est la sculpture rupestre de Ghineh qui nous aidera à situer la patrie du culte. Elle fut découverte par Renan dans la région de l'ancienne Byblos. Puisque c'est la première représentation du mythe, on saisit facilement l'importance de cette source (cf. Baudissin, pl. I et II; Leipoldt, *Die Religion in der Umwelt des Urchristentums* [= Leipoldt], fig. 94). Cette sculpture fixe le noyau de l'ancien mythe : la mort d'Adonis causée par une bête sauvage et le deuil de la déesse. On y voit un sanglier (ou un ours?) qui se précipite sur un jeune homme pour le déchirer. Sur la droite une femme en pleurs est assise dans une anfractuosité du rocher; c'est naturellement Astarté, l'Aphrodite des Grecs. Sous le rocher sculpté se trouve une caverne; et Leipoldt *(loc. cit.)* suppose que cette grotte fut vénérée comme le tombeau d'Adonis.

Il faut vraisemblablement abandonner l'hypothèse que le second centre du culte d'Adonis, Paphos dans l'île de Chypre, possédait un sanctuaire indépendant du culte syrien. C'est par l'intermédiaire de Chypre que les Grecs connurent Adonis, et le rôle de cette île se reflète dans le rapprochement de son nom avec celui de la déesse chypriote Aphrodite. Pourtant cette déesse de Paphos manifeste d'une façon tangible ses attaches sémitiques, plus qu'aucune déesse grecque : c'est Astarté grécisée.

Entre l'époque de la composition des textes d'Ugarit et les premiers témoignages sur Adonis, plusieurs siècles se sont écoulés. Durant cette période le mythe a subi de grandes modifications, et le personnage central n'a pas toujours occupé le même rang. Le mythe de la végétation d'Ugarit devint plus tard le mythe de Byblos, mais les chaînons intermédiaires sont insuffisants pour retracer la ligne historique de son évolution. On constate uniquement que le mythe se simplifie et que le héros déchoit de son rang. Comme on le verra plus loin, au point de vue religieux, Adonis est le moins marquant des différents types de héros de la végétation. On ne peut parler de son « culte » qu'avec réserve. Le fait est surprenant car le nom d'Adonis — qui est probablement la transposition grecque de l'expression sémite Adoni (= mon Seigneur) — perpétue le souvenir de l'ancien Baal (qui ne peut être que le Baal Alyah d'Ugarit) et Baal fut certainement l'objet d'un vrai culte. Mais cette introduction d'un nouveau nom sémite souligne peut-être la chute de l'*avatar* d'Adonis au niveau d'un simple demi-dieu ou d'un héros. Le pronom possessif « mon », ajouté au nouveau nom « Adon », implique un rapport plus intime avec les fidèles, mais il accentue la distance qui le sépare de la divinité. Le mythe ne contient pas non plus de personnage qui corresponde à Môt et de ce fait disparaît la cause immédiate de la mort d'Adonis. Néanmoins on peut déjà mettre en relief une importante confirmation d'un témoignage de Lucien. D'après le *De dea Syra* (6), au lendemain même du deuil on se disait à Byblos : « Adonis est vivant »; la forme primitive du mythe (si on peut appeler ainsi le texte d'Ugarit) rend digne de foi ce trait du mythe d'Adonis plus tardivement documenté.

II. Les fêtes d'Adonis dans le monde hellénistico-romain. — 1° *La Grèce et l'Orient.* — Le fragment de Sappho Ἴω τὸν Ἄδωνιν témoigne que la Grèce connaît Adonis dès le vii^e^ s. (les vers de même frappe s'appellent adoniens ou adoniques). L'œuvre de la poétesse ne nous apprend rien d'autre sur notre héros. Au vi^e^ s., Xénophane de Colophon en Ionie mentionne les flûtes dont on se servait en Phénicie pour chanter les complaintes d'Adonis (cité par l'apologiste Athénagore, 4, 174 sq.).

Les fêtes d'Adonis avaient déjà envahi le monde grec, du moins l'Attique, toujours accueillant aux

influences étrangères. Nous savons par Thucydide que les femmes athéniennes pleuraient sur Adonis, tandis que la flotte sicilienne quittait le Pirée. Cette note permet de déterminer la date des fêtes d'Adonis et sur ce point la discussion peut être regardée comme close. Les sources ne connaissent qu'*une* seule fête d'Adonis qui se célébrait en juin juillet. Toutes les difficultés ont pu être expliquées d'une manière satisfaisante. — Selon une inscription athénienne de l'année 302-301, Adonis possédait à Athènes un thiase propre, c.-à-d. une confrérie cultuelle qui organisait une procession (M. P. Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, II, 114).

La 15e idylle de Théocrite (v. 109-144) décrit la magnifique fête d'Adonis qui se célébrait à Alexandrie. Elle est contemporaine de l'inscription athénienne. Il est peu probable qu'à Byblos, patrie du culte d'Adonis, le culte ait jamais atteint le faste de la cour d'Alexandrie. Au dire de Théocrite, les images des deux divinités, celle d'Aphrodite Cypris et celle d'Adonis aux traits de jeune fille (ῥοδόπαχυς), étaient portées sur deux lits (κλῖναι), ornés d'ivoire et d'ébène, et recouverts de riches tapis de pourpre. Ces lits d'apparat étaient déposés au milieu de fruits sauvages et des « jardins délicats » étaient plantés dans des corbeilles d'argent; on y plaçait aussi des pâtisseries garnies de fleurs. Des tentures blanches abritaient le tout et étaient lourdement chargées d'aneth vert. Il semble qu'on célébrait une noce sacrée. Le lendemain déjà la fête délirante prenait fin à la nouvelle de la mort d'Adonis. Les femmes se frappaient la poitrine, faisaient retentir leurs lamentations; les cheveux défaits, elles portaient jusqu'à la mer l'image du héros mort (on l'appelle ἡμι-θέων μονώτατος, v, 135). Elles le jetaient dans l'eau : « Nous étions si heureuses de ton retour, Adonis, si tu reviens, tu seras le bienvenu » (v. 144). L'allusion à la fête adoucissait quelque peu la lamentation, qui n'avait pas le dernier mot. Cette fête se célébrait ainsi à Alexandrie vers la fin du IVe s. et au début du IIIe.

Ces deux derniers témoignages ont été écrits après la notice que Platon nous a laissée au sujet des jardins d'Adonis qu'on avait la coutume d'ensemencer pour la fête du dieu. Pour plus de facilité nous joindrons à son témoignage d'autres données importantes relatives à ces « jardins ». On semait dans des tessons de la laitue et du fenouil, signes caractéristiques d'Adonis; parfois on semait aussi du blé et de l'avoine (peut-être sous l'influence égyptienne). Chauffées artificiellement (d'après Platon, *Phèdre*, 276 *b;* Turchi, n. 293), ces graines se développaient rapidement, en huit jours (d'après Simplicius, dans son commentaire de la *Physique* d'Aristote) et se desséchaient aussi très vite : c'était l'image de la mort prématurée du divin jeune homme et de la chaleur de l'été qui dessèche les plantes du printemps. Des témoignages tardifs ajoutent qu'on jetait les tessons dans les sources ou dans la mer (cf. Baudissin, 139, qui met en doute la valeur de ces témoins, en s'appuyant sur des comparaisons ethnologiques, mais sans fondement suffisant). La plus ancienne allusion à cet usage se trouve chez le prophète Isaïe, entre 750 et 680 av. J.-C. Les inscriptions cunéiformes de Ras-Shamra (cf. *Rev. bibl.*, 1939, p. 34) permettent de dire que Naaman, le bien-aimé, le charmant, est un surnom d'Adonis. L'allusion devient ainsi encore plus précise qu'elle ne l'est déjà. Le prophète parle en ces termes : « ...parce que tu as oublié ton Dieu sauveur, et que tu ne t'es pas souvenu du Roi de ta force. Car tu plantes des plantes d'Adonis, tu y sèmes des pousses étrangères; le jour où tu les plantes, tu les fais éclore et dès le matin tes semences fleurissent, mais la récolte aura disparu le jour de la maladie et le mal sera incurable » (Bible de Jérusalem, Is., XVII, 9-11). Dans la *Rev. bibl.* (1933, p. 33), De Vaux préfère l'expression « jardins d'Adonis » à cette autre « délicats jardins ». Il ajoute que le nom arabe de l'anémone signifie « blessure de Naaman » (cf. dans la *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, éd. Pauly-Wissowa [= P. W.], *Anemone*). Les anciennes versions se fourvoient totalement dans leur traduction (Vulgate : *seminatio fidelis*). — Retenons également ce passage d'Is., LXVI, 17 : « Ceux qui se sanctifient et se purifient pour l'accès des jardins... leurs actions et leurs pensées finiront du même coup. » Un fait est certain : le prophète ne condamne pas la plantation des jardins d'Adonis comme un amusement sentimental dangereux, mais comme une faute religieuse; c'est une idolâtrie, mise dans la perspective et sur la même ligne que le culte d'Astarté.

L'archéologie nous fournit des représentations de ces fameux jardins. Sur une de ces images, on voit nettement les phallus placés parmi les fleurs. Leipoldt (n. 105-108) donne une série de ces images de la fête d'Adonis qui datent de l'époque classique.

C'est à Lucien (*op. cit.*, 6; Turchi, n. 296) que nous devons la plus grande partie de ce que nous savons. Il fait un bref rapport sur les fêtes de deuil qu'il appelle *orgia*, et le mythe qui les explique, c.-à-d. la mort d'Adonis, tué par un sanglier. La lamentation est d'une véhémence toute orientale. Puis Lucien continue : « Le troisième jour, à ce qu'ils disent (μυθολογοῦσιν), Adonis vit et ils le portent à l'air. » Ce dernier trait pourrait suggérer le transport de l'idole à l'extérieur. C'est dans toute l'Antiquité tardive l'unique témoignage en faveur d'une reviviscence d'Adonis. Partant de ces coutumes de deuil, Lucien ajoute ses explications pour motiver la dépravation phénicienne de la prostitution des femmes; de nos jours, on veut y voir de vagues restes d'un état social primitif qui aurait imposé l'exogamie (cf. surtout J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, 2e éd., Londres, 1907, p. 50 sq.).

2° *L'ouest du monde méditerranéen.* — Grâce aux Étrusques, qui l'ont connu par les Grecs, Adonis avait trouvé dans cette région une nouvelle terre accueillante. Il s'est ainsi rapproché des Romains, qui toutefois ne seront définitivement attirés vers lui qu'après une prise de contact directe avec la civilisation d'Alexandrie. Sous l'influence de la littérature alexandrine, la poésie romaine reçut Adonis. Les arts plastiques imitèrent eux aussi les modèles alexandrins, comme l'indiquent les images d'Adonis trouvées à Pompéi. La *Casa d'Adonide ferito* doit son nom à une remarquable peinture de la mort d'Adonis (Leipoldt, fig. 103).

Dans les provinces occidentales de l'Empire romain les commerçants syriens étaient devenus les maîtres d'une très grande partie du trafic, et ils propageaient avec zèle les fêtes d'Adonis. F. Cumont découvrit un écho fort curieux de la popularité desdites fêtes dans les Actes des martyres Justa et Rufina à Séville; ces derniers relatent que le refus de prendre part aux adonies lors d'une fête d'Adonis fut la cause du martyre (F. Cumont, *Les Syriens en Espagne et les adonies à Séville*, dans *Syria*, VIII, 1929, p. 330-341). Il n'est cependant pas permis de voir des témoins d'un culte rendu à Adonis dans les nombreux sarcophages d'Adonis, retrouvés naturellement un peu partout dans les provinces (cf. plus loin, V, col. 122).

III. Amplification du mythe d'Adonis dans l'hellénisme. — Les mythes d'Adonis dans leur achèvement sont-ils à considérer comme une excroissance du mythe beaucoup plus simple de l'époque précédente?

Certains mythographes, Apollodore, Hygin (dans

un fragment), et le poète Virgile laissent supposer que l'origine d'Adonis était connue de leur temps sous une forme mythique amplifiée, teintée d'évhémérisme. Pour donner à l'origine d'Adonis plus de pittoresque, on emprunta des traits aux autres héros de la végétation. On le fit descendre de Myrinna, fille de roi, qui fut par punition changée en arbre, pour s'être engagée dans une amourette à l'insu de son père. C'est ici la réminiscence d'une forme de la légende d'Attis et c'est aussi un motif connu dans le mythe d'Osiris. Plutarque (*De Is. et Os.*, 15) rapporte que le cercueil contenant les restes d'Osiris fut pris dans le tronc d'un érica où ce dépôt funèbre était parfaitement caché; cet arbre suivit le courant du Nil jusqu'à la mer et aborda finalement à Byblos. Isis l'y retrouva et le ramena dans sa patrie. Ce sont là en partie des thèmes populaires courants dans la civilisation de l'Égypte et du Proche-Orient.

Toutefois, il ne faut pas s'imaginer que les quelques particularités anecdotiques dont le mythe d'Adonis s'est embelli à l'époque alexandrine aient élevé intérieurement le mythe à un plan supérieur ou même l'ait modifié de quelque façon que ce soit. En effet, ces amplifications et ces arrangements ne tendaient pas à donner au mythe un fond d'idées religieuses plus élaborées. L'hellénisme a connu deux manières de développer un mythe, chacune ayant son sens propre. L'une tenta une explication rationaliste du symbolisme de la nature; le stoïcisme se distingua tout spécialement dans ces essais et plus tard le néo-platonisme (cf. la manière dont Julien modifia l'interprétation du mythe de la *Magna Mater* et d'Attis). L'autre consista à préciser ce qui paraissait trop vague dans le mythe, afin de le rendre plus expressif. Cela suppose naturellement qu'on expliquait dans un sens anthropomorphique un thème déjà existant, ou qu'on historicisait à la manière d'Évhémère, procédé moins raffiné qui gauchissait l'interprétation. L' « historicisation » ne s'est jamais proprement attaquée à Adonis; les limites sont cependant difficiles à tracer dans un tel sujet. Certains personnages mythiques d'origine spécifiquement grecque se sont introduits dans le mythe, par ex. Perséphone. Selon la légende d'Éleusis, la fille de Déméter devait partager sa vie entre deux lieux; elle légua ce triste sort à Adonis. En effet, le mythe d'Adonis rapporté par Apollodore (*Bibl.*, III, XIV, 4; Turchi, n. 291) raconte qu'Aphrodite s'était efforcée d'arracher Adonis aux étreintes de la reine des enfers qui le gardait prisonnier de la mort. Afin de revoir son compagnon à ses côtés, elle s'adressa à Zeus lui-même qui fit une concession : Adonis passerait avec elle un tiers de l'année, mais durant les deux autres tiers il rentrerait sous les lois de Perséphone. Baudissin en conclut (169) : « Jusqu'à un certain point cette narration a bien conservé le fondement naturiste du mythe. » Elle corrobore l'idée qu' « Adonis représente la végétation qui renaît au printemps et meurt en été ». Mais il est encore plus important de noter qu'Adonis ne quitte jamais définitivement le royaume des morts. Il est d'ailleurs mieux favorisé que son partenaire phrygien, Attis; car la prière de Cybèle implorant pour ce dernier le retour à une vie corporelle pleine et entière ne fut pas exaucée. Chacun comprenait la signification du retour annuel d'Adonis vivant trois mois dans le monde supérieur. On pourrait même affirmer que le symbolisme de ces personnages mythiques était plus fidèlement apprécié par les fidèles d'Adonis que par ceux d'Attis. Pour expliquer la coloration rouge des eaux du fleuve Nahr Ibrahim, près de Byblos, on évoquait le sang du dieu. Cet événement était donc considéré comme un phénomène qui se renouvelait réellement chaque année; il ne s'agissait donc que du simple rythme annuel de la nature. Homme avisé, Baudissin (*Adonis*) renonça à donner un exposé plus circonstancié de cette représentation mythique, que les auteurs grecs ont conservée avec de multiples variations. Certains traits de ces mythes ont dû s'imposer très tôt, puisque les traces s'en retrouvent dans l'art classique (Leipoldt, fig. 96-97). Par contre quelques détails de composition propres à tel auteur byzantin tardif donnent l'impression d'un apport récent (cf. pour précisions Baudissin, 74 sq.).

IV. La grotte d'Adonis dans le sanctuaire de Jasura au Janicule. — Une statuette d'Adonis fut découverte dans un Bothros, nom d'une grotte sise dans l'enceinte du temple de la déesse syrienne du Janicule; les Romains la nommaient Jasura (= *Dea Syra*). On a vu dans cette image un document archéologique attestant que l' « idée de la résurrection » était courante dans le culte syrien. C'est peut-être vrai, mais il faut être prudent. Examinons les données archéologiques. On sait qu'un bocage du Janicule était depuis fort longtemps déjà l'emplacement cultuel consacré à la nymphe Furrina; c'est au centre de ce bosquet que les diverses fouilles entreprises durant les vingt premières années de notre siècle mirent à jour le temple de la déesse syrienne Atargatis, la Jasura des Romains. La direction principale des fouilles revint à P. Gauckler, qui ne publia jamais de compte rendu détaillé; il faut avoir recours à une collection d'études de P. Gauckler, parues après sa mort sous le titre : *Le sanctuaire syrien du Janicule* (Paris, 1912). On a pu distinguer trois constructions superposées. D'après Gauckler, le premier temple des dieux syriens a été érigé vers le milieu du Ier s. ap. J.-C. (169); sous l'empereur Commode un second temple fut élevé en l'honneur de Jupiter Héliopolitain par Gistiber Augustorum Gaionas, qui nous est connu aussi sous le nom de Deipnocrite. Ce sont deux surnoms qui désignent des offices du culte syrien (cf. le compte rendu de P. Gauckler, *Les trois temples superposés du « Lucus Furrinæ »*, dans *Le sanctuaire syrien*, VIII, 221-256). Le dernier compte rendu parut durant l'été 1909. Il fut mis à la suite des autres (*Nouvelles découvertes*, *ibid.*, IX); on y trouvera aussi une vue d'ensemble de l'histoire des différents temples.

Le choix de l'emplacement du temple syrien fut, selon toute vraisemblance, déterminé par la source, la source de Furrina, qui embellit ce lieu, car la première installation possédait déjà un vivier. On y a découvert plusieurs conduites d'eau, des réservoirs qui devaient en partie alimenter l'arrosage de jardins situés en dehors du sanctuaire (cf. 267). Les empereurs Constantin, puis Constance II en 341 décrétèrent la fermeture de tous les sanctuaires païens de Rome; aussi le temple du Janicule fut-il la proie des flammes; mais, sous Julien, il réapparut en reprenant avec soin l'ancien tracé. On ne recula même pas devant un sacrifice humain pour le sacrifice de la fondation (*ibid.*, 275). C'est à cette période allant de la reconstruction à l'abandon définitif de ce dernier temple qu'il faut assigner les tombeaux découverts un peu partout en des endroits de grande importance rituelle (sous les murs de fondation, dans les soubassements d'une statue, etc.). Le savant fouilleur estime que ce sont des restes de sacrifices païens (*ibid.*, 276 sq.) et il les compare aux découvertes semblables faites à Alexandrie, dans des enclos secrets et certainement païens.

La partie la plus significative du temple est le triangle au centre duquel se trouvait la curieuse idole (pl. 33, p. 192 sq.). Gauckler consacre tout un compte rendu à sa seule description (*La nativité de la déesse Atargatis*, *loc. cit.*, VII, 209-220). L'idole est ficelée à la manière des momies et un serpent l'enlace de sept nœuds; entre les nœuds on avait déposé des œufs de poule au nombre de sept (cette disposition est assurée

par l'étude des réactions chimiques produites sur la statuette de bronze). Or Cumont (*Les religions orientales*, 251, n. 11) contredit Gauckler et affirma qu'il s'agissait d'un dieu, et non d'une déesse; ce serait Adonis, manifestement représenté comme dans un tombeau. Bien plus, Cumont estima qu'il fallait rappeler à ce sujet un passage de Firmicus Maternus (*De errore prof. relig.*, 22; cf. Turchi, n. 269) : *Idolum sepelis, idolum plagis, idolum de sepultura proferis.* Est-ce réellement un indice archéologique évident en faveur de cette « idée de la résurrection » qu'on voudrait courante dans le culte syrien? Le texte de Firmicus était d'ordinaire attribué à Attis; un examen plus précis montre qu'il s'agit plus vraisemblablement du culte d'Osiris, car le contexte immédiat parle d'abord d'une mise en bière du *simulacrum*. Il n'est donc pas très prudent d'affirmer un rapport certain entre le texte de Firmicus et la découverte du Bothros sur le Janicule. Ce qui est certain, c'est que nous avons affaire à un tombeau destiné à des dieux.

Un Bothros de dimensions à peu près égales fut découvert dans le sanctuaire d'Isis à Cyrène (cf. S. Ferri, dans *Stud. e Mat. di Stor. d. Rel.*, III, 1927, p. 232-246, 235 sq.). La présence d'œufs, au symbolisme facile à saisir, confirme la supposition que l'idole ne devait pas rester longtemps cachée dans cette petite grotte. Elle y a passé pourtant plusieurs siècles, puisqu'elle y fut découverte il y a seulement quarante ans. Le temple aura été détruit peu après la fête de la lamentation d'Adonis. On peut dire avec une certitude morale que l'idole réapparaissait chaque année au grand jour pour fêter le retour d'Adonis. A quelle époque se célébrait cette fête dans les derniers temps? Était-ce immédiatement après les cérémonies de deuil? Attendait-on l'écoulement normal des mois qui séparaient les deux points culminants de la végétation symbolisés par Adonis? Nous n'en savons rien.

Que des pensées sur l'au-delà aient été jointes à la fête, c'est chose sûre pour l'époque tardive. Mais le christianisme était déjà entré en lice avec ses grandioses promesses eschatologiques, et les mystères païens devaient concurrencer un idéal nouveau. On ne peut, hélas! rien conjecturer de précis sur la forme de leur nouvelle espérance. Les assertions des polémistes chrétiens, précisément parce qu'ils font de la polémique, ne sont nullement à prendre au pied de la lettre; ce serait une interprétation erronée.

La déesse syrienne vénérée avec Adonis à l'époque impériale est déjà bien différente de l'antique Anat de Râs-Shamra. Cumont fait remarquer avec justesse que les grands mouvements de peuples qui eurent lieu durant l'hellénisme devaient infuser un aspect nouveau à la religion syrienne (*Les rel. or.*, 4e éd., 4, 112 sq.). La déesse envahit alors l'Occident, non sans subir quelques modifications : on change son nom, et l'on en trouve, selon la méthode connue, une interprétation adaptée. Cumont (*ibid.*, 123) a fait connaître une inscription en Bretagne, où la déesse est identifiée aux abstractions romaines divinisées, la *Pax* et la *Virtus;* elle est aussi identifiée à Cérès, la Mère des dieux, à la constellation de la Vierge. — Les idées astrologiques furent, en Syrie, favorisées par le voisinage de Babylone. Quant au serpent qui enlace non seulement le corps de la déesse Atargatis de la collection Sciarra (Leipoldt, fig. 110), mais aussi celui de l'idole du Janicule, on ne peut pas sans restrictions en donner une explication astrologique, quoi qu'elle convienne assurément aux divinités sémitiques; de même le chiffre sept, qui est propre aux nœuds du serpent entourant l'idole et qui se retrouve dans le nombre des œufs, paraît supposer un arrière-plan astrologique. Une autre considération serait même légitime : l'idole était, il est vrai, cachée dans un caveau, mais l'idée que les membres de l'association cultuelle du Janicule s'étaient forgée de l'au-delà pouvait très bien avoir subi l'influence de l'astrologie. En d'autres termes, l'au-delà n'était plus pour eux dans les régions souterraines, mais dans les espaces astraux. Cela comportait sans doute une grave trahison du sens primitif du sort d'Adonis, mais les inconséquences se rencontrent aussi dans d'autres cultes de l'époque impériale.

V. Les sarcophages et les inscriptions funéraires qui mentionnent Adonis a l'époque hellénistico-impériale. — La question du symbolisme des sarcophages d'Adonis n'a pas reçu de réponse satisfaisante; c'est pourquoi ils ne peuvent prouver l'existence d'espérances eschatologiques déterminées à l'époque impériale. Un grand nombre d'archéologues et d'historiens des religions ne partagent pas l'optimisme de Cumont qui attribue un tel sens non seulement aux sarcophages d'Adonis, mais encore à ceux d'Attis (cf. le compte rendu de l'auteur, *Zur Frage : christliche und kaiserlich-heidnische Eschatologie*, dans *Gregorianum*, 1953, fasc. 4). Adonis forme un anneau dans cette longue chaîne des « chasses mythologiques à fin tragique », déjà au IIe s. et encore plus au IIIe s. N'oublions pas que pour les Orientaux la chasse était le symbole de la « Grande âme » *(Mégalopsychia)*. Gercke, à qui nous empruntons ces indications, pense que le siècle philhellénique de l'empereur Adrien ne rapportait pas encore ces scènes mythologiques aux défunts. Si l'on établit ce rapport, il faudrait prouver qu'il s'agissait d'autre chose que d'une simple comparaison entre la mort de parents regrettés et le sort d'Adonis. Une inscription tombale hellénistique qui date approximativement de la période des Antonins nous éclaire sur ce genre de commémoration (cf. E. Lauch, dans *Theol. Lit. Zeit.*, LXXVI, 1951, p. 662-668). Elle vient de la nécropole de Nicopolis à l'est d'Alexandrie. C'est l'inscription de l'entrée d'un tombeau-caverne de Héracléide et de Héraïs. Le lien de parenté entre ces deux personnages n'est pas clair, ni le rapport entre Héraïs et celui qui a commandé l'inscription. Adonis y est mentionné deux fois, une fois comme le modèle de tous ceux qui doivent mourir (l. 2), puis comme le prototype de ceux qui sont l'objet d'un deuil passionné (l. 10). L'inscription contient une particularité jamais attestée par ailleurs, et qui paraît être une exagération : tous les dieux auraient pris part à la lamentation. Lauch ajoute : « Ce témoignage sentimental perd de sa véracité à cause de sa redondance. Le vrai chagrin est étouffé par le désir de faire de l'art avec ostentation; l'esthétique aide à guérir la douleur, et ses finesses doivent impressionner le public... On y trouvera difficilement un encouragement moral », puisque Adonis n'est rien d'autre que l'amant de Paphia, « et c'est là son trait caractéristique » (*ibid.*, 665). Le Grec établi en Égypte (et il n'y a aucun motif de mettre en doute sa réelle piété envers les défunts) associe Adonis, Osiris et d'autres héros grecs; la Syrie n'est pas si éloignée qu'elle ne puisse expliquer ce phénomène.

VI. Synthèse. Aspect religieux des fêtes d'Adonis. Contenu eschatologique. — 1° *Deux points nettement éclaircis.* — 1. Un *culte religieux* au sens propre, c.-à-d. une vénération religieuse d'Adonis et de lui seul, semble n'avoir jamais existé. L'expression *sacerdos Adonidis* se lit à l'occasion, mais ce titre peut résulter d'une imprécision : ainsi les désignations des mystères d'Attis et des mystères de la *Magna Mater* furent souvent mélangées. Du moins des lieux de culte indépendants en l'honneur d'Adonis sont inconnus. Si Adonis n'a jamais été vénéré comme une divinité ayant droit à un culte propre, comment

aurait-on salué en lui le sauveur capable de conduire les humains au plus haut sommet de leurs désirs dans l'au-delà? Cependant c'est un devoir de peser avec grand soin tous les témoignages qui semblent suggérer une espérance de cette importance.

2. Une *résurrection d'Adonis* après sa mort est nettement affirmée par trois témoins : Lucien dont le texte a été indiqué (voir plus haut, col. 118); Origène (*In Ezechielem; P. G.*, XIII, 800), qui appelle Tammuz l'Adonis des Hellènes; et S. Jérôme dans son commentaire d'Ézéchiel (*P. L.*, XXV, 85). Origène dit : « Ils célèbrent chaque année certaines solennités. D'abord ils le pleurent comme s'il était mort. Puis ils se réjouissent à son sujet comme de quelqu'un qui est ressuscité des morts. » Le contexte se réfère aussitôt à l'interprétation des mythographes grecs relative à la végétation qui se flétrit pour renaître ensuite (texte dans Turchi, n. 298). S. Jérôme (*op. cit.;* Turchi, n. 299) connaît une double fête en l'honneur de Tammuz-Adonis : *... et postea reviviscens canitur atque laudatur.* D'après lui la fable de l'amant de Vénus est un sujet malpropre que le paganisme interpréta *subtiliter* comme mythe de la végétation : c'est le point de vue de l'évhémériste chrétien.

2° *Appréciation des témoignages plus récents influencés par la terminologie chrétienne.* — Les conceptions païennes utilisent facilement des concepts élastiques et difficiles à délimiter, surtout celui de vie, dont l'importance est primordiale. A leur contact, les auteurs chrétiens de l'antiquité évitent difficilement l'écueil de la christianisation. Les considérations semi-obscures et mal délimitées des païens sont précisées par des termes chrétiens qui introduisent des finesses et des nuances provenant de l'histoire de la rédemption et des claires révélations divines. Il ne faut pas l'oublier, car on surestimerait la portée de ces témoignages chrétiens. Dans le paragraphe d'introduction de cet article le problème a été discuté : le concept de la vie, et de la vie physico-végétative, est très flou dans le monde du Proche-Orient (comme l'assurent les chercheurs expérimentés). Une étude historique de l'évolution de la langue et des concepts serait nécessaire; alors seulement on pourrait savoir si les textes du Proche-Orient et les textes hellénistiques qui plus tard leur font écho parlent réellement d'une résurrection au sens chrétien du mot ou peuvent même en parler.

Rappelons ici les rectifications apportées par Lagrange, dans sa critique du livre *Adonis und Eshmun*, à plus d'une proposition de Baudissin (*Rev. bibl.*, XXI, 1912, p. 117-127). Josèphe emploie à deux reprises le mot ἔγερσις en relation avec Eshmun et Lagrange y a vu l'érection d'un temple en l'honneur de ce dieu. D'autres savants n'acceptent cette signification que pour l'un des deux textes de Josèphe (d'ailleurs Josèphe a utilisé une source pour ses textes, c'est Ménandre). La signification de ἔγερσις, « résurrection », demeure donc vraisemblable pour l'un des textes. En Phénicie, Eshmun n'était rien de plus qu'un dieu guérisseur du genre d'Asclépios. L'espérance placée dans sa puissance peut s'expliquer par la manière de concevoir « l'état latent » de la vie physique chez les Syro-Phéniciens. Si la vie sommeillait comme un germe dans le défunt (mais la mort n'est qu'apparente), un dieu guérisseur pouvait la raviver.

3° *Le mythe d'Adonis et les croyances d'Israël sur la vie. Les expressions imagées de la résurrection dans le langage de l'Ancien Testament et dans les langues sémitiques de l'Orient païen.* — Au dire de certains, la reviviscence d'Adonis aurait sérieusement influencé la pensée d'Israël, qui associe l'idée de la vie et celle de la puissance vivificatrice de Yahweh. A cette prétention le P. Lagrange (*loc. cit.*, 125 sq.) oppose le fait que le Dieu d'Israël est essentiellement « Celui qui est » la vie et qui a en soi la puissance de la créer. L'idée de résurrection se trouvait en Israël dans la ligne d'un désir d'union avec Dieu, désir que le séjour au schéol ne pouvait combler. Le langage imagé, commun en Orient (et la terminologie de l'A. T. ne fait pas exception), appelle « résurrection » le fait d'avoir échappé à une très grande épreuve; n'est-ce pas l'indice de l'espérance en une résurrection corporelle après la mort? Cette manière de parler n'attribue-t-elle pas à la divinité une puissance vitale qui peut aller jusqu'à la victoire sur la mort? Dans le prophète Osée, par ex., nous lisons une menace contre Éphraïm. Ce qu'Éphraïm fait pour apaiser Dieu n'est que manigance frivole : « Votre piété est comme une nuée du matin, comme la rosée matinale qui passe » (VI, 4). Ainsi leurs calculs sont déjoués, qui leur faisaient dire : « Venez et retournez à Yahweh! C'est lui qui a déchiré, il nous guérira; il nous a frappés, mais il bandera nos plaies. Après deux jours, il nous fera revivre, et *le troisième jour il nous relèvera* » (VI, 1-3 *a*). Le prophète blâme ces paroles téméraires (cf. V, 13, 14), non pas tant à cause de leur contenu que de l'état de leurs cœurs impénitents. — L'espérance d'une résurrection est vaguement présente dans ces images et on serait porté à supposer qu'elle a pu se rencontrer partout dans le monde comme dans le peuple de l'A. T.; là du moins où *la croyance à la toute-puissance divine s'était maintenue.* Or, quant à cette dernière exigence, le paganisme a fait faillite, et tout particulièrement l'idéologie du mythe d'Adonis.

4° *Opposition entre la reviviscence cyclique et la résurrection.* — Adonis est un héros de la végétation et il n'a jamais été autre chose. Ce héros ne réussit pas à briser les cadres de son symbolisme, malgré les anthropomorphismes qui l'ont plus tard transformé. Il y a un monde entre, d'une part, le cours éternel ou mieux cyclique de la nature symbolisé par la reviviscence d'un héros de la végétation et, d'autre part, l'espoir de notre propre résurrection. Ce processus naturel qu'incarne le héros ne peut être sérieusement appliqué à la destinée humaine que si l'idée de la toute-puissance divine intervient. Qu'on lise I Cor., XV, 37! Nous ne voulons pas nier qu'en Syrie, lors des fêtes d'Adonis, des considérations se firent jour qui aboutissaient à poser la *question* de la vie de l'homme dans l'au-delà. L'analogie entre la mort de la nature et celle de l'homme l'imposait. Mais le triomphe sur la mort était si précaire que le personnage le moins approprié pour fonder des *espérances* en une victoire réelle, c'était Adonis; de l'aveu de la grande majorité des savants, ce personnage mythique a pour principal caractère d'être une victime. Chacun était libre de contempler son propre sort dans cette disparition et d'en faire le sujet de ses complaintes en participant chaque année à ce deuil solennel. D'autres pleuraient la mort de personnes aimées en se lamentant sur celle d'Adonis (comme l'auteur de l'inscription de Nicopolis l'atteste, cf. *supra*, V, col. 122). Une réalité toutefois est à la base du mythe d'Adonis : c'est le renouvellement annuel du règne végétal et il y a là une loi de la nature. Pour la créature humaine, cette loi signifiait (durement) que son corps tout au moins demeurait sous l'empire de la mort. Les héros de la végétation ne symbolisent aucune autre loi supérieure qu'ils aient pu imposer à la croyance; Adonis moins que tous les autres. Il n'y aurait plus eu là que chimère quand l'anthropomorphisme eut complètement imprégné le personnage. Mais, même là, on observe le désir qu'ont les hommes de lier le personnage mythique ainsi humanisé à l'alternance du cours de la nature. Cela se voit très distinctement dans le morceau final qu'on a ajouté à la vie mythique d'Adonis à l'époque hellé-

nistique : on lui concède un tiers de l'année pour se récréer auprès d'une déesse du monde supérieur, Aphrodite. Mais justement, le fait même que ce retour au monde supérieur, selon le mythe, se renouvelle chaque année, montre bien qu'il s'agit là d'une pure transposition mythique du cycle imperturbable de la vie dans la nature. Ainsi est esquivé une fois de plus le véritable problème : peut-on promettre à la vie humaine qui, elle, est *unique*, un heureux changement de même nature?

5° *Conclusion.* — On pourrait peut-être se demander si les Syriens n'avaient pas une notion particulière de la puissance des dieux, et si les espérances qu'ils fondaient sur la puissance de leurs dieux ne leur ont pas permis de faire, sur d'autres religions de l'Antiquité, des progrès importants. L'époque impériale tardive emploie l'épithète *omnipotens* pour la *dea Syra*. N'était-elle pas la plus forte, ayant à ses côtés un faible parèdre? Nous devons nous garder d'interpréter cet épithète en fonction du sens transcendant qu'il a dans le christianisme; mais il faut le comprendre dans le cadre des forces proprement immanentes à ce monde telles que la déesse de fécondité et son compagnon Adonis. Le mythe d'Adonis tout entier et l'atmosphère dans laquelle les fêtes se déroulaient s'opposent à l'interprétation transcendante. Il est donc raisonnable de s'en tenir au jugement final de Virolleaud, dans la partie sur le dieu Baal de son article *Die Idee der Wiedergeburt bei den Phöniziern* (dans *Eranos. Jahrb.*, VII, 1939, p. [21-60], 40-60). Virolleaud soutient (p. 60 sq.) que l'ancienne forme ugaritique du mythe de Baal est un mythe pessimiste, quoique l'idée de la reviviscence de Baal y soit défendue; « en effet, les Phéniciens croyaient à l'éternité de la nature et souhaitaient tout au moins que la vie qui s'épanouit ici-bas durât longtemps, ou même toujours; toutefois ils ne croyaient pas et n'espéraient pas qu'ils vivraient ainsi individuellement » (nous préférerions laisser ce point ouvert à la discussion), « ni qu'ils revivraient après leur mort ». Ils ne l'ont pas, à ce que nous sachions, exprimé si clairement, mais cela ne fait nulle violence à leur manière de penser; il est en effet probable qu'ils acceptaient l'opinion d'un personnage de la mythologie babylonienne, qui un jour exposa sa profession de foi au héros Gilgamesh :

> Lorsque les dieux formèrent les hommes,
> ils mirent à leur sort une fin, la mort,
> et l'immortalité dans leurs mains ils gardèrent.

VII. Les autres cultes syriens de la végétation : Melkart, Sandan, la triade cultuelle de Hiérapolis-Bambyce. — Les anciens cultes de la végétation du Proche-Orient sont des mystères dont l'évolution s'est arrêtée à mi-chemin; c'est pourquoi des cultes semblables à celui d'Adonis méritent au moins une brève mention.

1° Nous avons déjà parlé de *Melkart de Tyr* en relation avec Eshmun. Il a cette particularité d'avoir acquis la dignité d'un être divin, d'un dieu (comme Eshmun chez les Carthaginois). Qu'on ait célébré chaque année la *fête de sa résurrection* (cf. Baudissin, 33, 380 sq. et *passim*) est chose que l'on ne peut accepter sans réserves, comme on l'a fait précédemment pour le thème de la résurrection dans le culte d'Eshmun et d'Adonis.

2° Le dieu *Sandan de Tarse* appartient au même groupe. Sa fête propre est la fête du bûcher, une forme particulière de la fête du printemps qui était très répandue. Les Grecs y trouvèrent un motif pour identifier le dieu cilicien avec leur Hercule qui atteignit l'apothéose en se faisant brûler sur le mont Oeta.

3° Dans le *nord-est de la Syrie*, *Hiérapolis-Bambyce* fut le siège d'un culte archaïque possédant l'un des grands temples du Proche-Orient. Ces derniers jouissaient d'une souveraineté analogue à celle du temple de Pessinonte. La description détaillée donnée par Lucien (*De dea Syra*) atteste la connexion de ce culte avec la végétation. On y célébrait également une fête du printemps. Au dire de Lucien (*ibid.*, c. 49), les uns l'appelaient Pyre (endroit du feu ou bûcher), d'autres Lampas (torche ou lampe). Des animaux vivants et beaucoup d'autres objets (vêtements, etc.) étaient suspendus à l'arbre et brûlés avec lui (cf. C. Clemen, *Lukians Schrift über di syrische Göttin*, etc. [*Der Alte Orient*, XXXVII, 3l4], 53). En mai 1954, un Libanais, témoin oculaire, raconta le fait suivant à l'auteur de cet article. Sur l'emplacement du temple d'Adonis, à Aphaca près de Byblos, s'élève un petit sanctuaire en l'honneur de la Ste Vierge. Chrétiens et mahométans y viennent en pèlerinage, et pour honorer la Madone ils suspendent encore des bandes d'étoffe aux arbres des environs.

L'étonnante parenté entre les usages cultuels de Hiérapolis et le culte d'Attis rend nécessaire l'exposé de quelques coutumes propres à Hiérapolis. Notons d'abord entre toutes la légende qui explique l'origine du temple de Hiérapolis. C'est l'histoire de l'automutilation de Kombabos, justification mythique de la coutume correspondante. Ce fait est d'autant plus intéressant que C. Clemen (*loc. cit.*, XXXVII, 3/4, Leipzig, 1938, p. 39 *a*) croit pouvoir rapprocher ce nom de Cybèle. Les renseignements de Lucien au sujet des galles sont utiles pour interpréter cette coutume dans le culte d'Attis. La mutilation se pratiquait à des jours déterminés, accompagnée de musique bruyante; plusieurs autres détails ressemblent étonnamment à la narration d'Arnobe (*Adv. nat.*, V, 14). H. Stocks (*Studien zu Lukians de dea Syra*, dans *Berytus*, IV, 1937, p. 1-40) a fait un effort remarquable pour montrer que la fête des flambeaux de Hiérapolis-Bambyce était analogue au jour des hilaries de la fête romaine d'Attis. Pour expliquer l'explosion de joie des coutumes de Hiérapolis, H. Stocks a invoqué un texte de Damascios (*Vita Isid.*, chez Photius; Turchi, n. 273). Le motif allégué est « le don de la libération de l'Hadès ». Cette explication de la fête, manifestement dépendante d'une théologie du salut (*Heilstheologie*), ne peut être primitive; n'oublions pas l'âge récent du texte. L'Antiquité, sur son déclin, a voulu intégrer tous les mystères dans le processus d'une sublimation (*heilsgeschichtliche*), et dans le culte d'Attis elle a essayé d'introduire des espérances plus élevées; c'est pourquoi on peut admettre que les spécialistes de ces spéculations aient mis sur un pied d'égalité le culte en vigueur dans la lointaine Hiérapolis et le culte d'Attis connu de tout l'Empire. — Une similitude purement extérieure est toutefois plus probable. A Rome, c'est au début du printemps et plus exactement au jour du *Sanguis*, comme le nom l'indique, qu'on voyait l'archigalle se blesser lui-même; on sait qu'à l'époque impériale cette opération plus bénigne avait éliminé la répugnante coutume de la castration des galles. Cet état de choses coïncide d'une manière étonnante avec la narration de Lucien (*op. cit.*, 50) décrivant la même coutume lors de la fête solennelle de Hiérapolis. — De plus Lucien (47) parle d'une « descente à l'étang »; ce serait même l'un des principaux rites de Hiérapolis; Stocks estime que nous avons là une réplique de la *lavatio* de l'idole de Cybèle dans l'Almo. (Notons en passant que Stocks distingue catégoriquement deux processions : celle de la *Magna Mater*, le 27 mars à l'Almo, tandis que la statue s'avançait sur un char tiré par des vaches; et le cortège bruyant accompagnant l'image de la déesse

à travers les rues de la ville, mais dans le cadre des *ludi Megalenses* du 4 avr. [*loc. cit.*, 35 sq.]).

Lucien connaît encore une autre explication légendaire de l'existence du sanctuaire de Hiérapolis, qui pourrait offrir un autre trait commun avec Attis, si l'on interprète à la manière de Stocks (*ibid.*, 15 sq.) la figure centrale de l'image cultuelle décrite par Lucien (*op. cit.*, 32 sq.) et vénérée dans le temple principal de Hiérapolis. Cette image se retrouve sur les monnaies de Hiérapolis; la plus importante a été publiée par Strong et Garstang (*The Syrian Goddess*, Londres, 1913, frontispice, n. 1 et fig. 7, p. 70), et un relief de Doura-Europos en atteste la fidélité (= Stocks, *loc. cit.*, pl. 2). Au centre de l'image, entre Hadad et Atargatis, se trouve une représentation énigmatique que Lucien appelle *semeion;* Stocks veut que ce soit un *naiskos* (un édicule), au milieu duquel se dresse une perche avec quatre anneaux. D'après Stocks ces anneaux seraient la représentation schématique des étoiles; et il rappelle que la coiffure d'étoiles se voit dans les images de Yazilikaya comme attribut spécifique du dieu jeune (d'après lui ce serait le représentant hittite du futur type d'Attis). Il conclut : « Nous devons voir dans le σημεῖον une allusion à Attis, le constructeur (mythique) du temple, bien que Lucien ignore totalement ce rapport » (*loc. cit.*, 21). Stocks admet l'explication de K. Bittel et Güterbock qui voient dans cet *édicule* « le cartouche royal ». Nous ne donnons ces hypothèses que sous toute réserve.

Qu'Attis ait des rapports avec le couple divin de Hiérapolis-Bambyce, on l'a inféré du nom d'*Atargatis*. Plusieurs explications de ce nom ont été abandonnées de nos jours, par ex. l'explication topographique. On admet plutôt que la première moitié du nom laisse entendre le nom sémite de la déesse Astarté (Baudissin, 21; Strong et Garstang, *op. cit.*, 21, n. 37; 52, n. 25) et, de là, on traduit « Atar (= Astarté) de Attis ». Rappelons que les textes d'Ugarit connaissent un nom divin Attar; c'est le dieu de l'ombre, celui qui préside à l'interrègne allant de la mort d'Aliyan Baal à la victoire de Môt.

Il est donc clair que cet Attis qui accompagne la grande déesse de Hiérapolis doit être son égal ou même son supérieur; il est peu probable que ce soit ce dieu jeune symbolisé, au dire de Stocks, dans cette énigmatique *ædicula;* ce dieu jeune paraît être identique à Simios connu à Palmyre où il est considéré comme un dieu ou un demi-dieu. Un personnage secondaire n'aurait pas imposé son nom à l'auguste déesse. Le cas de Hiérapolis est donc spécial et il faudra admettre que le partenaire de la déesse est un ancien dieu suprême du Proche-Orient et de la Syrie, Hadad, le dieu de la tempête. Tandis qu'à Pessinonte et à Byblos Attis et Adonis ne sont que des héros, des demi-dieux, amants de la déesse de la vie, Hadad est l'époux de la déesse. Pourtant, à Hiérapolis, un jeune Attis se tient avec Hadad aux côtés de la déesse. Cela veut dire que le partenaire de la déesse s'est multiplié. A l'époux vint s'ajouter le fils ou l'amant, mais l'époux gardait sa préséance. Ces différenciations sont inhérentes aux figures mouvantes du compagnon de la déesse de la vie; c'est ce que F. Kern a particulièrement bien exposé dans son article *Die Welt worein die Griechen traten* (cf. *supra*, *Les mystères d'Éleusis*, col. 21 sq.).

VII. LES MYSTÈRES ÉGYPTIENS : ISIS ET OSIRIS. — I. Aperçu historique sur la diffusion des cultes égyptiens dans le monde gréco-romain. II. Le mythe Isis-Osiris : 1° La place d'Isis (Isis et Marie); 2° La place d'Osiris. III. Le culte public et le culte secret.

I. Aperçu historique sur la diffusion des cultes égyptiens dans le monde gréco-romain. — Déjà avant l'époque d'Alexandre, l'ancienne Grèce a commencé à s'ouvrir à l'influence des cultes égyptiens. Le culte d'Isis est attesté pour Athènes, au moins à la période pré-alexandrine, grâce à une inscription trouvée au Pirée (Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, II, 114[3]). Durant la première moitié du III[e] s. av. J.-C. les Ptolémées étendirent leur domination sur une grande partie des îles de la mer Égée; bien que cette hégémonie n'ait duré que quelques dizaines d'années, elle exerça une influence manifeste sur la diffusion du culte des divinités égyptiennes. Les îles s'habituèrent à ces cultes et les conservèrent même lorsque l'effondrement de la puissance des Ptolémées leur en eut fait perdre le contrôle politique. Grâce à de bonnes explorations archéologiques, nous sommes bien informés sur l'introduction des cultes égyptiens à Délos et à Rhodes. (M. P. Nilsson, *op. cit.*, II, 115-125, donne une bonne synthèse de l'état des connaissances actuelles, examinant la fréquence des cultes égyptiens sur le territoire grec et dans les îles.) Il est facile de se rendre compte que le culte égyptien s'implanta fortement dans les villes de l'Asie Mineure. A Éphèse les fouilles autrichiennes mirent à jour les ruines d'un puissant et majestueux temple de Sérapis; le culte nouveau fit une sérieuse concurrence à celui de l'Ephesia elle-même. A Pergame, peu avant la dernière guerre, fut découvert le temple imposant des dieux égyptiens. Mais où nous rencontrons Sérapis, il est rare qu'Isis manque, et ses deux compagnons habituels, Osiris et leur fils Harpocrate; nous avons ainsi, au moins pour les périodes plus tardives, un indice de la célébration des mystères égyptiens. Toutefois ce n'est qu'une probabilité et il est rarement possible d'établir jusqu'à quel point elle s'est réalisée. Nous savons, d'après Apulée, que la célébration des mystères exigeait un clergé tout spécialement formé, et ce clergé ne pouvait vraisemblablement s'organiser que dans les grandes villes de l'Empire.

La diffusion des cultes égyptiens ne fut pas uniforme dans toute la Grèce continentale; la partie ouest, la moins cultivée, en subit l'influence beaucoup plus que celle de l'Est. Corinthe semble avoir très tôt accepté cette influence. Rien de plus naturel, puisque Isis devenait peu à peu la protectrice de la navigation. A l'époque hellénistique et encore plus au temps de l'Empire, Isis présidait aux traversées (Isis Pelagia). La solennité du *Navigium Isidis* à Corinthe, célèbre dans le monde entier, était une fête grandiose qui inaugurait l'ouverture de la navigation du printemps et la mettait sous la protection de la déesse. Il faut toutefois reconnaître que la source principale qui nous décrit le déroulement de la fête remonte seulement à un récit d'Apulée (II[e] s. ap. J.-C.). La pénétration de la déesse Isis dans le monde romain, ainsi que toute l'orientalisation de la religion romaine commencèrent par la conquête de la Basse Italie. Les centres commerciaux de l'Italie méridionale eurent naturellement très tôt des relations avec l'Égypte. L'attitude du Romain en face des dieux égyptiens était psychologiquement celle d'un homme dont l'âme est divisée et ne sait que choisir.

Le monde hellénistico-romain avait donc donné droit d'entrée aux divinités et aux cultes de l'ancienne Égypte; mais la mentalité de l'homme antique y voyait malgré tout quelque chose d'exotique. Il en ressentait le caractère solennel et hiératique, mêlé à un autre aspect plus étrange. On comprend que le Romain de la fin de la République ait manifesté très peu de sympathie pour les divinités égyptiennes à cause de leur singularité. Mais au temps de l'Empire, une transformation se dessine déjà, et l'attrait fascinant de ce singulier mélange finit par gagner du terrain. On alla jusqu'à trouver plaisir aux représen-

tations des divinités sous forme animale (cf. les très nombreuses représentations de tels dieux trouvées à la villa Hadriana et qui sont actuellement au musée égyptien du Vatican). La situation politique ne fut pas, au début de l'Empire, favorable au culte des dieux égyptiens. Rome gardait le souvenir de la guerre récente entre Octave-Auguste et Antoine dont l'alliée avait été la reine Cléopâtre d'Égypte; aussi le culte égyptien était prohibé, comme on peut s'en rendre compte, entre autres témoignages, par les poèmes d'Horace. Mais l'empereur, chef unique de l'Égypte, qui ne relevait aucunement du Sénat, avait hérité également de tout l'ensemble du culte des princes qui florissait alors sur ce territoire; dès lors un renouveau de considération pour les cultes égyptiens était inévitable dans les provinces de l'Empire et même dans la capitale. Sous Néron les tendances à l'orientalisation étaient déjà très actives à Rome; un fort courant, fidèle à la tradition romaine, s'y opposait toutefois (c'est le courant représenté par Pétrone, Lucien et même par Sénèque : cf. M. A. Levi, *Nerone e suoi tempi*, Milan, 1949). L'une des nobles chambres funéraires qui fut découverte durant les fouilles sous S.-Pierre témoigne que vers le milieu du IIIe s. la faveur des dieux égyptiens a faibli et que les Romains sont revenus à l'eschatologie dionysiaque.

Le premier temple élevé aux dieux égyptiens sur le territoire de la ville romaine (le *Pomerium*) apparaît tardivement; l'empereur Caracalla construisit, en l'an 217 ap. J.-C., l'*Iseum* et le *Serapeum*, sur le mont Cælius (d'où son nom de *regio Isidis*). A cette date, le culte est déjà en baisse et le IIIe s. réclamait d'autres divinités orientales, les Baals syriens et Mithra. Les figurines d'Isis pénétrèrent profondément dans les provinces de l'Empire romain, puisqu'on en trouva même à Cologne. Cela n'a d'ailleurs rien d'étonnant, car nous savons qu'il existait une étroite communication entre la Méditerranée et le Rhin par la vallée du Rhône.

Le culte égyptien ne réussit pas à s'enraciner sérieusement dans les provinces du nord et de l'ouest de l'Empire. Si l'on trouve plusieurs lieux de culte dans les provinces du Danube, c'est le résultat d'une double cause : le transfert de troupes orientales dans ces régions et le rayonnement de la Méditerranée toute voisine. Ajoutons que l'on trouve l'attestation de consécrations à Isis en Espagne et, plus fréquemment, en Afrique. Mais Rome, lieu de rassemblement de tous les cultes étrangers, demeura le centre cultuel préféré, et la diffusion dans les provinces fut assez limitée.

Puisque Isis et Osiris sont les personnages centraux du Panthéon de l'ancienne Égypte, il faudra consulter pour la préhistoire tous les ouvrages fondamentaux qui traitent de l'ancienne religion égyptienne. Nous citons seulement H. Junker, *Pyramidenzeit*, Einsiedeln-Cologne, 1947. Quant aux multiples questions pendantes des débuts et qui regardent également Isis et Osiris, se rapporter à D.J. Wölfel, dans F. König, *Christus und die Religionen der Erde*, I. Pour une plus ample bibliographie sur les questions préliminaires, voir la bibliographie complémentaire donnée par l'auteur dans son ouvrage *Religionsgeschichtliches Handbuch*, c. VI, au mot *Égypte*. L'ouvrage fondamental pour la diffusion du culte dans le monde hellénistico-romain demeure G. Lafaye, *Hist. du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis*, Paris, 1884. Compléments par Roeder, art. *Isis*, dans *Real-Enc. der klassischen Altertumswiss.* (= P.W.), IX, 1098-1113; pour d'autres compléments, du moins pour le monde grec et l'Asie Mineure, cf. Nilsson, *op. cit.* F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, IV, *L'Égypte*, Paris, 1929.

II. Le mythe Isis-Osiris. — 1° *La place d'Isis (Isis et Marie).* — Dans le mythe Isis-Osiris, Isis prend à peu près la place que Déméter occupe dans le mythe d'Éleusis. D'ailleurs Hérodote, le premier Grec qui parle de la religion égyptienne (voir *infra*, III, col. 132), compare déjà Isis à Déméter. Plus tard on fit des associations entre la déesse Isis et le ciel; ces rapprochements sont admissibles, lorsqu'ils se fondent sur une identification de la déesse et de la lune, source de fertilité, mais les autres sont trop artificiels et ne correspondent pas à la nature de la déesse.

Vers la fin de l'époque impériale (syncrétisme), l'amalgame religieux s'aggrava et la tendance sans cesse reprise à donner plus de profondeur à des divinités mythiques aux origines modestes modifia également l'idée qu'on se faisait d'Isis. Peu à peu des éléments nouveaux s'ajoutèrent aux attributs de la déesse. Dans un sens panthéistico-hénothéiste elle fut appelée *una, quæ est omnia.* Le principal écho de cette exaltation se retrouve dans les hymnes à Isis (Aretologies). L'exemplaire le plus ancien est celui de Cumes (éd. pratique, R. Harder, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropagande*, dans *Abhand. der Akad. Berlin*, 1943-1944, paru en 1944, p. 20 sq.; cf. d'autres publications notées par Nilsson, *op. cit.*, II, 600, n. 2). La cour des Ptolémées avait déjà contribué à étendre les prérogatives d'Isis; en effet, les princesses se faisaient en même temps identifier à Isis et à la Mère des dieux (preuves, cf. Nilsson, *op. cit.*, 155 sq.). On aboutit ainsi peu à peu à Isis-Panthée. Elle était représentée avec tous les attributs de toutes les déesses les plus connues du monde hellénistico-romain. C'était évidemment un type surchargé où l'art ne gagnait rien (cf. table III, 3, dans Nilsson, *op. cit.*, II). Cette élévation plutôt tardive d'Isis fut naturellement en relation avec les tendances au panthéisme de l'Antiquité à son déclin. Les représentations de la divinité étaient groupées de manière à les faire rentrer soit dans un panthéisme solaire, soit dans un panthéisme tellurique.

On a voulu voir dans le culte d'Isis une préfiguration du culte marial. Il y a dans les deux cas la mère associée à l'enfant. Mais en fait, le mythe d'Isis ne contient aucun trait qui de près ou de loin puisse être comparé à la conception virginale du Seigneur. Isis conçoit son enfant Horus (plus tard il sera appelé Harpocrate, c.-à-d. Horus l'enfant) par une relation sexuelle avec Osiris déjà mort. Les transformations ultérieures d'Isis, qui devint une déesse cosmique universelle, l'éloignèrent davantage encore de la Mère du Seigneur. La forme attribuée à la déesse dans l'imagination et dans les représentations artistiques contrastaient violemment avec la figure de Marie qui, reconnue comme première des créatures et reine de l'univers, ne reçut jamais dans l'Église le titre de déesse. Voici toutefois le seul rapport historique solidement établi entre le *culte* d'Isis et le *culte* de la Madone. Il semble qu'en Afrique, occasionnellement et d'une manière sporadique, la représentation d'Isis mère tenant son fils Horus dans son sein a été utilisée comme image de Marie. La décadence du paganisme et la disparition du culte d'Isis avaient rendu ces œuvres inutilisables et on chercha à en tirer profit en les présentant comme statues de la Madone (cf. art. *Carthage*, par Cabrol-Leclercq, dans *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, II, 2298). On peut bien admettre que la consécration de la maternité par la maternité divine ait produit d'heureux effets. Ainsi les dévots de la déesse Isis qui, attirés par le caractère très prononcé de sa maternité, s'étaient filialement tournés vers elle, trouvèrent une voie plus facile pour se détacher de ce culte païen et vénérer la Mère du Seigneur.

2° *La place d'Osiris.* — Celui qui en réalité symbolisait le rythme perpétuel de la vie et de la mort, ce n'était pas Isis, mais son époux Osiris. C'est de lui

que venait toute l'espérance que donnaient ces mystères. Osiris est à l'origine le dieu de la fertilité de la terre, mais il évoque également des souvenirs historiques de luttes entre les dynasties de l'ancienne Égypte. Comme tous les héros de la fertilité et des mystères de la *Taurische Ecke*, Osiris meurt d'une mort tragique qui symbolise le dépérissement de la végétation. A cause des conditions climatiques de l'Égypte, le symbole s'y est exprimé sous une forme très violente, qui poursuit et anéantit la vie personnifiée en Osiris. Le mythe attribue ce rôle destructeur à Typhon-Seth, une personnification du vent brûlant du désert. Par deux fois le cadavre d'Osiris est dispersé par Seth en 14 morceaux (le nombre 14 remonte soit historiquement aux 14 districts de l'Égypte, soit mythologiquement aux mois de la lune), mais par deux fois le méfait est réparé par Isis avec un tel art qu'elle réussit à reconstituer le corps disloqué. Osiris retourne à la vie, mais uniquement pour recevoir la fonction de juge suprême et de dominateur dans le royaume des morts.

Au terme du processus que symbolise Osiris, apparaît une eschatologie qui mérite une plus sérieuse attention. Osiris est, en effet, le prototype de ses fidèles, en particulier des mystes qui prennent part aux célébrations secrètes. Un fait est certain : la résurrection d'Osiris ne peut pas être comparée à une résurrection au sens chrétien du mot. Osiris reste dans le monde inférieur. Or la manière de sentir des Égyptiens met entre le monde inférieur et le monde visible la même séparation profonde que les Grecs avaient coutume de mettre entre l'Hadès et le monde supérieur ou le ciel; et pour les Égyptiens le ciel est encore à un degré plus élevé. Malgré cette restriction, le mythe d'Osiris se rapproche de l'idée de la résurrection et l'exprime d'une manière qui ne se rencontre pas dans l'hellénisme. L'unité du moi humain, qui doit finalement garder son indivisibilité, est en Égypte beaucoup plus accentuée. L'âme et le corps forment une unité plus intangible que chez les Grecs. Si l'âme continue à vivre, il faut que le corps lui soit uni de quelque façon et il doit continuer à vivre sous une forme quelconque, mais réelle. Cette conviction a inspiré tout le soin des Égyptiens pour leurs morts, la momification des cadavres, les dispositions compliquées des tombeaux et surtout les formidables pyramides que les Pharaons se sont fait construire. Dans l'ancien Empire déjà les rois et les grands, puis peu à peu les sujets eux-mêmes désirent s'assurer l'immortalité par une identification avec Osiris. Le moyen principal de cette déification est l'aspersion avec de l'eau; c'est le prétendu baptême des morts des Égyptiens. La scène est souvent représentée sur les monuments de l'ancienne Égypte. On attribuait à l'eau du Nil une propriété vitale toute spéciale; le Nil était en effet une des sources de fertilité qui fut depuis toujours identifiée à Osiris. Nous sommes en face du caractère irrationnel, mais humainement bien compréhensible, des idéologies; voyant que l'eau faisait la richesse du pays, on imagina que cet élément devait produire la vie même dans l'autre monde. Une simple offrande d'eau fraîche procurait aux morts un précieux rafraîchissement *(refrigerium)*. Le langage chrétien devait exprimer lui aussi la félicité de la vie dans l'au-delà; cette expression imagée, ce simple mot pouvait être utilisé. D'ailleurs le langage exprimant l'au-delà — comme la langue liturgique en général — porte l'empreinte d'influences sud-méditerranéennes. L'image elle-même, indépendamment de son contenu païen, pouvait devenir riche de signification chrétienne.

III. Le culte public et le culte secret. — La célébration des mystères égyptiens a pour point de départ une imitation cultuelle et publique du mythe d'Osiris, déjà attestée dans l'Ancien Empire. Quel est en réalité le lien historique entre le mythe et le culte? On ne peut encore donner aucune réponse à cette question, pas plus que pour les autres mystères. La célébration cultuelle d'Abydos en Haute Égypte, où l'on plaça d'un commun accord plus tard le tombeau d'Osiris, nous est connue avec exactitude par un poème datant du Moyen Empire (cf. Roscher, *Myth. Lexikon*, 132, avec les indications bibliographiques). La plus récente synthèse de l'histoire de l'Égypte et du Proche-Orient, due à A. Scharff et A. Moortgat (*Aegypten und Vorderasien im Altertum*, Munich, 1950), donne la description du grand temple d'Abydos. Le temple comportait sept *cella* et trois d'entre elles étaient réservées à la famille d'Osiris (c.-à-d. une *cella* par divinité). Derrière le temple se trouve l'*Osireion*. A l'origine le temple était flanqué d'une colline artificielle qui devait représenter le tombeau d'Osiris. « Les mystères qui s'y célébraient étaient rapportés à Séthos Ier, mais c'étaient les mêmes mystères qui avaient été transmis pour le culte du dieu lui-même » (Scharff, *op. cit.*, 156).

Il y avait davantage dans les rites secrets que dans la célébration publique. Celle-ci comprenait la lamentation sur la mort d'Osiris suivie de la découverte de son cadavre. En quoi consistait la partie secrète supplémentaire? Elle pouvait englober une *interprétation* du mythe, des *actions rituelles* et les cérémonies spéciales qui *transmettaient* au candidat la plénitude de bénédiction, propre au rite mythique primitif. Il est probable que dans la suite on introduisit la coutume de transmettre par degrés au candidat les bénédictions de la divinité. En effet, durant la première époque hellénistique, toutes les célébrations de mystères furent réorganisées dans ce sens sur le prototype d'Éleusis.

Toutefois le jugement de G. Nagel sur les mystères d'Osiris de l'ancienne Égypte et les références d'Hérodote mérite d'être rappelé. « Nulle part nous ne voyons de cérémonie qui puisse correspondre à l'initiation d'un vivant aux mystères d'un dieu, quoique Hérodote se glorifie d'avoir été initié. Nous n'avons également aucun mot qui puisse correspondre de près ou de loin à ce terme. S'il n'y a pas d'initiés, il ne saurait y avoir de mystère au vrai sens du terme (référence à l'essai de Jéquier, *Drames, mystères, rituels dans l'ancienne Égypte*, dans *Mélanges Niedermann*, Neuchâtel, 1944, p. 37 sq.); les auteurs grecs nous ont égarés sur ce point, et les modernes qui les ont suivis se sont trompés » (*Les « mystères » d'Osiris dans l'ancienne Égypte*, dans *Eranos-Jahrbuch*, XI, 1944, p. 165).

En Occident, à l'époque hellénistico-romaine, il est clair que la fête annuelle du culte égyptien se célébrait tout d'abord dans le cadre d'une représentation dramatique. On se mettait à la recherche des débris du cadavre dispersé d'Osiris. Le point culminant de ces célébrations était l'invention d'Osiris *(Inventio Osiridis)*. Elle se proclamait par un cri de jubilation : « Nous l'avons trouvé, nous nous réjouissons ensemble. » Il est remarquable que Sénèque, tournant en dérision l'empereur Claude *(Apolokynthosis)*, fasse saluer l'empereur dans le monde inférieur par la même exclamation. Nous rencontrons de nouveau l'idée de la résurrection, mais comme l'exposé du mythe l'a démontré précédemment, il n'y a pas ici de résurrection dans le plein sens du mot. Aussi la fête cultuelle célébrée en automne, au mois de novembre, tout en évoquant à la fois le souvenir de la mort et celui de la vie, ne peut être identifiée à la liturgie chrétienne de Pâques.

La fête de la recherche et de l'invention d'Osiris appartient encore à l'aspect public du culte égyptien de l'époque hellénistique. Nous ne connaissons que

très imparfaitement les célébrations secrètes. La source principale en est Apulée dans ses *Métamorphoses*. Ce roman licencieux raconte la transformation de Lucius qui, devenu un âne, retourne à l'état humain de par la bienveillance de la déesse Isis; or, au livre onzième, l'auteur insère ce qu'il veut bien nous dire des consécrations secrètes à la déesse. Récemment on a voulu voir dans cet ouvrage une confession religieuse de toute première valeur. W. Wittmann (*Das Isisbuch des Apuleius*, Stuttgart, 1938, p. 150 sq.) émet l'opinion que dans les relations d'Apulée avec Isis se retrouve une manière de penser et de sentir correspondant à celle de Tertullien à l'égard de Dieu et du Christ. Il y a là de lointaines similitudes dans la façon de s'exprimer, dues peut-être à un même tempérament de littérateurs africains, mais il est hasardeux de conclure à une réelle correspondance dans leur attitude religieuse. Le livre précité de Wittmann marque toutefois un progrès dans l'interprétation de la source principale de notre connaissance des mystères d'Isis (*Métamorphoses*, II, 23). Quant au texte principal, il a confirmé l'opinion, émise depuis longtemps déjà, que le narrateur africain parle vraiment d'un voyage anticipé dans l'au-delà. Les moyens utilisés pour produire cette impression sur le myste étaient d'ordre physique (effets de lumière) ou hypnotique. Voici le texte décisif : « J'ai approché des limites de la mort; j'ai foulé le seuil de Proserpine et j'en suis revenu porté à travers tous les éléments; en pleine nuit, j'ai vu le soleil briller d'une lumière étincelante; j'ai approché les dieux d'en bas et les dieux d'en haut, et je les ai vus face à face et les ai adorés de près. Voilà mon récit, et ce que tu as entendu, tu es condamné pourtant à l'ignorer. Je me bornerai donc à rapporter ce qu'il est permis sans sacrilège *(sine piaculo)* de révéler à l'intelligence des profanes. ». Nous avons suivi la traduction de P. Valette (coll. Budé, 1940). Se référant à P. Collomp (dans *Rev. de philologie*, 1912, p. 196), le traducteur voit dans les *stoicheia* les planètes que Lucius aurait parcourues. M. Dibelius essaie de prouver que les péripéties de l'initiation étaient condensées dans une profession de foi; par cet acte décisif le myste reconnaissait sa consécration et à ce signe les mystes se reconnaissaient entre eux; Nilsson applaudit à cette explication (*op. cit.*, II, 607). Rappelons d'abord que le secret le plus absolu frappait cet enseignement. Jamais le secret ne fut violé par un païen; et c'est un chrétien, Clément d'Alexandrie, qui osa nous le communiquer. Mais ce symbole des mystères est d'une teneur si générale qu'il ne nous donne nullement une idée satisfaisante des cérémonies de l'initiation; et ce fait pouvait tranquilliser la conscience de Lucius Apulée. La narration de ce dernier est puisée, sans aucun doute, dans son expérience personnelle. Apulée est connu par d'autres sources (surtout par l'*Apologie*) et nous le voyons toujours entiché de tout ce qui concerne les initiations, tout comme le héros de son roman (cf. P. Valette, Introduction, p. XII; il écrit que le « livre XI des *Métamorphoses* a un caractère autobiographique assez marqué ».) Citons l'intéressante annotation de P. Valette sur le niveau religieux du même livre XI : « Les menus services, les avantages surtout pécuniaires par lesquels se manifeste la protection d'Isis et, dans sa suite, d'Osiris (c. XXVII fin, XXX) font contraste, et d'une manière un peu gênante, avec la spiritualité de la doctrine et la pieuse ferveur du fidèle (c. XXVIII fin, note). »

Les détails du rituel de l'initiation comportent certainement plusieurs traits de langage qui viennent des mystères hellénistiques. Apulée parle aussi d'un autre élément faisant partie de ce rituel, « la contemplation face à face des dieux de l'enfer et des dieux du ciel ». Pour arriver à cette contemplation le candidat devait probablement passer par des moments d'épouvante, car ce sentiment d'effroi paraît être l'inauguration ordinaire de ces extases mystiques (cf. *infra*, *Mithra*, col. 145, le texte de Themistios connu par Stobée). Apulée nous a transmis quelques renseignements sur les cérémonies d'introduction qui ne tombaient pas sous le secret (*Metam.*, XI, 24; Turchi, n. 245, p. 209). L'appel formel de la déesse au candidat pendant son sommeil, l'invitant à se présenter à la consécration, n'est attesté que pour le culte d'Isis. Cette vocation est sélective, elle dénote fortement la nature ésotérique des mystères; c'est pourquoi elle ne peut vraiment pas être mise sur pied d'égalité avec la vocation des chrétiens au salut dont Paul parle si souvent. Le *circumrorare* avec l'eau, le rite que subit le candidat, n'est rien d'autre que le baptême des morts égyptiens, où il ne faut vraisemblablement voir qu'un rite de purification. Immédiatement avant les actes décisifs de la consécration, le candidat recevait les *mandata* secrets devant l'image de la déesse. Il n'y avait pas là de directives pour la vie morale, mais on y donnait la signification des consécrations. Le culte d'Isis n'était pas considéré comme une école de moralité, et au début de l'époque impériale le groupe, à majorité féminine, des fidèles d'Isis jouissait d'une réputation plutôt mauvaise. Toutefois les années ont manifestement amené une transformation dans ce domaine. Un indice sérieux nous en est fourni par le rituel des morts de l'ancienne Égypte, où les considérations morales étaient en honneur (qu'on pense à la « confession négative » que le défunt devait réciter devant le tribunal du monde inférieur, d'après le *Livre des morts* égyptien). La métamorphose que Lucius, le héros du roman d'Isis, est amené à subir, de part l'action même d'Isis, est d'abord et essentiellement la libération de sa déchéance en âne et sa réintégration dans la nature humaine. C'est un fait indéniable que le langage des mystères d'Isis contient des paroles semblables même pour l'efficacité de la consécration. Comment faut-il comprendre cette « renaissance »? Le candidat l'attendait, car elle lui avait été prédite comme devant arriver après la nuit de la consécration (*Métamorphoses*, XI, 21). Il est raisonnable d'admettre que le candidat ait pu prendre conscience d'une transformation opérée en lui-même; celle-ci était le but principal des consécrations, car elle fournissait la certitude de l'existence d'une vie meilleure dans l'au-delà. Puisque la consécration elle-même se déroulait comme une *voluntaria mors* (anticipation volontaire de la mort), la *precaria salus (ibid.)* était nécessairement comprise comme une *nouvelle infusion de la vie*. Telle est donc « la terminologie très mouvante et très lâche de la conversion » (Windisch), c'était pour ainsi dire la langue religieuse commune de cette époque tardive.

Le changement que le myste ressentait pourrait même être un sentiment d'identification avec un dieu (avec Osiris?). La conclusion solennelle de la cérémonie l'insinue. Le nouveau consacré devait se montrer à la foule qui attendait dehors; or, l'endroit choisi n'était autre que la place de la statue du dieu lui-même. Il était paré de tous les ornements d'un dieu solaire, revêtu d'une « étole olympique » artistiquement brodée de toutes sortes de figures d'animaux, avec dans la main une torche flamboyante, sur la tête une couronne, et les lumineuses feuilles de palmiers qui s'élevaient au-dessus de la couronne symbolisaient les rayons qui en jaillissaient. Naturellement le *natalis sacrorum* se célébrait par un repas de fête. Le troisième jour qui suivait était encore célébré avec les mêmes rites *pari ceremoniarum ritu celebratus;* un *jentaculum religiosum* précédait la *teletea consummatio*. Après une chaleureuse prière d'action de

grâces envers la déesse et des remerciements au prêtre consécrateur de Mithra, Apulée se rend à Rome pour y recevoir deux nouvelles consécrations; il est chaque fois l'objet d'un appel spécial, et la première de ces consécrations est clairement appelée une consécration à Osiris (*Métamorphoses*, II, 27-30).

L'invitation à recevoir une troisième consécration effraie d'abord Lucius. Une seconde apparition nocturne de la *clemens imago* qui, cette fois-ci, est Hercule, l'encourage et le rend attentif à l'extraordinaire préférence dont il est l'objet par cette troisième invitation. Cette consécration appartient à la *numerosa series religionis* (*ibid.*, 29). Lucius ne peut donc que se soumettre à un jeûne astreignant de dix jours, qui lui est imposé pour cette nouvelle étape. Une dernière recommandation du *maiorum summus* et *summorum maximus* et *maximorum regnator Osiris* renvoie le héros à sa tâche quotidienne et en même temps l'agrège au collège des Pastophores, ainsi qu'à celui des *decuriones quinquennales*, avec obligation de porter la tête chauve comme les prêtres d'Isis; dès cet instant Lucius accepte sans aucune crainte.

Dans la dernière partie de sa narration qui commence au ch. XXVI, Apulée donne à son exposé un ton railleur. Le mélange de traits romains et de traits orientaux produit de plus un effet déplaisant. Matériellement l'esprit romain se concrétise dans l'intervention d'Hercule, il apparaît plus formellement dans l'usage de formules sacrées proprement romaines, telle cette phrase : *quod felix itaque ac faustum salutareque tibi sit animo gaudiali rursum sacris initiare magnis auctoribus*. La recherche perpétuelle d'effets de rhétorique est dans le goût de l'époque et convient au genre littéraire qu'Apulée a choisi. Il y aurait même là des qualités capables de créer une ambiance authentiquement religieuse et saisissante. Hélas! le caractère fabuleux du sujet interdit un pareil achèvement. Cette histoire de la transformation en animal suivie de la réintégration dans l'état humain ne supporte pas le ton religieux. Il est aussi surprenant de constater que, selon toute probabilité, Apulée doit à Lucien, sceptique, ironique, fort peu religieux, le modèle et le contenu de cette narration romanesque. Dans une nouvelle édition d'Apulée de la collection Budé, P. Valette caractérise parfaitement les *Métamorphoses* : « Recueil d'histoires fabuleuses, roman érotique, symbole philosophique, œuvre licencieuse, œuvre satirique, œuvre d'édification, les *Métamorphoses* ne sont rien de tout cela et sont tout cela en même temps. » Beaucoup plus favorable, semble-t-il, est le jugement de A. Festugière. Malgré leurs défauts, les renseignements fournis par le rhéteur africain demeurent une source fort précieuse pour la connaissance des mystères égyptiens et de leur organisation à l'époque impériale, à cause du grand nombre d'indications authentiques qu'ils contiennent. Apulée a choisi pour son récit un genre littéraire romanesque bien adapté à son exposé. Il nous a décrit les mystères d'Isis et d'Osiris, avec tout leur apparat qui illustre les transformations exotiques de la langue commune cultuelle des mystères de l'époque impériale, et c'est pour nous une précieuse indication. Nous devinons en effet pourquoi les mystères d'Isis et d'Osiris ont fasciné si fortement les hommes de ces temps. Il faut y ajouter un autre élément encore plus important du point de vue religieux : c'est le respect qu'inspiraient les très anciennes conceptions égyptiennes de la destinée dans l'au-delà. Elles étaient en général supérieures à celles des Grecs. N'oublions pas toutefois qu'à partir de l'époque hellénistique ces idées s'insérèrent dans les courants des conceptions variées sur la survie dans l'au-delà. C'est ce que F. Cumont a exposé dans son livre *Lux perpetua* et, avec plus de détails encore, dans ses *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*.

Il serait bien extraordinaire qu'on n'ait pas tenu compte, en quelque endroit au moins, des mystères de Sérapis. Mais l'histoire ne nous atteste rien de certain à ce sujet.

Pour conclure nous pouvons reprendre quelques vues du très avisé Nilsson. Il ne sera pas inutile, à notre sens, de revenir sur certaines remarques qu'il fait au sujet des mystères égyptiens. — *a)* Durant la nuit, Isis invite l'âne Lucius à recevoir les consécrations; il est question d'une *voluntaria mors* suivie d'une *precaria salus*. Cela signifie probablement : ta triste vie présente aura enfin un terme, et *sur cette terre* une nouvelle vie va commencer. En effet, les revirements du sort ici-bas s'exprimaient sous l'image du passage de la mort à la vie, et les dieux qui les procuraient étaient appelés les sauveurs de la mort. — *b)* De plus, dans les *Métamorphoses*, Apulée confère à Isis un titre nouveau, lorsqu'il la représente comme la *maîtresse du royaume des morts* dont elle possède les clés. Nous sommes en plein syncrétisme. Isis est affublée non seulement des traits propres à la Proserpine des Grecs, mais aussi de la puissance magique de *Hécate* : dans sa prière Lucius met expressément Isis sur le même pied que cette dernière. Le nom du prêtre consécrateur de Mithra insinue ce syncrétisme et nous laisse deviner que le rituel des mystères s'était largement libéré de l'influence égyptienne. Nilsson pense qu'il est inutile de faire appel à l'Iran pour expliquer le thème du voyage à travers les éléments, comme le fait Reitzenstein; la conception grecque des éléments l'explique sans difficultés. — *c)* Ajoutons encore ceci. Dans l'exposé du culte phrygien on se souvient de l'indication donnée par Firmicus Maternus après la description du deuil d'un dieu; la singulière lamentation se transformait en une fête joyeuse; on oignait le cou des participants en prononçant une parole rituelle qui leur assurait, à l'exemple du dieu, la délivrance de leurs peines. D'après Nilsson on peut dire avec certitude qu'il s'agit d'une scène tirée des mystères d'Osiris. Le principal argument est le commentaire de Firmicus. Il s'adresse incontinent au myste païen qui participa à la solennité et lui déclare : *tu iacentia lapidis membra componis, tu insensibile corrigis saxum*. Ces mots rappelleraient la cérémonie de la dispersion des membres d'Osiris et leur réajustement; rien de semblable ne se rencontre jamais dans aucun autre culte hellénistique.

VIII. LE CULTE DE MITHRA ET SES MYSTÈRES. — I. La propagation du culte. II. L'origine. Préhistoire de Mithra et de ses mystères. III. La doctrine. IV. Le culte. Les grades de consécration, les coutumes cultuelles et leur apparente similitude avec les sacrements chrétiens. V. La prétendue liturgie de Mithra. VI. La morale. VII. Les mithréums d'Ostie.

I. LA PROPAGATION DU CULTE. — Les nombreux cultes orientaux qui pénétrèrent dans l'Empire romain d'Occident excitèrent très tôt la curiosité des savants. Le culte de Mithra ne fut pas le premier à être étudié, mais il fut l'objet d'une recherche très fouillée dans l'œuvre monumentale de F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (I, II, Bruxelles, 1896-1899). L'auteur exposa les résultats obtenus dans sa synthèse *Les mystères de Mithra*, qui fut publiée séparément et eut l'honneur de plusieurs éditions, même en langues étrangères (la 3e édition allemande fut mise à jour par K. Latte, Leipzig, 1923). L'illustre auteur, en général très prudent, a éclairci les principaux problèmes posés par la mythologie mithriaque et les rites de ce culte. Ses

jugements sur les rapports avec le christianisme sont plutôt réticents. Il semble toutefois que Cumont ne réussit pas toujours à éviter une certaine idéalisation du mithriacisme. La forme de ses exposés et de ses déductions cause du moins cette impression. Les cultes païens comportent un repas sacré ou une imposition des mains; les expressions linguistiques coïncident avec les termes de la religion chrétienne; mais l'idéalisation s'insinue sournoisement lorsqu'on parle de « communion » et de « confirmation » mithriaques. Un lecteur peu averti se laisse facilement égarer par le fondement futile d'une telle dénomination, c.-à-d. par le côté superficiel de la ressemblance; il court le danger, en lisant ce vocabulaire utilisé uniformément pour des actes religieux chrétiens et des actes religieux mithriaques, de conclure à une réelle et très profonde similitude des deux religions. Mais Cumont fut victime d'une exagération plus fâcheuse; il surestima la diffusion du culte de Mithra et lui accorda à l'époque impériale une trop grande place dans l'ensemble de la religion. D'ailleurs son jugement est excusable; au début du siècle aucune étude précise n'assurait une connaissance suffisante de la situation religieuse dans l'Empire romain. Ainsi l'importance relative d'un culte oriental étranger demeurait problématique et ses rapports avec les fluctuations religieuses des provinces romaines de l'époque impériale étaient mal définis. Cette lacune fut en partie comblée par les recherches de J. Toutain (*Les cultes païens dans l'Empire romain*, I-III, Paris, 1911-1920). Examinant la vie religieuse dans les provinces occidentales et dans les provinces africaines de l'Empire romain — les provinces orientales non comprises — l'auteur prouva que les habitants de ces contrées restaient attachés à leurs cultes locaux et que tous ces cultes orientaux étrangers étaient somme toute très peu populaires. Mais c'est précisément dans ces provinces occidentales, et tout particulièrement dans les deux Germanie et dans les provinces du Danube, que le culte de Mithra avait en fait le centre principal de sa propagation provinciale! (Dans son ouvrage *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, 2e éd., Rome, 1954, l'auteur de cet article complète les indications de Toutain, surtout pour ce qui concerne les provinces du Danube, et il esquisse une utile description d'ensemble de la religion à l'époque impériale; l'Index IV, 2 offre les données les plus importantes sur l'expansion du culte dans les provinces.)

N'oublions pas que même à l'époque de sa plus grande expansion, c.-à-d. dans la seconde moitié du IIIe s., le nombre des adhérents au culte de Mithra ne peut se comparer à la multitude des fidèles de l'Église catholique qui pouvaient déjà se compter par millions. Le christianisme s'était, ce semble, solidement enraciné dans la population des provinces riches et très cultivées du Proche-Orient et le culte de Mithra y était très peu répandu. Les rares traces du culte qui furent dernièrement découvertes à la frontière militaire de l'Euphrate (à Doura-Europos sur l'Euphrate, où il y a plusieurs temples; cf. Watzinger, dans la *Realenc. für die klass. Altertumw.* [= P. W.], *Suppl.*, VII, 163-165) confirment seulement que le culte à mystères perse était essentiellement l'apanage des soldats et qu'il était devenu comme une religion propre à la carrière et au métier de soldat. Cumont lui-même fait ressortir avec force qu'en réalité seuls les territoires frontières des provinces périphériques de l'Empire romain possédaient un assez grand nombre de temples mithriaques. Le plus célèbre des *mithréums* romains, celui de S.-Clément, appartient à une époque tardive. Dans son ouvrage *Gesch. der Stadt Rom beim Ausgang des Altertums*, H. Grisar suppose que les dévots de Mithra avaient choisi exprès ce local dans le voisinage de la basilique; une entrée placée à l'*opposé* de la façade de l'église y conduisait. Pour mener une existence moins troublée, ils se seront réfugiés à l'ombre du lieu saint. Les fouilles archéologiques très importantes dans le mithréum de l'église de Ste-Prisque se poursuivent sous la direction du savant hollandais M. J. Vermaseren. Ce mithréum est situé, comme celui de S.-Clément, dans la région des principales résidences de Rome à la basse Antiquité. Un fait surprenant est le grand nombre de mithréums de la ville d'Ostie. Cela s'explique, vu le pourcentage élevé d'étrangers et d'Orientaux qui étaient attirés dans le port de Rome. Le plus souvent ce sont de petits locaux qui font par endroits l'impression d'être plutôt des salles de réunion destinées à un club.

Ainsi, quand il est question des mithréums des provinces romaines, il faut toujours inclure Rome et Ostie son port (sur les mithréums d'Ostie, voir *infra*, VII). Généralement ces édifices mithriaques de dimensions plutôt restreintes ne pouvaient contenir qu'une centaine d'initiés; mais d'ordinaire ces lieux sacrés étaient encore plus exigus. En définitive, la conclusion s'impose : il faut limiter considérablement le nombre effectif des sectateurs de Mithra.

Les recherches de M. J. Vermaseren (*Der Mithradienst in Rom*, Nijmegen, 1951) attestent environ cinquante mithréums pour la capitale; et la centaine peut aisément être admise. Toutefois, conclut le chercheur, si nous considérons le petit nombre des communautés mithriaques et la population de Rome (il est délicat de tenter une évaluation, mais au IIIe s. on peut sans crainte admettre plus d'un million d'habitants — Vermaseren adopte un chiffre encore plus élevé), les mithréums ne proclament pas un fort recrutement numérique des adeptes de Mithra.

Quand la religion chrétienne commença à se répandre dans le monde, le culte de Mithra n'avait donc pas dans l'Empire romain un retentissement qui pût lui garantir une influence sur le christianisme naissant; et cela, bien que le mithriacisme se fût déjà développé avant Jésus-Christ.

II. L'ORIGINE. PRÉHISTOIRE DE MITHRA ET DE SES MYSTÈRES. — Parmi tous les mystères de l'époque hellénistico-impériale, le culte de Mithra, comme aussi ses concurrents égyptien et phrygien, dispose d'un arrière-plan beaucoup plus riche en mythes. L'aspect composite qui caractérise plusieurs monuments cultuels mithriaques le suggère de prime abord. L'influence grecque se trahit dans plusieurs éléments; toutefois une masse importante de motifs tirent leur origine de la Perse. Ces données posent naturellement le problème de *l'évolution subie par la religion perse, jusqu'au moment où les mystères perses se sont formés* ou (selon l'opinion de Nilsson) ont été élaborés par un seul homme. Nous devons donner un bref aperçu sur trois points particuliers : Les antécédents du culte de Mithra dans l'ancienne religion iranienne. — L'époque de l'activité de Zoroastre. — La réforme achéménide.

1° Sur le premier point l'état actuel des recherches est plus instable que jamais. Nous prendrons ici pour guide un article très fouillé de Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgesch.* (*Numen*, I, 1954, p. 16-83). Naturellement cet auteur s'attache à ses propres conceptions. Parmi les nombreux problèmes soulevés, nous n'en retiendrons que quatre : Cette conception typique du « Credo mithriaque », à savoir le Temps immémorial, a-t-elle des racines dans la préhistoire iranienne? — Y a-t-il encore dans le culte de Mithra des traces de l'ancienne eschatologie iranienne? — Mithra lui-même était-il primitivement un homme (mythique) ou un dieu? — Existait-il des

associations secrètes en Iran, et quel rôle y jouait Mithra? Voici l'opinion de G. Widengren sur ces quatre points.

a) Le premier indice de *la figure de Zervan*, qui prendra le nom hellénistique Éon ou Chronos ἀγέραος (le temps qui ne vieillit pas), se rencontre dès les origines. La formule qui l'acclame comme « celui qui est, était et sera » est déjà indo-iranienne. Cela confirme le fait que nous touchons à une « ancienne vision arienne du monde » (Widengren, *loc. cit.*, 40). Cette suggestion est précieuse pour dépister l'origine de la formule de la prétendue éternité orphique (formule des Trois ou des Deux Temps, cf. *supra*, *L'orphisme*, col. 84). Exposés relatifs à l'Éon, cf. F. Büchsel, dans *Th. Wb.*, II, 397. Dans l'orphisme (*supra*, 80 sq., Chronos), il est question des rapports entre l'orphisme et le culte de Mithra. Un buste de ce Χρόνος ἀγέραος fut trouvé à Doura (cf. planches dans *Mitteil. des deutsch. archäol. Instit.*, 49, p. 189.) L'aspect nouveau de cette opinion sur l'âge de Zervan apparaît plus nettement si on la compare avec celle de G. Messina (*Der Ursprung der Magier*, Rome, 1930, p. 394). Ce dernier assure que le zervanisme est une invention des mages alertés par leurs discussions avec les philosophes grecs.

b) Widengren pense que les Ossètes actuels du Caucase ont conservé très fidèlement beaucoup d'éléments de l'ancienne *eschatologie iranienne;* aussi il est bien licite d'admettre que de ce côté-là une nouvelle lumière pourra éclairer l'évolution des idées mithriaques. Notons avant tout le rôle très important du cheval dans la croyance au monde des morts (*loc. cit.*, 37 sq.), ce qui s'adapte assez bien à la représentation de Mithra cavalier, connue dans le Pont et qui de là pénétra dans les pays du Danube et du Rhin.

c) Widengren fait entrer Mithra dans la série des *hommes primitifs* et divins de l'Iran, qui appartiennent au monde soit divin, soit humain. Tandis que tous les autres (par ex. Jima) sont représentés sous des formes humaines, c'est le contraire pour Mithra, qui n'est pas comme les autres essentiellement un simple porteur de la civilisation, mais un « sauveur incarné du monde » (*loc. cit.*, 45). Widengren rappelle également les noms théophores comme mithrobouzanes et l'association de son nom avec la racine *baga*, « sauver » (cf. à ce sujet Messina). (Naturellement, en comparaison avec le Christ, cette expression de sauveur n'est qu'une analogie; on y voit surtout la puissance universelle qui repousse le mal.)

d) Widengren découvre un quatrième point en se référant à Stig Wikander (voir *Der arische Männerbund*, Lund, 1938) : Mithra aurait été le chef de ces associations guerrières. De cette manière nous atteignons l'*arrière-plan historique des mystères* plus tardifs de Mithra (Widengren, *loc. cit.*, 67), et l'auteur se réserve d'apporter sa contribution à ce sujet. Le rapprochement de l'ancienne religion iranienne avec des associations d'hommes est aussi proposé par H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (en allemand par H. H. Schaeder, Leipzig, 1938), qui rejoint ici Widengren. Dans sa conférence *Les mystères et la religion de l'Iran* (dans *Eranos-Jahrbuch*, XI, 1944, p. 167 sq.), P. de Menasce ne voit pas la continuité entre de vieux cultes ésotériques et réprouvés, et le culte des mithréums de l'Empire romain. Dans ce dernier cas la mise à mort du bœuf est une sorte de sacrifice cosmique dont nous saisissons très mal le rapport avec le Mithra de l'Avesta. P. de Menasce estime que dans l'Avesta ce sont plutôt les Fravartis, les âmes des morts, qui accaparent la fonction qu'on s'attendrait à voir prendre par le dieu Mithra dans les rites de fécondité, selon les thèses proposées. L'Avesta manifeste également la tendance à une discipline de l'arcane bien que pour un autre motif. La doctrine de la partie la plus ancienne, les gâthâs, est si élevée qu'elle n'était accessible qu'à des sujets spécialement préparés. C'est pourquoi à plusieurs reprises Messina *(loc. cit.)* rapproche de ce fait l'institution des mages (qui d'après lui sont une classe et non une caste).

2° Mais, de nouveau, le problème se pose d'une façon plus impérieuse de déterminer l'époque de l'Avesta et de Zoroastre. Les intentions de Zarathoustra doivent nous occuper quelques instants : c'est en effet à leur interprétation qu'est liée pour une grande part la dépendance du Mithra hellénistique envers la religion de Zarathoustra. Nous nous limiterons aux indications les plus essentielles.

La *religion de Zoroastre* a été étudiée par F. König, dans l'ouvrage qu'il dirige, *Handbuch der Religionsgesch.;* on y trouvera une abondante bibliographie. Son interprétation de l'intention fondamentale de Zarathoustra coïncide en grande partie avec celle de J. G. Tavadia, *Zur Interpretation der Gâthâs* (dans *Zeitschrift der deutschen Morgenländ. Gesellschaft* [= *Z.D.M.G.*], XXV, 1950, p. 205-245) Sans connaître le travail de König, J. G. Tavadia, affirme avec fermeté la tendance monothéiste de la religion de Zarathoustra. Il reprend la position de L. von Schröder, autre iranisant plus récent, ceci en opposition avec les meilleurs traducteurs de cette partie la plus ancienne de l'Avesta, en opposition surtout avec Nyberg qui considère Zarathoustra non point comme un réformateur, mais comme un défenseur du culte (à mystères) de sa communauté contre les intrusions du culte d'une tribu voisine envahissante (cf. Tavadia, *loc. cit.*, 228). Cette manière de voir ne s'imposera pas d'un seul coup dans la science iranienne (la note de l'éditeur de la *Z.D.M.G.* le laisse nettement sentir). Par ailleurs, Tavadia suit le plus souvent le courant d'idées lancé par G. Widengren dans son ouvrage *Der Hochgottglaube im alten Iran* (Upsala, 1938), qui maintient pour l'essentiel sa manière de voir (cf. son compte rendu *Die religionswissenschaftliche Forschung in Skandinavien in den letzten 20 Jahren*, dans *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*, V, 1953, p. 195-222; Widengren note, p. 196, que son ouvrage, *Religion wärld*, 2e éd., Stockholm, 1953, représente un acheminement vers sa position actuelle).

L'époque de l'activité de Zarathoustra fait encore l'objet d'une très grande variété d'opinions. Celles-ci dépendent, comme il est naturel, des diverses manières dont on l'insère dans l'histoire, et dont on interprète sa théologie. La question se complique encore de l'incertitude persistante sur la religion des mages (cf. A. Moortgaat, dans A. Scharff et A. Moortgaat, *Aegypten und Vorderasien im Altertum*, Münich, 1950, p. 465 sq.). Dans sa recension de A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (Chicago, 1948), publiée par le *Journ. of Bibl. Lit.* (LXVIII, 1949, p. 376), W. F. Albright retient le IXe s. av. J.-C.; par contre, F. Altheim (*Der Hellenismus in Mittelasien*, saec. I, 1950, p. 280 sq.) croit pouvoir d'une manière presque certaine assigner à l'année 569 av. J.-C. la naissance du réformateur (289), date admise par E. Herzfeld (*Zoroaster and his World*, Princeton, 1947).

3° En quoi consista la réforme achéménide? Qu'en est-il d'Anahita et de ses liens avec Mithra? Pour A. D. Nock (voir son article *The Problem of Zoroaster*, publié dans *American Journal of Archaeology*, LIII, 1949, p. 272-285), le culte d'Anahita, instauré par Artaxerxès II, ne fut pas une concession à la religion populaire qui aurait évincé Zoroastre, mais la création d'un nouveau culte d'Empire (un peu comme firent les Ptolémées pour Sérapis), utilisant avec habileté la popularité d'Anahita, figure peu précise et facile à accommoder. Il y a donc, à la base, non pas un schéma zoroastrien achevé, mais un culte naturiste,

qui peu à peu s'assimila les proverbes de Zarathoustra en les imprégnant de pratiques religieuses. Cette position rejoint celle de St. Wikander (*Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946), qui, ayant surtout étudié l'expansion de la religion d'Anahita, déclare péremptoirement que c'est purement et simplement *la* religion populaire iranienne. Cette affirmation paraît excessive à Widengren (compte rendu cité, 212), qui observe qu'il y eut *plusieurs* « religions populaires iraniennes » (cf. compte rendu du livre de St. Wikander, par G. Patti, dans *Orientalia*, xx, 1951, p. 212-215).

Durant la période des Achéménides le *culte du feu* pénétra en Asie Mineure; il est donc nécessaire de se référer aux recherches concernant le *lieu d'origine de ce culte* et son évolution. Depuis K. Erdmann (*Das iranische Feuerheiligtum*, Leipzig, 1941; cf. compte rendu dans *Arch. f. Lit.-Wiss.*, I, 1950, p. 209), on a réalisé bien des progrès sur lesquels l'ouvrage de Tavadia donne de précieuses indications. L'évolution interne de la religion perse déborde les cadres de notre étude et l'on devra seulement signaler que les découvertes faites à Doura ont apporté de nouvelles données pour déterminer l'époque de la réaction iranienne contre l'hellénisme. Rostovtzeff estime que ce ne furent pas les Sassanides qui provoquèrent la réaction, mais plutôt les Parthes; Schweinfurth le suit dans sa recension de K. Erdmann (*Die Kunst des Irans zur Zeit der Sassaniden*, Mayence, 1943; publiée par la *Deutsche Lit. Zeit.*, 1946, p. 62). L'art revient à des représentations orientales anciennes, tout en témoignant d'une transformation générale. A Doura, la classe des mages est attestée tant par l'image que par les écrits : ce sont les officiants de la religion perse.

Après la chute de l'Empire des Achéménides, le culte perse survécut sous une ou plusieurs formes dans le haut pays de la Cappadoce. Ce sont les mages de ce pays qui donnèrent son essor au culte de Mithra; ce nouveau-né allait connaître un vif succès, laissant bien loin derrière lui presque tous les autres cultes à mystères.

Le culte a donné au dieu Mithra son image définitive. Celle-ci dérive d'une antique tradition perse, voire indo-européenne d'après quelques savants. Mithra signifia d'abord la voûte du ciel; il est connu dans les Védas hindous comme génie de la lumière. Dans les pactes trouvés à Boghaz-Koï entre les Hittites et le Mitanni (1500 av. J.-C.), c'est le dieu protecteur des contrats; les Achéménides vers 500 av. J.-C. le vénèrent comme un dieu populaire très en vogue. Ce culte connaît alors un développement que Zarathoustra avait ignoré (Messina, *op. cit.*, 97). Le culte hellénistique de Mithra doit sa doctrine à la fusion d'anciens éléments persico-babyloniens et d'éléments grecs, déjà fondus en une doctrine cohérente, lors de l'expansion perse en Asie Mineure. Cumont a essayé de rattacher le culte de Mithra à une forme de la religion iranienne distincte de celle de Zarathoustra; de nos jours sa tentative, critiquée par St. Wikander (*Étude sur les mystères de Mithra*, Lund, 1950), garde encore sa valeur au dire de G. Widengren (dans *Zeitschr. für Rel. und Geistesgesch.*, v, 1953, p. 213).

L'image du dieu tauroctone est destinée au culte, et c'est déjà un thème iconographique hellénistique préchrétien. Elle imite les représentations du mythe antique du héros triomphateur de la bête (ainsi F. Saxl, *Mithras*, Berlin, 1931); les motifs de la déesse de la victoire *(Niké)* exercèrent une influence indéniable sur cette image sacrée de Mithra. A l'époque préchrétienne le culte avait son centre principal chez les peuples pirates de Cilicie. Au Ier s. de l'ère chrétienne, la diffusion du culte à l'ouest de l'Empire romain était encore minime, bien que l'empereur Néron ait porté un grand intérêt au culte et fût peut-être devenu myste de Mithra. A la fin du Ier s. de l'ère chrétienne seulement, la diffusion du culte atteignit les frontières de l'Empire où il fut importé par les soldats qui l'avaient connu en Orient. A la fin du IIe s., certains empereurs, Commode par ex., lui accordèrent leur protection; les empereurs soldats de la seconde moitié du IIIe s., Dioclétien, Galère et Licinius, lui furent tout spécialement favorables. Mais Mithra était devenu à ce moment une grandeur syncrétiste; beaucoup l'assimilaient à une forme du dieu solaire, le *Sol invictus*. A peine l'édit de Milan, appelé l'édit de tolérance (313), eut-il accordé au christianisme l'approbation extérieure et du même coup retiré l'appui impérial au paganisme, que le culte s'affaiblit irrésistiblement; il s'éteignit presque entièrement dès la fin du IVe s. Julien l'Apostat essaya de le faire revivre, mais ce ne fut qu'une renaissance passagère et momentanée.

Bibliographie concernant les découvertes récentes. — Sous l'église de Ste-Prisque, on a trouvé un mithréum précieux à cause de ses peintures et c'est la première découverte importante après celui de Capoue; cf. le premier communiqué officiel, A. Ferrua, *Il mitreo sotto la chiesa di S. Prisca*, dans *Boll. d. Commissione Arch.*, Rome, LXVIII, 1940, p. 59-96; Pietrangeli, *ibid.*, 1951, p. 121; F. Magi et B. Nogara, *Un mitreo nell'area del Palazzo della Cancelleria apostolica*. On y trouva entre autres une représentation de la naissance hors du rocher semblable à celle qui fut découverte près de Trèves, dans la vallée d'Altbach, où le mithréum était situé dans l'enceinte du temple. Un mithréum fut aussi découvert dans les jardins Barberini; cf. G. Anibaldi, dans *Boll. d. Comm.*, LXXI, 1943, p. 97-101. A Ostie on comptait jusqu'en 1949 16 mithréums, d'après K. Schefold, *Orient, Hellas und Rom*, Berne, 1949 (sur l'état des dernières recherches, voir *infra*, VII). Citons également sur un mithréum anglais : I. A. Richmond et J. P. Gillam, *The temple o Mithras at Carrawburgh*, Londres, 1951. Le compte rendu des fouilles de Camalodunum se lit dans *Journ. of Rom. studies*, XL (1950), avec des reproductions des monuments récents de Mithra. E. Will pense qu'au IVe s. ap. J.-C., à Sidon, le culte de Mithra survivait encore (*La dale du mithréum de Sidon*, dans *Syria*, XXVII, 1950, p. 261-269) et il le prouve par des indices tirés de l'histoire de l'art.

III. La doctrine. — On sait que la doctrine des mystères de Mithra ne peut être étudiée que grâce aux monuments. Par bonheur les monuments présentent la succession complète des scènes, selon la coutume à la fin de l'Antiquité. On découvre que les idées et les mythes mythriaques sont teintés d'hellénisme, car des éléments appartenant essentiellement à la cosmogonie et à la théogonie grecques précèdent très souvent les scènes de la vie de Mithra. La carrière de Mithra se déroule ainsi. Il naît d'un rocher (ce motif est fréquent dans la religion des peuples et Mithra en a peut-être hérité parce qu'il est aussi le génie de la lumière). Bientôt après, selon quelques monuments, il est visité par des bergers qui avaient observé le phénomène. Mithra trouve immédiatement sa nourriture dans les fruits d'un arbre, dont les feuilles lui servent de vêtement. Le *climax* du mythe est le rapt du taureau par le jeune dieu, qui est allé l'enlever dans la région de la lune. Ce taureau a certainement une signification de fertilité. Des parallèles hindous indiquent que nous sommes en présence d'une tradition mythique indo-européenne. Apollon entre en scène — c'est maintenant un élément grec — et, par l'intermédiaire d'un corbeau, il donne à Mithra l'ordre d'immoler le taureau. Du sang du taureau jaillissent toutes les plantes et tous les animaux salutaires. D'autre part, un scorpion s'attaque au taureau dont il dévore les testicules. Toutefois cette personnification du mal n'est pas toujours représentée lors de la mise à mort du taureau (cf. S. Eitrem, *Der Skorpion*

in Mythologie und Religion, dans *Symbolæ Osloenses*, VII, 1928, p. 77-79). Eitrem renvoie au texte déjà cité par F. Cumont (*Bundehesh*, III, 15, texte unique) ainsi qu'à Lucien (*De dea Syra*, 29). Le lion et le serpent y apparaissent à peu près régulièrement. Le serpent est sûrement la personnification de la terre, le lion celle de la force (c'est la symbolique animale hellénistique et celle du Proche-Orient).

Voici l'interprétation la plus probable de la scène principale de la vie de Mithra. Mithra est le « Sauveur », il apporte le « salut », c.-à-d. la fertilité cosmique (cf. P. de Menasce, *loc. cit.*), en tuant le taureau qui renferme en soi toute fertilité, puisqu'il vient de la région de la lune (Saxl). Un mythe si éminemment porteur du salut convenait fort bien à l'imagination des paysans iraniens. Y a-t-il dans le mythe des conceptions suméro-babyloniennes? A. Deimel l'affirme; l'ancienne mythologie mésopotamienne verrait dans le taureau le symbole du printemps qui est supplanté par les ardeurs de l'été. Ce serait une preuve de plus que le mythe se meut dans le cadre de conceptions exclusivement cosmiques ou purement saisonnières. Cette signification trop agricole convenait fort peu à une religion de soldats, et la spéculation hellénistique l'améliora peut-être en y introduisant l'idée de rédemption; mais cette correction se laisse difficilement prouver.

Néanmoins F. Saxl le prétend et il s'appuie sur certains emprunts faits par l'iconographie mithriaque à la langue du culte de Dionysos. Malheureusement on ne peut attribuer à ce dernier un caractère rédempteur qu'en un sens très impropre. H. Lommel (*Mithras und das Stieropfer*, dans *Paideuma*, Francfort, III, 1949, p. 207-218) a ouvert de nouveaux horizons sur l'arrière-plan de l'image cultuelle mithriaque; A.D. Jensen (*Die mythische Weltbetrachtung*, dans *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949, p. 466-470) lui est favorable. Il s'agirait en réalité de la mise à mort d'un « dieu-Deva », considérée comme un assassinat; ce serait un crime auquel Mithra aurait coopéré malgré lui. Tout le *mouvement culturel* que Lommel et Jensen s'efforcent d'établir ne pouvait naturellement, ni ne voulait élaborer sur un tel fondement un acte de rédemption analogue à celui qui forme le fondement réel du salut chrétien.

La carrière mythique de Mithra atteint son couronnement dans la lutte du dieu avec le dieu solaire. Les deux se réconcilient et le dieu solaire prend Mithra sur son char et l'emporte vers le ciel. Il y a donc lutte entre le dieu solaire perse et le dieu solaire grec, quoique dans le fond ils soient identiques. Le mythe se meut à l'intérieur de conceptions cosmiques. L'ascension de Mithra doit s'interpréter dans le même cadre, et sa signification fondamentale ne permet pas de la comparer à la conception du Sauveur élevé *au-dessus* de tous les cieux dans la maison du Père. L'image cultuelle représente presque toujours Mithra entouré de deux jeunes gens : l'un d'eux, Cautes, élève le flambeau, tandis que l'autre, Cautopates, abaisse le flambeau. L'interprétation la plus plausible de ces deux génies dadophores est celle que A. Deimel a proposée (oralement) à l'auteur : le génie qui élève le flambeau symbolise la montée du soleil (du 21 déc. au 21 juin), celui qui l'abaisse symbolise le retour du soleil (du 21 juin au 21 déc.). C'est donc le symbole d'un processus saisonnier. Toutefois plusieurs points doivent encore être éclaircis. F. Cumont lui-même (*Textes et mon. figurés...*, I, 219 sq.) avait déjà suggéré d'interpréter Cautes et Cautopates comme des « génies des saisons » (cf. à ce sujet F. Saxl, *Mithras*, 60), mais pour certaines images bien déterminées seulement, celles où les deux personnages sont accompagnés de symboles qui indiquent sans équivoque le printemps et le début de l'automne. Il semble, que l'on puisse aller plus loin et voir en Cautes et Cautopates les deux parties de l'année. Si le groupe Mithra, Cautes et Cautopates est un groupe de trois, on peut l'appeler une triade; il serait exagéré d'y voir une « trinité » au sens chrétien du terme, qui suppose une même nature possédée par trois personnes distinctes. De plus dans la « triade » supposée, on n'est pas sûr que Cautes et Cautopates soient considérés comme des dieux; ce sont, semble-t-il, plutôt des assistants.

Quelques brèves considérations ne seront pas inutiles.

a) Mithra a reçu le titre de *Logos* et Cumont est responsable de cette attribution. Il pense que Mithra joue le rôle du *Logos* bien connu de la philosophie hellénistique d'Alexandrie. C'est peu probable, car dans cette philosophie religieuse le *Logos* s'insère dans un système d'éons en contact étroit avec la divinité tant par leur nature que par leur mode d'action. Mithra n'est pas dans ces conditions; on ne peut pas déterminer avec précision son rapport à la divinité principale et il ne paraît pas avoir de contact étroit avec elle.

b) Le titre de *Sôter*, « Sauveur », est en soi aussi usurpé. Mithra est plutôt une toute-puissance qui agit à l'encontre du fatalisme. Voir les excellentes remarques de J. de Menasce (dans *Eranos-Jahrbuch*, X, 1943, p. 179 sq.).

c) Le titre de Médiateur *(Mesitès)* est attesté par Plutarque, mais on ne peut pas le déduire strictement du rôle de Mithra. L'opinion opposée est défendue par Widengren dans son grand rapport déjà cité : *Im Nordwesten Irans und in Armenien finden wir eine Verehrung Mithras als des Mittlers zwischen gut und böse* — mais de quelle médiation s'agit-il? Oui, Mithra est censé représenter quelqu'un qui, dans le ciel, agit en faveur de l'humanité, c'est un rôle de protection, sans plus. Ce n'est certainement pas le *unus mediator Dei et hominum, Homo Christus Deus*, de S. Paul; formule dont la plénitude exprime à la fois l'union hypostatique et conséquemment la nécessité d'une médiation stricte en vertu de laquelle tout passe par le Christ (voir également l'ouvrage de l'auteur de cet article, *Der christl. Glaube in d. alth. Welt*, I, 428 sq.). D'après une hypothèse de A. Gepke, μεσιτης serait une description indirecte du sens primitif du nom de Mithra (*Theol. Wörterbuch*, IV, p. 604, 36 sq.).

Il faut néanmoins, semble-t-il, retenir ceci : le fait que Mithra est monté victorieux au ciel (dans le sens déjà expliqué) est une source de réconfort pour ceux qui croient en lui et sont assurés que de là-haut il les protège. C'est un motif d'espérance. La contemplation de ce dieu triomphant dans le ciel est un progrès sur celle des dieux régnant dans la tristesse des enfers, même si dans ce dernier cas la liturgie isiaque, au dire d'Apulée, promet le bonheur et la protection de la déesse dans les Champs-Élysées. Rien ne dit si dans le culte de Mithra les adeptes nourrissaient l'espérance de suivre leur protecteur dans le ciel; mais c'est probable. Enfin, la force de Mithra vainqueur du taureau et son culte assez rude avaient tout pour plaire aux soldats.

IV. Le culte. Les grades de consécration, les coutumes cultuelles et leur apparente similitude avec les sacrements chrétiens. — La mentalité antique associe à des grottes les divinités qui ont un lien plus prononcé avec la nature, par ex. les nymphes et la *Magna Mater*. Les fouilles autrichiennes à Éphèse ont mis à jour un certain nombre de représentations qui montrent la Grande Mère dans une niche rocheuse. F. Saxl admet un rapprochement entre ces grottes des dieux de la Grèce et de l'Asie

Mineure et le culte de Mithra, car la particularité la plus connue de ce dernier fut la célébration de fêtes cultuelles dans des grottes *(spelaia)*, et des motifs iconographiques justifient son hypothèse (*op. cit.*, 24-27).

Les mystères de Mithra semblent être, comme on l'a déjà dit, une création d'ensemble qui conféra une unité interne à des conceptions astronomiques chaldéennes, issues de l'antique Babylone (Nilsson, *Gesch. der gr. Rel.*, II pense que ce fut l'œuvre d'un seul homme); c'est pourquoi il est plausible de faire remonter jusqu'à l'origine du culte le symbolisme cosmique qui fut très certainement attribué aux grottes sacrées à l'époque impériale en Occident. Les cavernes symbolisaient l'édifice de l'univers; les étoiles peintes au plafond des grottes en sont parfois un indice. Porphyre le confirme par un témoignage littéraire (*De antro nymph.*, 56; Turchi, *Fontes hist. myst.* [= Turchi], n. 343, 19 sq.). Dans le mithréum le mieux conservé d'Ostie on distingue sur le plancher les indications des sept planètes.

Les *sept grades de consécration* mentionnés dans une lettre de Jérôme à Laeta (Turchi, n. 345) pourraient être quant à leur nombre un produit de la même idéologie astronomique et astrologique. Les noms des sept grades nous sont connus, ce sont : *corax*, *cryphius* (quelques codex lisent : *numphus*), *miles*, *leo*, *Perses*, *heliodromus*, *pater*. B. M. Metzger (dans *Amer. Journ. of. philol.*, 1945, p. 225-253) a de nouveau justifié cette lecture; Cumont dans ses derniers travaux l'a adoptée et il fut suivi également par Nilsson (*op. cit.*, 656). Le second nom signifierait donc « époux ». Dans l'inscription du *Corpus inscr. lat.*, VI, 751 *a* (Turchi, n. 348), *Ostenderunt cryphios* ne désigne pas un grade, mais les initiés dans leur ensemble.

Les consécrations mithriaques avaient comme premier but de garantir aux initiés le salut dans l'au-delà. C'était conforme à la vie de Mithra et en harmonie avec les conceptions de l'Antiquité à son déclin (c'est l'idéal d'un au-delà astral). On promettait donc (cela paraît du moins très vraisemblable) à l'âme séparée une ascension à travers les sphères des planètes. Les procédés dont on se servait pour mimer ou donner l'illusion d'une telle ascension dans les très petites grottes cultuelles nous demeurent très obscurs.

Vers la fin de l'époque antique, il existait une sorte de *Koiné* pour la célébration de tous les mystères. Un passage bien connu de Stobée (*Florilegium*, V, 1089, éd. Hense; le plus souvent cité comme fragment de Plutarque, Turchi, n. 118; d'après Nilsson, *op. cit.*, II, 652, n. 3, Themistios en serait l'auteur) nous dit qu'au début des célébrations des mystères les candidats passaient par des moments de terreur, avant qu'une admirable lumière ne les inonde. Ces épreuves violentes avaient pour but d'expérimenter le courage du candidat. K. Kerényi exprime quelques doutes et se demande si cette description ne suggère pas plutôt des mystères composés pour la lecture et non pas des mystères cultuels (cf. H. Rahner, dans *Eranos-Jahrbuch*, XI, 1944, p. 369); toutefois, il faut concéder que dans notre cas une partie de la description cadre normalement avec les processus des cultes ordinaires de la végétation; il est vrai que le côté sentimental manque totalement chez Mithra.

Les représentations du mithréum de Capoue soulignent que l'épreuve avait un aspect militaire avec l'épée levée; et nous savons aussi que l'empereur Commode, pris au jeu, transperça le mystagogue en fonction ou celui qui imposait l'épreuve.

Les représentations de l'Éon mithriaque qu'on rencontre habituellement dans l'inventaire des mithréums semblent être destinées à ces scènes violentes. Leur aspect sauvage (tête de lion, un corps entouré d'un serpent) était bien de nature à inspirer l'effroi. Cumont a trouvé à l'intérieur de certaines représentations un tuyau dissimulé qui aboutissait à la bouche de l'image, et il pense que par ce moyen on faisait peut-être jaillir du feu.

Les *Quaest. V. et N. Test.*, 114 (Turchi, n. 346), connues sous le nom de l'Ambrosiaster, contiennent un passage où l'auteur se moque des cris d'animaux poussés durant la célébration des mystères de Mithra; il se moque aussi de l'attaque faite l'épée nue par un certain « libérateur » contre les candidats. Les tableaux de Capoue confirment, sans aucun doute, la véracité d'une ancienne notice chrétienne sur la célébration des mystères. Ce genre de cérémonies ne créait pas une ambiance très religieuse, mais il s'adaptait bien à la rude mentalité des soldats. La « mystique nuptiale » suggérée par le second grade de Nymphus s'insère difficilement dans cet ensemble. Le nom du courrier d'Hélios indique quelque chose de plus élevé, probablement une allusion à l'ascension dans l'au-delà. Le dernier degré est un titre qui se rencontre souvent dans les consécrations secrètes, il est l'apanage du responsable chargé de répandre les faveurs de Mithra, c.-à-d. du chef local de la communauté.

Lorsqu'un candidat obtenait le titre de soldat, on avait la coutume de lui imposer une couronne qu'on élevait sur la pointe d'une épée. Lui-même la faisait descendre en prononçant ces paroles : Mithra est ma couronne. Dès cet instant le soldat — et les consacrés étaient principalement des hommes d'armes — remettait à Mithra son dieu toutes les couronnes d'honneur militaires qu'il recevait.

Tertullien nous parle de cette cérémonie cultuelle dans son ouvrage *De corona*, et il y revient dans son *De præscriptione* (40). Pour lui, c'est un plagiat diabolique, le démon a singé d'avance les coutumes et les usages chrétiens. Après avoir dit que Satan baptisait aussi ses fidèles, il décrit d'autres imitations : la marque du soldat sur le front *(signatio)*, la célébration d'une offrande de pain, le jeu d'une représentation symbolique de la résurrection. Le dernier point ne cause pas grande difficulté, car comme le culte de Mithra vient des croyances mazdéennes où l'idée de la résurrection corporelle était solidement ancrée, il a fort bien pu la conserver. Mais il est également possible que le culte ait suivi les idées de l'Antiquité à son déclin et qu'il évoque simplement la perspective d'une montée de l'âme vers les sphères célestes. F. J. Dölger, grand spécialiste des coutumes cultuelles antiques, explique plutôt la *signatio* du soldat comme un tatouage sur le front à caractère religieux — ces tatouages sont connus dans beaucoup de religions. Le baptême mithriaque était probablement une purification avec de l'eau. Dans l'ancienne religion perse ces lustrations sont très caractéristiques et elles se pratiquent le plus souvent par aspersion avec des faisceaux de baguettes. En Cappadoce, on trouve ces ablutions représentées sur des images destinées au culte perse de l'époque hellénistique. Quant aux espérances morales ou sotériologiques qui furent associées à ces lustrations, nous n'en savons rien de précis. Le repas cultuel mithriaque enfin nous est connu par un relief de Konjica en Croatie. C'était, semble-t-il, le souvenir rituel du banquet que Mithra célébra avec le dieu solaire, après la lutte victorieuse, toujours d'après la légende évidemment. Nous savons aujourd'hui que tous ces rites sont un moyen naturel d'expression religieuse, et que des ressemblances générales ne contiennent nullement le fondement essentiel des sacrements chrétiens. C'est pourquoi nous ne suivrons pas les opinions du polémiste Tertullien qui voit dans le rituel des mystères perses des imitations diaboliques introduites par Satan.

V. La prétendue liturgie de Mithra. — Les livres d'histoire des religions parlent fréquemment d'une liturgie de Mithra. Dans un passage d'un papyrus magique de Paris (cf. l'art. Magie) publié par A. Dieterich (3e public., par O. Weinreich, Leipzig, 1923), on esquisse une méthode et on indique des procédés curieusement amalgamés, permettant de s'élever à la vision des êtres supérieurs et de se garantir ainsi une déification. Cette initiation n'a qu'un rapport très lâche avec le culte de Mithra. L'expression : « né de nouveau » s'y rencontre une seule fois. La montée vers la divinité est comprise comme une mort mystique et l'obtention d'une vie nouvelle. Il faut bien noter que ce document remonte tout au plus au IIIe s. ap. J.-C. Les ressemblances avec la langue liturgique chrétienne sont à expliquer de la même manière qu'une autre formule, *renatus in æternum*, insérée dans une inscription taurobolique du IVe s. ap. J.-C. (cf. *supra*, *La Grande Mère et Attis*, IX, *Le taurobole*, col. 108).

VI. La morale. — Le culte est exempt de tout sexualisme, le mythe est sans tache. C'est pourquoi la morale du culte de Mithra peut prendre la première place parmi tous les anciens cultes à mystères. La nature et le mythe du dieu vénéré justifient l'estime que l'on accorde au courage guerrier et à l'endurance. Une autre vertu, la loyauté, était très prisée; le nom de Mithra ne signifiait-il pas « fidélité » et n'était-il pas le génie de la lumière? Le culte de Mithra respectait ainsi ses attaches avec la religion perse qui avait en haute estime la loyauté et la fidélité. La croyance très vivace à la survie dans l'au-delà (qui rejoignait peut-être, comme on l'a vu, une espérance en la résurrection) pouvait étayer des exigences morales relativement élevées et tous les idéals proposés. Toutefois, n'oublions pas que cette morale vraiment élevée restait entachée de relativisme. En effet, les sectateurs du culte étaient en général un ramassis d'hommes que n'animait guère le désir de réaliser un idéal de perfection morale. L'exemple d'un héros mythique, car Mithra n'est rien d'autre, était l'unique raison de pratiquer les vertus. On ne peut dire que ce motif fût suffisant pour infuser l'enthousiasme durable nécessaire dans les luttes quotidiennes, même si nous limitons les obligations morales à celles que les croyants devaient s'imposer pour ressembler à leur modèle, le dieu Mithra. Toutefois, nous ne possédons pas de témoignages suffisants pour pouvoir juger si, concrètement, les sectateurs de Mithra atteignaient l'idéal théorique. Un fait nous retient au contraire de croire que les fidèles de Mithra aient surpassé la moralité païenne commune; nous savons en effet que les vénérateurs du héros étaient bien souvent affiliés aux réunions de la *Magna Mater* et à celles d'Attis — probablement pour donner aux femmes une compensation, car on ne les admettait jamais aux fêtes de Mithra et nous savons que les soldats romains des frontières à l'époque tardive étaient généralement mariés.

Ainsi les conditions doctrinales, cultuelles et morales du mithriacisme contredisent l'hypothèse qu'il ait été un rival spécialement dangereux pour le christianisme. Il est très improbable que, si le christianisme n'avait pu triompher, le monde antique aurait choisi Mithra, comme Cumont l'a dit en passant. Au contraire, l'homme indigène de l'Occident, le Celte aussi bien que le Germain, sentait que Mithra était un intrus. Il y eut des essais pour identifier Mithra à un dieu germain, Wotan, le dieu de la tempête chevauchant sur les airs. Cette identification était possible puisque des trouvailles faites en Asie sur la côte du Pont (tout spécialement à Sinope) montrent Mithra représenté comme cavalier. Mais ces syncrétismes n'eurent que des succès locaux, car il fallait par trop gauchir tout l'arrière-plan mythique et les manifestations cultuelles respectives.

Mithra demeura la religion d'une portion plutôt restreinte de la population de l'Empire romain et ne prit jamais les proportions qui auraient pu lui faire espérer la conquête de l'univers. Plus tard des hommes cultivés fréquenteront ostensiblement le culte de Mithra en marge des autres mystères, mais ce retour est une explosion de ressentiment bien connu contre la pénétration du christianisme. Ce mouvement ne fournissait aucune base sérieuse pour attirer vers un culte étranger la totalité des habitants de l'Empire. L'ère des cultes qui tablaient sur le mythe était révolue. Le monde aspirait à une religion capable de prouver historiquement son origine et sa révélation; il y en avait une et c'était le christianisme.

VII. Les mithréums d'Ostie : l'état du culte mithriaque dans un de ses foyers importants au cœur de l'Empire. — Avec cette réserve concernant l'importance du culte de Mithra dans l'Empire romain en général, on peut admettre la prépondérance du culte persan en certains endroits, par ex. à Ostie. Si l'on fait abstraction des frontières militaires de l'Empire, Ostie représente certainement un des endroits où le culte de Mithra paraît s'être le plus développé. Un jour d'été de 1955, l'auteur de cet article, en compagnie de son collègue le P. Édouard Dhanis, qui s'intéresse depuis plusieurs années aux fouilles d'Ostie, a visité à nouveau les nombreux sanctuaires mithriaques de cette ville, dont la moitié environ étaient demeurés enfouis sous le sable jusqu'aux fouilles entreprises de 1937 à 1942. Il croit utile de présenter à leur sujet un bref aperçu, afin de donner une idée de l'état du culte de Mithra dans une ville où il fut particulièrement répandu. Aux observations faites au cours de la visite susdite, cet aperçu joindra des informations fournies par la monographie très riche de Giovanni Becati, *Scavi di Ostia*, II, *I Mitrei*, Rome, 1954. (Nous mettons cette description à la fin, parce qu'on peut ainsi mieux comprendre certains détails archéologiques.)

Le nombre des sanctuaires s'élève à dix-sept, dont huit furent découverts au cours des dernières fouilles. On leur a donné des noms parfois pour des raisons extrinsèques. Par ex. un premier mithréum, celui « de la maison de Diane », doit son nom à des restes archéologiques découverts dans la grande *insula* où se trouve le sanctuaire. Cette connexion et certaines particularités iconographiques du sanctuaire témoignent de la pratique simultanée de cultes gréco-romains et orientaux.

D'autres mithréums doivent leur dénomination propre aux personnes auxquelles, d'après des inscriptions encore conservées, ils se rattachèrent d'une manière ou de l'autre. Ainsi un deuxième mithréum, celui « de *Lucretius Menander* », a reçu le nom du *pater* que l'esclave Diocles a voulu honorer par l'érection du sanctuaire.

Le cas d'un troisième mithréum, celui de *Fructuosus*, est similaire (signalons qu'il occupe un local originairement rattaché au culte d'une divinité du panthéon gréco-romain).

Un quatrième mithréum, celui « des thermes », se trouve dans le sous-sol d'un établissement thermal qu'on appelle aujourd'hui pour cela même « thermes de Mithra ». La statue de Mithra tauroctone qu'il contenait est une œuvre signée de l'Athénien *Criton* (à en juger d'après le style, elle est du IIe s. après Jésus-Christ). Outre qu'elle est une statue plutôt qu'un bas-relief, elle s'écarte du type classique du Mithra tauroctone, du fait que le dieu porte simplement la tunique grecque et que le taureau immolé est privé de

son cortège habituel : chien, serpent, scorpion. La tête du taureau fut trouvée détachée du corps, et la statue semble avoir été l'objet d'une destruction intentionnelle, sans qu'il soit prouvé pour autant que celle-ci doive être attribuée aux chrétiens; ceux-ci, chose curieuse, transformèrent en oratoire un local des mêmes thermes désaffectés.

Un cinquième mithréum, découvert depuis 1524, est attenant à la tour des murs de Sylla, toute proche de l'ancien cours du Tibre. On l'appelle « mithréum Aldobrandini », et on y a trouvé l'inscription : *Sextus Pompius Maximus Pater.*

Un sixième mithréum est douteux : on n'a trouvé qu'un petit puits rituel dans un reste de pavement.

Un septième mithréum, celui « des sept sphères », est un de ceux où l'on trouve des vestiges archéologiques du nombre septénaire des degrés d'initiation. Ils symbolisent les sept étapes de Mithra lui-même et de ses fidèles dans leur voyage céleste, étapes que nous avons signalées en traitant de l'eschatologie mithriaque.

Un huitième mithréum est celui « du palais impérial »; il se trouve dans un édifice imposant, qui a peut-être servi de demeure aux empereurs, lors de leurs passages à Ostie.

Le neuvième mithréum est celui « des parois peintes ». Il n'est pas antérieur à la moitié du IIe s. après Jésus-Christ, mais fut aménagé dans un immeuble construit dès le IIe s. avant notre ère et transformé au temps d'Auguste. Ses peintures paraissent représenter trois initiés : un *nymphus*, un *heliodromus* et un *miles;* on croit reconnaître aussi un *cautopates.*

Le dixième mithréum, celui « des trois nefs », n'est pas certain; sa disposition générale rappelle celle des sanctuaires de Mithra, mais elle n'est accompagnée d'aucun trait certainement caractéristique.

Dans la zone du Sérapéum (qui date du temps de Marc-Aurèle ou de Commode, promoteur, on le sait, du culte mithriaque) se trouve le mithréum « de la *planta pedis* », le onzième; il doit son nom à une empreinte de pied représentée dans le pavement de mosaïque. On suppose que cette empreinte servait à symboliser d'une manière ou de l'autre la marche des fidèles sur les traces du dieu.

Le douzième mithréum est dit « des animaux », à cause des représentations d'animaux qui ornent son pavement; il date lui aussi de la moitié du IIe s. On est fondé à admettre qu'il témoigne d'une relation du culte de Mithra à celui de Cybèle. Car il occupe l'angle d'une place assez vaste, située au sud de la ville, près de la porte Laurentine, où l'on a trouvé un temple de Cybèle, un sanctuaire d'Attis (avec plusieurs statues du dieu), un temple de *Bellone* et, attenante à une tour des murs de la cité, une *fossa sanguinis* destinée au *taurobolum* des fidèles de la *Magna Mater.*

Le treizième mithréum, celui « des sept portes », est appelé ainsi en raison des sept arcades qui ornent, près de l'entrée, son pavement de mosaïque (à comparer avec le septième et le neuvième mithréum).

Le quatorzième mithréum est celui « des serpents »; deux serpents peints sur les murs ainsi qu'un *lararium*, sont vraisemblablement des vestiges d'un état antérieur du local transformé en mithréum. Ce local fait partie d'une *insula* où, dans une chambre contiguë au mithréum, on peut lire le *graffito* suivant : *Dominus Sol hic avitat.*

Au point de vue des renseignements donnés sur les particularités du culte, le quinzième mithréum, celui de *Felicissimus*, est, avec le neuvième, un des plus riches. On y voit, sur le pavement de mosaïque, la représentation symbolique des sept degrés d'initiation. Il y a chaque fois deux symboles; l'un se réfère au degré lui-même, l'autre à l'astre correspondant : 1. *Corvus*-Mercure (celui-ci symbolisé par le *caduceus*); 2. *Nymphus*-Vénus (diadème semi-lunaire); 3. *Miles*-Mars (un casque); 4. *Leo*-Jupiter (le symbole de la foudre); 5. *Persa*-Lune (représenté par une *harpè*, espèce de faucille); 6. *Heliodromus*-Soleil (une torche); 7. *Pater*-Saturne (bonnet phrygien).

Le seizième mithréum, découvert en 1909, pourrait à vrai dire être plutôt un « sanctuaire de Sabazios »; aussi bien lui donne-t-on souvent cette dénomination. On peut y lire l'inscription : *ex imperio Iovis Sabazii.* En raison de sa disposition générale (petit sanctuaire allongé avec deux *triclinia*), Becati estime qu'il est un mithréum où Sabazios, identifié à Jupiter, était également honoré.

Le dix-septième mithréum a reçu le nom de celui qui le découvrit à la fin du XVIIIe s.; c'est le mithréum de « Fagan ». Les objets qu'on y trouva furent transportés au musée lapidaire du Vatican. Chose curieuse, la description qu'en a laissée Fagan comme d'un endroit obscur en forme de caverne ne convient bien à aucun des mithréums d'Ostie connus aujourd'hui. Dans l'état actuel des fouilles, il est prudent de ne pas essayer de l'identifier à l'un d'entre eux.

Au contraire le mithréum de « Petrini » (c'est le nom de celui qui l'a découvert sous le pontificat de Pie VII) est probablement identique à celui des sept sphères. Aussi a-t-on placé, dans ce dernier, une réplique du fameux bas-relief représentant Mithra tauroctone, lequel avait été transporté au Vatican après la découverte de Petrini.

A la lumière des données multiples fournies par les sanctuaires mithriaques d'Ostie, nous présenterons, en guise de conclusion, une esquisse générale. Le culte de Mithra se répandit à Ostie dans les diverses couches de la population. Les mithréums sont en règle générale un local relativement restreint d'un édifice assez vaste. Tel d'entre eux, nous l'avons vu, est situé dans un établissement thermal; tel autre (le sanctuaire muni d'une inscription votive en l'honneur de Sabazios) est placé dans des *horrea;* plusieurs sont compris dans quelque grande *insula* (ainsi le mithréum de la maison de Diane, celui des serpents, celui des trois nefs, celui de *Lucretius Menander*), sans avoir nécessairement d'ouverture directe sur la rue. Certaines particularités de l'*insula* appelée « maison de Diane » donneraient à penser qu'elle fut un immeuble collégial et que son mithréum fut celui des membres de ce « collège ».

L'aménagement des mithréums d'Ostie paraît avoir été en général très modeste. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, car des inscriptions nous apprennent que l'érection de plusieurs d'entre eux est due à l'initiative privée des initiés. Becati note une tendance à disposer l'entrée du mithréum à l'une des extrémités des *triclinia*, mais sur le côté. Les *triclinia* sont souvent fort étroits, de sorte que leur usage pour le repas cultuel a dû présenter des difficultés. Dans la base de chaque *triclinium* à mi-chemin entre l'entrée et l'autel, on remarque souvent une petite niche; dans l'une d'elles on a recueilli des os de gallinacés. A en juger d'après des restes fort incomplets, la disposition de l'autel et de l'image du dieu varie dans divers mithréums. On trouve l'image du dieu tauroctone non seulement sous la forme de bas-relief, mais aussi (une fois au moins dans les « thermes du Mithra ») sous celle d'une statue.

Dans notre vue d'ensemble nous avons renoncé à inclure ces formations hybrides qui sont nées de la fusion des différents mystères, mais *qui en négligeaient l'élément rituel;* ces déformations virent le jour dans la basse Antiquité dès le IIIe s. Ce sont les « mystères littéraires » (ainsi Reitzenstein) ou les « mystères pour la lecture » (Festugière); la simple lecture de ces tirades gnostico-mythiques devait provoquer les mêmes

réactions et les mêmes sentiments que l'on recherchait dans les mystères cultuels. Nous serions contraints d'examiner les traités entiers de la gnose hermétique. D'ailleurs un spécimen de ces mystères pour la lecture a été donné dans la liturgie de Mithra (cf. ci-dessus, col. 147). Une remarque finale s'impose toutefois. L'exposé des mystères païens en particulier ne doit pas nous faire oublier qu'à l'époque tardive une *distinction précise* des multiples manifestations religieuses du paganisme est *presque impossible*. La philosophie néo-platonicienne tardive se transforme en théosophie, pratique la théurgie et la magie; les théurges et les mages (le second mot doit s'entendre dans notre contexte avec la signification péjorative de l'Antiquité tardive, c.-à-d. « sorcellerie ») se camouflent et deviennent des prêtres des mystères. De cet amalgame surgira le fameux front unique qui s'opposera au christianisme afin de sauver le sens du paganisme.

Bibliographie. — La bibliographie la plus importante (les ouvrages compétents spécialisés de F. Cumont, J. Toutain, F. Saxl, M. J. Vermaseren) a été citée au début et dans le cours du texte. La dernière édition de l'ouvrage de F. Cumont, *Religions orientales*, indique toutes les études particulières concernant soit le culte de Mithra, soit les autres cultes orientaux. Les recherches spécialisées parues plus tard sont notées par Nilsson dans les remarques qui accompagnent son exposé du culte (*op. cit.*, II, 640 sq.). Voir depuis G. Widengren, *The great Vohumana*, Upsal, 1947.

L'iconographie mithriaque pose elle-même beaucoup de problèmes particuliers (qui sont intimement liés à l'interprétation essentielle). Il suffira de donner quelques indications : G. I. Kazarov (*Parallèles ethnographiques*, dans *Rev. de l'Acad. bulg. des sciences*, Sect. hist. phil., LXXI, 1950, p. 147-160) pense que le *Mithra à plusieurs têtes* vient de l'Asie Mineure et pénétra jusqu'au Rhin grâce aux soldats. Le *Mithra cavalier* doit être reconsidéré en tenant compte de la nouvelle lumière apportée par le type des dieux chevauchants; cf. à ce sujet Wölfel, dans König, *Christus und die Rel. der Erde*, I. Le *Mithra archer* a un pendant, Indra, dont la forme est la même; cf. à ce sujet F. J. Kuiper, *An Austro-Asiatic myth in the Rig Veda*, Amsterdam, 1950; cf. *Deutsche Lit. Zeit.*, LXXI, 1950, p. 489 sq. (M. Mayrhofer). E. Thévenot, *Le culte de Mithra et Apollon. Leurs affinités dans les cultes gallo-romains*, dans *Nouvelle Clio*, I-II, 1949-1950, p. 602-633. Marouzeau, *L'Année philol.*, XXI, 348, veut rendre plausibles des rapports avec le *Jupiter-chevalier géant* des Celtes.

L'auteur de cet article a rassemblé les ouvrages importants et récents concernant le type Éon de l'Antiquité tardive, cf. *Literatur-Uebersicht : Weltanschaulicher Gehalt der antiken Philosophie*, 1941-1951, dans *Gregorianum*, XXXV, 1954, p. 316-317 (= p. 42 sq. du tiré à part).

On annonce le *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, édité avec des commentaires en anglais par M. J. Vermaseren.

IX. LA PHÉNOMÉNOLOGIE DES MYSTÈRES. — I. Anciens et modernes à la recherche d'une définition. II. Les trois phases du développement des mystères antiques. III. Opinions erronées ou imprécises sur les traits essentiels des antiques cultes à mystères. IV. Les mystères et l'histoire. V. Comment apprécier les mystères en tant que phénomènes religieux? 1° *Complexio oppositorum;* 2° L'idée de Dieu; 3° Tendances vers une sublimation; 4° La conscience religieuse fondamentale des mystes. Les motifs qui les incitaient à prendre part aux mystères; 5° Mystères et magie; 6° Les mystères et l'au-delà; 7° Les mystères et la moralité; 8° Les mystères et la mystique.

Il existe un tel faisceau d'opinions diverses non seulement sur un mystère en particulier, mais sur le genre même de ces mystères, que tout travail sur ces questions se ramifie à l'infini.

L'élément cultuel d'une part a une telle importance dans les mystères et, d'autre part, la forme des légendes qui en parlent est d'un type si caractéristique que l'on doit nécessairement se demander tout d'abord quels rapports peuvent exister entre le *culte* et le *mythe*. Bien qu'il appartienne naturellement à l'histoire de nous fournir la réponse pour chaque cas concret, il nous semble possible d'établir, en partant de l'étude des formes de l'un et de l'autre, que le rite est en général beaucoup plus stable que le mythe. Les mythes et tout le complexe qui se rattache aux rites peuvent varier, même si, pour le fond, les mythes conservent leur forme primitive. On remarque néanmoins aux dernières étapes de leur histoire de notables variantes dans les rites eux-mêmes qui les accompagnent, variantes dues sans doute à de nouvelles interprétations des mystères et aux nouveaux buts que l'on donnait à leur célébration. Mais ces intentions bien souvent ne sont plus que des mythes au sens moderne, plus étendu, du mot. En réalité, elles proviennent des courants théosophico-philosophiques de l'Antiquité tardive.

I. Anciens et modernes a la recherche d'une définition. — 1° *Essais des anciens pour expliquer les mystères.* — Ils sont dignes d'une grande attention, bien qu'ils dépendent d'un état des cultes relativement récent. Une très utile vue d'ensemble des sources se trouve concentrée dans le travail de F. Pfister, recensant W. K. C. Guthrie (*Orpheus and Greek Religion*, dans *Philol. Wochenschr.*, LX, 1940, p. 106 sq.). Lobeck (*Agalaophamus*, XLI) avait déjà réuni les plans du mathématicien Théon de Smyrne qui énumère les cinq parties de l'initiation (μυήσεως μέρη πέντε), en y ajoutant les observations d'Olympiodore sur le *Phédon* de Platon (120), où l'on ne trouve que quatre degrés. Clément d'Alexandrie en deux endroits de ses *Stromates* reprend le même plan, en le réduisant à trois degrés (*Strom.*, VII, XXVII, 6, Stählin, 20; VII, LXVIII, 4, Stählin, 49). Pfister conclut, en dépassant déjà les auteurs anciens : « Le thème fondamental des mystères est le suivant : 1. Purifications, auxquelles appartient la πρόρρησις ou προαγορεύειν. 2. La τελετή proprement dite, avec les δρώμενα, la παράδοσις de l'initiation et de la force, la σύστασις avec sa divinité. 3. La contemplation mystique, ἐπόπτεια, réservée aux seuls initiés. Le couronnement. 4. L'état béatifique et l'hymne de béatification. » Pfister voit lui-même le caractère accessoire du dernier degré. Il est attesté spécialement à Éleusis, mais il ne fit vraisemblablement jamais partie des mystères, car dans l'hymne homérique à la louange de Déméter il n'est mentionné qu'à la fin, à titre de louange d'Éleusis. De plus cette béatitude relève aussi du cycle orphico-pythagoricien comme en font foi les célèbres lamelles d'or relatives au voyage d'outre-tombe (*Lam. Thur.*, I; Turchi, *Fontes hist. myst.* [= Turchi], n. 56). Enfin le couronnement n'est devenu un acte indépendant que sous l'influence des pratiques impériales (mystères de Mithra et d'Isis). Ce cadre ne donne évidemment que *l'extérieur de la célébration rituelle*. Néanmoins *le bien cherché* y est nommé, dans une formule *(systasis)* qui remonte à la basse Antiquité.

Dans l'ensemble, cette institution est plus riche que le simple groupement des cérémonies en *dromena*, *deiknumena* et *legomena*, qui disaient simplement qu'au cours des fêtes certains actes étaient accompagnés de paroles explicatives ou de l'exhibition de certains objets.

2° *Essais modernes.* — En partant du fait que la plupart des mystères tirent leur origine du culte de la végétation, on peut conclure que leur noyau central consistait en une *reproduction à la fois dramatique, spirituelle et symbolique* de l'alternance périodique de phénomènes naturels, d'où les participants à la fête (et non pas simplement les spectateurs) retiraient des espoirs de bonheur. Ainsi s'exprime Oepke dans le passage déjà mentionné du *Th. Wörterb.* (I, 539). En in-

sistant sur ces particularités essentielles, qui sont une antithèse du christianisme, on découvre que les mystères antiques *n'ont aucun fondement historique*. Ils naissent d'un événement de la nature transcrit en mythe, sans pouvoir pour autant se promouvoir en histoire pour le sentiment de l'homme de l'Antiquité.

Au reste, c'est ici même que commencent d'apparaître les divergences d'opinions, dès qu'il s'agit de *préciser* le sens et les termes de la phénoménologie en question. Toutes les définitions sont incomplètes dès qu'elles s'appliquent à préciser le sens et les motifs des *secrets* qui entourent les mystères. Il est possible que ceux-ci aient été fortement nivelés dans leur forme antique et plus particulièrement hellénistique. Si l'on veut déceler des différences dans la signification du *secret* imposé et découvrir leurs connexions avec la diversité d'origine des mystères, il faut recourir à l'histoire des religions qui seule peut nous ouvrir des horizons plus vastes.

W. Koppers (*Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte von Völkerkunde und Indologie*, dans *Eranos-Jahrbuch*, XI, 1944, p. 215-275) indique (p. 218 sq.) plusieurs manières de concevoir un « secret » ou un « mystère » : *a)* Eu égard à l'admission : ou bien il y a une *élection*, quel qu'en soit le mode (ainsi dans les associations d'*hommes*); — ou au contraire peut en être exclue une *classe de la population*, par ex. les mineurs, comme dans les consécrations de jeunesse de certains peuples, primitifs ou non. — *b)* Le mystère peut n'être qu'un état temporaire. — *c)* Ce contenu du mystère peut avoir une signification cachée. L'importance du secret a trait à la doctrine — cela se vérifie également pour les mystères du christianisme... « qui pourtant ne doivent pas par nature rester cachés (dans le sens d'un secret) mais qui, par suite de circonstances particulières (d'ordre temporaire), peuvent tomber sous la discipline de l'arcane » (p. 219).

Quelques points sont admis comme certains :

1. Les mystères antiques sont d'origine *pré-indo-européenne et pré-sémitique;*

2. Les peuples primitifs qui les ont transmis appartiennent à la civilisation agraire et matriarcale;

3. Il y a prépondérance dans la mythologie de la divinité lunaire;

4. Le désir de faire obtenir un sort plus favorable dans l'au-delà se trouve joint à une régression des exigences éthiques;

5. Il y a prédominance des rites de la fécondité, avec tendance aux excès de la magie et des orgies sexuelles.

En résumé : si nous voulons comprendre la genèse du type de culte à mystères, nous sommes obligés d'avoir recours à la préhistoire. Deux voies principales ont été suivies qu'a mises en évidence l'exposé des cultes en particulier. Cette double méthode a pour base des différences objectives. A tout le moins, si l'on croit trouver des vestiges certains d'une survivance de structures sociologiques primitives dans des manifestations isolées du type de culte à mystères antiques (dans la ligne de W. Schuhl et K. Kerényi), on s'oriente vers une origine préhistorique toute différente de celle à laquelle on doit attribuer le groupe des cultes à mystères, si l'on y voit des fêtes saisonnières en l'honneur des forces de fécondité.

Les préhistoriens ont remué plus ou moins profondément ces couches antiques, suivant le degré de leurs connaissances des deux sciences fortement imbriquées dans l'étude de ces questions : la préhistoire et l'ethnologie. Même en rappelant les hypothèses actuelles qui raccordent les mystères à la préhistoire, comme l'a fait Koppers dans l'ouvrage cité, il est clair que les résultats acquis jusqu'ici ont peu de consistance. (L'auteur du présent article avait, dans une œuvre de sa jeunesse, compilé une importante quantité de matériaux sur ce sujet.) L'école de Francfort (Leo Frobenius) et celle de Vienne-Mödling (D. J. Wölfel) ont, il est vrai, mis en lumière l'étonnante unité qui relie les mystères à certains usages des tribus de l'Afrique blanche; ce sont les reliquats de tribus refoulées représentant la civilisation et la religion de l'ancienne Europe pré-indo-européenne (cf. l'épi d'Éleusis dans les fêtes de l'une de ses tribus! Wölfel, dans König, *Christus und die Religionen der Erde*, I); mais du point de vue ethnologique et préhistorique, nous sommes *très loin des stades primitifs*.

Il est bien difficile de prouver que les anciens mystères aient connu l'élément éthique et religieux qui donne leur caractère aux cérémonies *des initiations de la jeunesse* dans certaines tribus d'Australie ou de la Terre de Feu (qui sont de réels primitifs). Quelle que soit la relation entre les mystères antiques et les initiations primitives, il est notoire que ces initiations de la jeunesse avaient, à l'origine, un fond religieux authentique. Une pédagogie tout à fait raisonnable avait indiqué aux premiers hommes que l'enseignement de certaines questions de morale sociale et leur initiation pratique devaient se faire à l'époque où l'adolescent allait franchir le pas décisif qui ferait de lui un homme. L'existence même et l'avenir de la tribu étant liés à l'observance fidèle de ces principes, on conçoit que l'image même de l'Être tout-puissant qui donne force et autorité à ces lois ait été placée dans toute sa majesté devant les membres futurs de la tribu. Il n'est pas toujours possible d'établir sur des bases solides l'existence de ces éléments éthiques dans les anciennes célébrations mystérielles. Ce qu'a tenté de faire dans ce sens Kerényi pour l'orphisme n'est guère probant, sans dire pour autant qu'il soit inutile de creuser et d'exploiter cette veine. Une opinion prétend faire remonter l'origine des mystères aux associations d'hommes qui seraient de même type que les clans qui cherchèrent, comme on le sait, à se libérer des lois et coutumes sociales du matriarcat (opinion de Koppers); elle manque malheureusement de solidité, faute de pouvoir se fonder sur des monuments et des arguments tangibles de l'Antiquité. Mais encore une fois, cela ne veut pas mettre en doute les avantages, ni la nécessité de ce genre de recherche.

Toutes ces hypothèses, si peu sûres soient-elles, sont cependant d'une grande utilité pour se faire une idée de la genèse de l'étonnante apparition du « culte à mystères ». Il arrive fréquemment, dans l'histoire des religions, qu'une étude approfondie permette de retrouver, au terme de l'évolution d'une institution, quelques éléments de ses origines, quoique les apports d'idéologies et d'interprétations nouvelles rendent méconnaissable le sol primitif. Il semble même que dans ce domaine du culte on doive s'attendre à ce que beaucoup de traits primitifs aient été conservés, tant est forte, là aussi, la loi du conservatisme.

II. Les trois phases du développement des mystères antiques. — La tâche de fixer les traits essentiels des mystères est particulièrement ardue, d'une part, à cause des lacunes des sources en notre possession, d'autre part et plus encore, à cause des milliers d'années qu'il faut remonter pour étudier ces phénomènes religieux. Les origines s'en perdent dans la préhistoire. On ne peut affirmer que leur développement, même dans la seule Antiquité, ne soit que tradition rigide ou conservatisme intransigeant. Ce que l'on a affirmé en ce sens pour Éleusis ne peut concerner que les rites essentiels, et encore avec quelques réserves. Celui qui veut saisir la véritable et profonde signification du culte doit considérer comme probable que l'influence des courants d'idées (par ex. au

sujet de l'au-delà) a dû se faire sentir jusque dans les mystères eux-mêmes.

L'auteur du présent travail croit avoir prouvé ailleurs (cf. *Die Endgestalt des orientalischen Vegetationsheros in der hellenistischrömischen Zeit*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, LVIII, 1934, p. 463 sq.) qu'il est possible de distinguer trois grandes phases de croissance des mystères du groupe oriental, et par suite aussi du groupe hellénique. La première est fondée sur les analogies qui permettent de reconnaître des fêtes apparentées dans la région où sont nés les mystères (par ex. les fêtes de la végétation d'Ugarit, pour lesquelles, il est vrai, on ne sort guère du domaine de l'hypothèse). Nous y trouvons comme trait commun la recherche exclusive des *biens économiques* : l'accroissement et la conservation de la fécondité au sens le plus large du mot.

Avec l'apparition de l'espérance en un *au-delà* dans les mystères, nous entrons dans la deuxième phase. La transition est assez facile à concevoir psychologiquement. Même dans l'A.T., nous pouvons suivre la lente *ascension des conceptions de la vie*, à partir de l'idée d'une vie purement matérielle et terrestre, jusqu'à la conception plus haute d'une vie spirituelle et surnaturelle et d'une vie dans un autre monde. Il faut toutefois remarquer aussitôt que la base de départ est placée souvent trop bas et que l'évolution est ainsi exagérée. Les Orientaux, en particulier, ont l'esprit ouvert au mode de penser analogique. Rappelons-nous leurs aptitudes et leurs goûts pour les images et les paraboles. Pour des hommes d'une jeune civilisation, toute proche encore de la nature, le spectacle de l'alternance de la vie et de la mort de tous les êtres devait facilement conduire l'intelligence à la *rapprocher du sort* commun des hommes. Les chants funèbres à l'adresse du héros de la végétation au temps des moissons, aussi bien que les hymnes joyeux des fêtes du printemps suscitaient spontanément l'association d'idées qui rapprochaient ces rites de la végétation du destin même de l'humanité. Le pont entre l'un et l'autre était jeté en fait, dès l'instant que la végétation fut personnifiée dans la figure mythique du héros qu'on se représentait comme mourant et retournant à la vie. Toutefois, même après que les conceptions de la mort et de l'au-delà furent acquises, le fondement naturiste ne se perdit pas; bien au contraire, comme on le verra encore, il détermina nécessairement la nature des espérances qui deviendront le but des mystères. Il y a là un complexe aussi peu clair que changeant. A ce second stade bien des choses sont encore laissées à l'interprétation individuelle. L'analogie se maintient dans les généralités, et la difficulté de préciser les buts des célébrations de mystères relève peut-être davantage de ce caractère intrinsèquement imprécis que du secret qui entourait ces mystères.

Le progrès accompli par la deuxième phase de croissance des mystères fut payé cher, peut-on dire, par l' « anthropomorphisation » du mythe. Pour accentuer l'analogie entre le destin du héros et le sort des hommes, on chercha un *motif mythologique de sa mort* aussi humain que possible. On inventa une histoire de meurtre (dans le cas d'Osiris), quelque accident tragique (Adonis) ou encore une sorte de suicide (Attis). La nécessité de coordonner les faits, en les corsant, donna naissance aux récits érotiques. L'imagination lascive de l'époque s'y donna libre cours. La légende d'Attis en fournit un exemple répugnant. Une impulsion puissante fut donnée à cette tendance par la préexistence de rites originels grossiers, où il n'y avait rien d'autre que des formules magiques pour obtenir la fécondité. C'est le cas, entre autres, des cultes accompagnés d'unions sexuelles *(hiéros gamos)*; ils apparaissent déjà dans les cérémonies cultuelles de fécondité chez les Suméro-Accadiens, de même que la castration dont l'origine peut s'expliquer de plus d'une façon. Il n'est pas du tout prouvé que l'intention soit toujours celle qu'on admet communément : le sacrifice de la virilité offert au dieu de la vie. Les réinterprétations étiologiques de telles coutumes vivifient le mythe, elles l'élargissent et approfondissent les bases favorables au côté sentimental des fêtes; mais en même temps elles créent un obstacle. En effet, comment pourrait-on encore y voir le sentiment moral et une attitude religieuse sérieuse capables de nous satisfaire? Le fossé paraît naturellement s'élargir, à ce degré de croissance où les mythes se doublent et s'amplifient par toute sorte de légendes poétiques, comme ce fut le cas à la belle époque de la culture antique. Du coup, on passe aux réinterprétations allégoriques. Toute la méthode de Platon s'applique à juger du mythe sous cet aspect, et les stoïciens font de l'allégorie le principe ou la clé non plus seulement du mythe, mais de tous les personnages divins antiques. Les données des mythes et des rites mystériels devinrent des lieux communs, réceptacles de conceptions plus relevées. C'est la *troisième phase* par laquelle ont passé la plupart des mystères antiques. Nous l'avons repérée dans les mystères de la *Magna Mater*-Attis interprétés par Julien. Quant aux mystères de Mithra, nous pouvons admettre que ceux (ou celui) qui les ont créés, dans la forme où nos sources nous permettent de les fixer sans variations essentielles, y ont mêlé l'allégorie et la légende. Il n'est pas douteux qu'une bonne part des données empruntées à l'iconographie et aux symboles cultuels, et relevées par F. Saxl dans son ouvrage sur Mithra (Berlin, 1931) appuyé pour une large part par des auteurs anciens, remontent à la période hellénistique où ces mystères prirent naissance, c.-à-d. avant J.-C. Pour finir, toute l'idéologie du dieu Soleil unique (hénothéisme solaire) qui n'est, en définitive, qu'une forme du panthéisme antique, fusionne avec ce culte.

Il va de soi que nous ne pouvons établir une phénoménologie des mystères applicable à toutes ces phases de croissance qu'avec la plus grande précaution. Au stade tardif, qui commence au temps de l'hellénisme pré-chrétien, le *syncrétisme* pénètre dans le monde idéologique des mystères. Il le fait même peu discrètement. Il se créa alors des *parodies* des mystères où l'on se met à piller non seulement les cultes païens de tout venant, mais encore ceux des Juifs et des chrétiens. L'exemple le plus typique du genre se trouve chez les naasséniens, dont Hippolyte nous a transcrit l'hymne où ils amalgament l'idée du premier homme à la croyance orientale de la Mère originelle (cf. *Ref. omn. hær.*, v, 9; Turchi, n. 265). Les mystères de cette espèce pénètrent déjà dans la zone de la gnose chrétienne. L'influence de cette dernière est facile à prouver. On aboutit à un non-sens, si l'on retourne la question en essayant d'attribuer à ce complexe des mystères le mérite d'avoir inspiré ou même suscité les thèmes du christianisme de S. Paul.

Il résulte de la variété du contenu propre des mystères, dont le mythe représente pourtant l'interprétation fondamentale, que l'Antiquité et l'époque moderne ont essayé de déduire du *rite* les traits essentiels du culte à mystères pour en faire une synthèse. On y introduit toutefois le bien qui est recherché dans les mystères et cette adjonction s'effectue même souvent d'une manière qui n'a rien à voir avec les données païennes. On s'inspire de l'analogie du dogme chrétien de la rédemption; ce bien recherché dans les mystères est mis en rapport de causalité et de finalité avec le fondement mythique et les célébrations rituelles correspondantes.

III. Opinions erronées ou imprécises sur les traits essentiels des antiques cultes a mystères. — 1° Dans les parallèles et les comparaisons entre le christianisme et les mystères, la notion de « mystère » s'emploie, comme on le sait, avec une assez grande liberté, si bien que R. Follet concède qu'elle peut s'appliquer aux fêtes de la végétation d'Ugarit, c.-à-d. en excluant la note ésotérique.

On devrait se rendre compte, ou plutôt se rappeler, *combien récente* est l'attestation des *cultes à mystères* dans l'ensemble des cultes orientaux qui doivent être pris en considération. En Asie, les *mystères de la Mère et d'Attis* sont attestés assez tôt, alors qu'en Occident ils ne le sont qu'à l'époque impériale. Le culte que les prêtres phrygiens accomplissaient dans leur temple sur le Palatin était si ésotérique que l'État en avait réservé l'exercice aux seuls prêtres phrygiens. Cette mesure restrictive ne témoignait d'aucun honneur pour ce culte, mais était plutôt un signe de mépris.

Tout un groupe d'illustres savants est même d'avis de fixer l'origine des susdits mystères orientaux à l'époque de l'hellénisme, ainsi Wilamowitz et Nilsson (*Gesch. der gr. Rel.*, II, 291). C'est alors seulement que les témoignages commencent à affluer, même pour les mystères de Dionysos.

A côté des cultes secrets mentionnés ci-dessus, il existait une multitude de formes cultuelles publiques, qui s'adressaient aux mêmes divinités; et pour dégager la signification des mystères, il faut prendre en considération l'ensemble de ces manifestations religieuses. Il est permis, sans doute, de louer ce procédé, mais on peut être tenté, suivant nos conceptions modernes, de lui accorder trop de valeur et trop d'importance. On devrait, pour le moins, suivant l'exemple de Cumont, ne plus parler de *mystères orientaux*, mais de cultes orientaux, et reconnaître aussi, en toute loyauté, que le nombre peut-être imposant des partisans de ces cultes ne peut se compter en faveur des mystères corrélatifs.

2° L'extension des mots « culte à mystères », et leur emploi pour désigner les manifestations publiques des cultes orientaux, ont pour conséquence de négliger un fait important et de grande valeur pour la comparaison des mystères et du christianisme.

Quand on donne un sens large aux mots « culte à mystères », on insiste exclusivement ou du moins très fortement sur leur caractère de *fêtes de la végétation;* elles auraient pour but de *représenter de façon dramatique* et de favoriser l'éclosion et le dépérissement de la vie végétale. De là est née la conviction que la *représentation dramatique de l'alternance de la vie et de la mort*, personnifiée et symbolisée par les héros mythiques, formait le noyau central et typique des célébrations des mystères. Il n'est pas inutile de rappeler que, dans les cérémonies d'initiation des mystères hellénistiques, la pensée de l'au-delà était au cœur du mystère, si bien que l'on ne retrouve que peu de vestiges certains de la représentation dramatique du double destin du héros mythique. Cette constatation est d'une telle importance que nous jugeons nécessaire de rappeler ici les traits particuliers des cultes en question.

Groupe oriental. Le *culte d'Attis* contenait une représentation mimée de la légende de sa mort, donnée en public, à l'occasion des fêtes de mars, organisées par l'empereur Claude. (Peut-être est-il venu s'y ajouter plus tard une commémoraison de la reviviscence du héros, symbole de la végétation concrétisée dans l'arbre d'Attis.) Dans l'ancienne Égypte, au témoignage d'Hérodote, le peuple entier prenait part à la recherche et à la découverte d'*Osiris*. Toutefois, la relation d'Apulée concernant l'initiation d'Isis ne renferme aucune allusion au rôle que le sort de ce dieu aurait joué dans le mystère. — La lamentation *d'Adonis* était, elle aussi, un spectacle public. Nous ne savons rien d'une utilisation du cycle légendaire de *Mithra* par les adeptes de son culte, ni de sa représentation dans la principale image cultuelle (cf. les stèles du bassin du Danube). Le repas cultuel, par ailleurs important, peut avoir été conçu comme un souvenir du repas légendaire de Mithra et de Sol.

Groupe hellénique. L'importance de la représentation dramatique dans le culte à mystères au sens strict s'est mieux conservée chez les Grecs. Les découvertes actuelles nous révèlent qu'à *Éleusis* on s'est soigneusement appliqué à garder tous les souvenirs de la légende de Déméter. L'endroit même se prêtait admirablement à cette commémoraison cultuelle. Il est probable que le schème des mystères d'Éleusis insérait dans sa trame une représentation scénique du rapt de Coré, noyau de la légende. Cependant les mémoires de Clément, sur les circonstances de l'initiation proprement dite, nous révèlent qu'à la phase médiane (il y en a trois) de la *Télétè* le vrai thème commémoratif consistait à boire le *kykéon* après avoir jeûné; le maniement des objets du culte était un ancien usage magico-rituel de fécondité, tandis que l'épisode de Baubô n'a qu'une importance secondaire dans le mythe (c'en est l'*aition*, d'invention postérieure). La cérémonie principale de l'époptie, la présentation de l'épi, n'était aussi, suivant la parole rituelle, qu'une image symbolique d'un épisode de la légende racontant la naissance de Pluton enfant dans le mythe cultuel.

Le *culte* archaïque de *Dionysos* donne de prime abord l'impression d'un mouvement déchaîné, destiné sans doute à entraîner les masses. Il arrache les hommes et plus encore les femmes au cercle fermé de la vie de famille, pour les jeter en public dans la plus sauvage liberté. Le ménadisme, issu d'une expérience extatique de la végétation (ou plus généralement de la force vitale de la nature), faisait rage en une course effrénée en pleine nature sur les pentes du Parnasse (il n'est pas sûr que ce genre de culte ait survécu après la période archaïque). Bien que les Grecs aient donné à ces manifestations le nom de « mystères », nous sommes contraints de reconnaître leur publicité.

Les cérémonies par lesquelles les thyiases de Delphes éveillaient le dieu avaient à peine un sens commémoratif; elles ne tendaient pas tant à évoquer un événement du passé qu'à provoquer une épiphanie du dieu (dans un sens assez vague de ce mot). On ne peut pas affirmer davantage qu'elles aient représenté des initiations mystérieuses, bien que ces cérémonies aient été de caractère ésotérique, en raison même du groupe étroit et limité des participantes. Nous avons dit plus haut qu'on pourrait trouver là quelques *dispositions* tendant à créer un culte à mystères. — *L'omophagie* n'apparaît comme coutume historiquement attestée qu'à l'époque hellénistique, et d'abord dans la forme civilisée, disons plutôt : adoucie, du culte de Milet, puis dans les apparitions dégénérées des bacchanales du sud de l'Italie. Ce rite a pour but assez évident de représenter cultuellement l'archaïque comportement, déjà auréolé par le mythe, des fidèles de Dionysos; le destin du dieu n'y apparaît que secondairement. Une interprétation plus prudente du sens réel, même dans sa forme primitive, de cette manducation de chair crue, veut y voir, non pas la recherche d'une union avec le dieu, mais l'expression de la prise de possession du fidèle par la divinité (W. Otto, A. Festugière).

Le schéma des *initiations de Sabazios* au temps de Démosthène ne révèle aucun lien conscient avec une légende cultuelle, mais fait usage de nombreux moyens de purification magiques, tels que la craie ou la farine.

De tels objets semblent jouer un rôle important au moment de la *purification*, peut-être dans *tous les mystères de l'ère impériale*, comme on l'a fait remarquer dans l'esquisse des mystères de Dionysos à cette époque. Du reste, au centre des fêtes principales « mystérieuses » de l'ère impériale, il semble qu'il y avait *l'anticipation d'une montée au ciel*. Une chose est certaine : si nous laissons de côté la signification encore très obscure de l'omophagie, il reste que l'actualisation du destin des divinités intéressées n'a joué aucun rôle dans les célébrations des mystères, surtout pas dans ceux de l'époque classique grecque; on admettrait plutôt la croyance en une véritable épiphanie. Là où une « actualisation » doit être admise, ainsi dans les fêtes publiques, il y avait sans aucun doute un jeu dramatique qui sensibilisait les spectateurs aux épreuves du dieu, mais ce n'était qu'une actualisation « intentionnelle » visant à atteindre l'âme et la connaissance. A vouloir affirmer un plus haut degré de réalisme dont les acteurs de ces fêtes publiques auraient pu avoir conscience, on s'exposerait au danger de projeter dans les rites païens ce qui existe dans le culte chrétien, car la célébration de la sainte messe est effectivement l'actualisation ou représentation du sacrifice de la croix. Dans la mesure où l'initiation à son plus haut degré procurait la « vision » des dieux, conditionnée, on l'a vu, par une épiphanie pour laquelle on utilisait des moyens suggestifs (effets de lumière et autres), il y manque un rapport particulier de cette vision au drame de la *légende* cutuelle contenant les récits de la mort du héros et de son retour sous quelque forme que ce soit. Les exposés qui nous sont parvenus (par ex. sur l'initiation d'Isis) n'y font même pas allusion.

Bien considérées les restrictions qu'exige le témoignage objectif de l'histoire au sujet de la représentation du mythe central dans la fête même des mystères, on peut se demander si la définition essentielle du mystère antique, telle que la préconise si chaleureusement O. Casel comme la « représentation cultuelle de l'œuvre salvatrice d'un dieu » *(kultische Vergegenwärtigung der Heilstat eines Gottes)*, est vraiment adéquate. Justement, dans le groupe oriental de ces mythes, où l'alternance de la vie et de la mort a mis sa plus profonde empreinte, toutes les représentations dramatiques ont lieu en dehors de la célébration secrète. Par ailleurs et sans aucune étroitesse, nous concéderons volontiers que les fêtes publiques formaient la *toile de fond* d'après laquelle on doit comprendre les initiations.

Mais d'autre part le contenu de la *représentation* dramatique était-il ordonné à une *œuvre salvatrice?* La question reste posée; nous doutons fort qu'il soit permis de caractériser ainsi *l'objet* de la représentation, et nos doutes ne peuvent s'écarter d'un geste léger.

3° *L'idée du salut* (dans le sens sotériologique du mot). — En étudiant chacun des principaux cultes à mystères, il est apparu clairement qu'*aucune idée véritable d'un salut n'est proposée* dans le double destin des héros autour desquels se groupent ces cultes. Dès lors, les expressions d'*œuvre* rédemptrice et d'*application* de la rédemption ne peuvent d'aucune manière servir de point de départ pour établir une comparaison quelconque avec le christianisme. Sur ce point A. Boulanger traitant des mystères *orphiques* s'est exprimé avec une parfaite clarté et W. A. C. Guthrie lui donne complètement raison (*Orpheus and Greek Religion*, 268). La même constatation doit être faite *sans aucune différence pour le mythe de tous les mystères* et partant pour leur rite (que l'on prétende que le mythe soit né du rite ou vice versa; mythe et rite sont ici corrélatifs, car le mythe seul donne au rite un sens sotériologique). C'est pourquoi si, plus tard, une idée de salut devait apparaître dans les témoignages qui font connaître le but des célébrations, on peut dire qu'elle y fut introduite d'une manière factice; cette idée ne provient pas du mythe, unique base qu'un antique culte à mystères pouvait fournir. La méthode ethnologique moderne classe volontiers les mystères dans les cultes fondés sur « une intuition globale du sacré bio-cosmique qui... se régénère périodiquement, *vision périodique du monde* (cf. M. Eliade, *Traité de l'hist. des religions*, c. VIII, 277; cf. XI); elle souligne plus énergiquement encore l'absence de toute allusion sotériologique qui se constate dans le sort mythique de tous les héros des mystères. En effet, dans cette inévitable perspective de la vision cyclique du monde, les mystères païens d'un côté, le christianisme de l'autre, il saute aux yeux que leur sens et leur but sont en opposition formelle. Oepke (dans *Theol. Wörterb.*, I, 539) l'a formulé d'une manière heureuse : « D'une part, un individualisme naturaliste de la renaissance, *sans lien avec le temps;* de l'autre, une re-création spirituelle eschatologique *dans le cadre de l'histoire.* »

Même dans l'Antiquité à son déclin, tandis que les païens cultivés cherchaient dans les mystères un dernier moyen pour sauver leur conservatisme tenace, cette opposition fondamentale dans l'appréciation de l'existence entière se maintint, bien que la base ait subi quelques modifications. La conception générale des réalités, chez les païens, fut toujours et reste encore cyclique, *en dehors de l'histoire*, car il lui manque une finalité réelle, voulue et ordonnée par un Dieu personnel (cf. M. P. Nilsson, *The new conception of the universe in late Greek paganism*, dans *Eranos-Jahrbuch*, 1946 [*Mélanges Rudberg*, 20-27]; voir également ses conclusions à la fin de sa *Gesch. der gr. Rel.*, II).

L'apparition sporadique de termes en rapport avec la σωτηρία ne prouve aucunement qu'un culte à mystères appartienne au type d'une religion de salut ou de rédemption, à moins qu'on n'entende ces mots dans un sens large et terne, qui peut alors s'appliquer à n'importe quelle religion. Cependant, existe-t-il une seule religion qui ne repose que sur des ordres ou des exigences de la divinité, sans prétendre, en retour, *apporter* quelque chose à ses adeptes? Le fait que les biens promis soient du domaine de l'au-delà ne suffit pas à constituer une *religion de salut*. Il faut s'en tenir à des catégories de concepts religieux rigoureusement définis, afin d'obtenir un langage conceptuel précis, sinon toutes les comparaisons seront fausses. Les théologiens catholiques qui ne seraient pas très consciencieux en cela contribueraient, hélas! à augmenter la confusion, déjà si déplorable, qui règne en ces matières.

IV. Les mystères et l'histoire. — Les savants qui ont étudié les religions antiques apprécient différemment la valeur et le sens historique des mystères. Un exemple typique, qui dénote même une opposition totale de jugement, est celui que nous donnent Kern et Wilamowitz (dont le scepticisme a été poussé à l'extrême par Linforth), quand ils jugent l'orphisme. Wilamowitz applique sa méthode réticente à d'autres mystères encore. Pour Éleusis il affirme clairement qu'à la *période post-classique* il y eut un déclin de la piété intérieure chez les participants, et de son influence historique (cela veut dire que le culte a perdu en importance dans l'ensemble de la religion contemporaine). L'état actuel des recherches invite à user de prudence et de retenue dans toutes les questions concernant le sens historique et le niveau des mystères.

1° *La diversité et les variations du nombre des fidèles.* — Nous nous permettons de faire ici quelques brèves remarques en examinant le problème de l'extérieur.

A l'encontre de ceux qui ont exagéré le nombre des *adeptes* des différents cultes, dans les provinces de l'Empire, il a été prouvé par Toutain et par de nombreuses études sur les religions de ces provinces, que les fidèles en masse accordaient la préférence aux cultes locaux, sauf sur les frontières militaires. Il est également notoire que les représentants ou missionnaires des divers cultes étaient des hommes qui appartenaient à des groupes *ethniques rattachés* à quelque culte oriental, marchands ou surtout esclaves. Nous savons qu'il a fallu un temps très long pour qu'un culte en faveur dans l'armée, celui de Mithra, ait pu y acquérir une sorte de reconnaissance officielle pour l'armée.

La *ville de Rome*, à certains égards, a opposé aux cultes orientaux une résistance plus faible que les provinces. Et, chose étonnante, les cultes des dieux de la Rome antique furent plus en faveur dans les provinces que dans la ville elle-même, au temps des empereurs. A Rome, il y eut des hauts et des bas dans les différentes vogues. C'est ainsi que les fouilles récentes sous la basilique de S.-Pierre ont mis à jour des mausolées païens qui prouvent un recul de la faveur des cultes égyptiens (et par voie de conséquence aussi pour les mystères de même origine) à partir d'une date précise à fixer dans la deuxième moitié du IIe s. après Jésus-Christ.

Tout ceci, nous le rappelons seulement pour qu'on évite le danger de généraliser et de porter des jugements hâtifs sur la valeur réelle de tous les cultes antiques à mystères, et spécialement à l'ère impériale (dont les premières décades comprennent déjà l'époque néo-testamentaire). Nous aurons encore à exposer brièvement combien il importe d'en tenir compte pour juger de la probabilité d'une influence de ces cultes sur le christianisme.

2° *Mystères et communauté antique. Jusqu'à quel point les cultes à mystères étaient-ils de droit public?* — L'école de sociologie religieuse s'est appliquée à prouver (principalement pour les cultes de Dionysos et d'Orphée) que les mystères étaient intimement liés au développement de la société. Une tendance sociale se manifeste assurément dans les *fêtes de végétation* qui sont à l'origine du groupe oriental des mystères et de ceux d'Éleusis. Il s'agissait, en effet, d'assurer à la communauté la protection et la bénédiction des dieux pour la moisson. D'autre part, il faudrait établir une connexion entre mystères et communauté, si l'on prouvait leur relation avec les *fêtes d'initiation de la jeunesse*. Il y a un contact entre les débuts des mystères et les débuts de la vie sociale, et l'on peut être tenté d'unir les deux méthodes indiquées, en essayant de présenter toutes les divinités des mystères comme de soi-disant *jeunes dieux;* ainsi le fait par ex. Murray (art. *Dis genili*, dans *Journ. of Hell. Stud.*, LXXI, 1951, p. 120-129). Toutefois, on l'a vu, les meilleurs connaisseurs de l'hellénisme s'inscrivent en faux contre cette tendance à ramener à ce type historico-religieux les divinités grecques en question. Ce type concernerait surtout les héros de mystères moins importants ou de cultes qui ne se sont pas développés en cultes à mystères, comme par ex. Hyacinthe (cf. les citations dans la recension de Herter, au livre de Kerényi, *Pythagoras und Orpheus*).

Les *mystères d'Éleusis* furent, à leur origine, étroitement liés aux familles influentes de la cité (tout au début, sans doute à la famille royale). Après le rattachement de la ville d'Éleusis à la fédération des États de l'Attique, ces mystères devinrent pratiquement une part essentielle du culte officiel, et les Athéniens proclamèrent avec ténacité cette appartenance. Nous sommes donc en présence d'un service divin de droit public. Il n'y a point d'union aussi étroite entre les mystères du culte athénien de Dionysos et l'État grec de l'Attique. Seuls quelques usages où se manifestait la tendance du culte dionysiaque vers l'orgiasme s'incorporèrent aux coutumes réglementées et surveillées par l'État, à tout le moins par tradition officielle. Ce sont, pour Athènes, les cortèges bruyants et dévergondés des comastes (Cômos) qui jouirent plus tard en Asie Mineure hellénistique d'une si grande faveur. Il ne faut pas omettre, comme on le fait trop souvent, de mettre au premier rang de ces *cultes officiels* les singuliers rites sacrificiels dionysiaques perpétrés sur le mont Tenedos de Milet, vestiges de l' « omophagie » dionysiaque préhistorique. Au reste, les mystères de Dionysos se sont organisés de bonne heure comme cultes d'associations privées. Celles-ci ne se sont pas fait faute d'en développer les rites ou de les modifier très librement. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que le culte d'un dieu qui, comme toutes les divinités de la végétation, incarnait la force vitale de la nature, ait conduit à de lamentables désordres. C'est peut-être le motif pour lequel Ptolémée Philopator a cherché à mettre la main sur les diverses liturgies dionysiaques de son royaume. Quelque deux siècles plus tard, les Romains ne pouvaient que réprimer les abus de ces cultes par le célèbre décret contre les bacchanales. Le rituel du thiase dionysiaque d'Agrippinilla était pareil à coup sûr à celui qu'on utilisait en Asie où il était né; mais nul ne peut dire quels éléments il introduisit de sa propre imagination.

Il faut naturellement tenir compte de tous les facteurs, si l'on veut comprendre les véritables *raisons* pour lesquelles un tel culte a pu se maintenir et *durer si longtemps*. La persistance de tous ces cultes est due, pour une bonne part, au patriotisme local, ce qui est vrai même pour la pratique des mystères par les soldats ou fonctionnaires venus des provinces orientales. Plus que partout ailleurs cela se vérifie à Éleusis. Après que la ville eut perdu son éclat (et sa puissance) politique, son culte fut le meilleur titre sur lequel Athènes put fonder la supériorité de sa culture. On vit dans la création des mystères non seulement un acte religieux de la déesse Déméter, mais l'origine de l'agriculture et, par suite, de toute la civilisation. La relation qui rattachait les mystères à la communauté politique fut d'ailleurs, *dans l'ensemble*, et la plupart du temps, plus étroite qu'on ne le suppose ordinairement et que ne le donne à croire le grand tapage que l'on mène autour de l'individualisme religieux que l'on a cru découvrir dans les mystères. Un nombre important des mystères antiques de l'époque impériale nous apparaissent, il est vrai, comme des plantes qui n'ont point de racines dans le sol originel. Mais, au début, il ne devait pas en être ainsi. Sur le sol de la patrie, ces mystères ont subsisté au milieu d'un système religieux plus vaste, qui leur servait de toile de fond et grâce auquel ils s'intégraient dans toute l'histoire du pays lui-même. Assez souvent, comme ce fut le cas des divinités phrygiennes et syriennes, le sanctuaire national constituait un temple-cité (Pessinonte, Hiérapolis) qui dura pendant des siècles, voire jusqu'à l'ère impériale. Toute appréciation doit varier avec chaque culte, avec chaque région où se propageait le culte, comme avec chaque période de son histoire.

Transplanter à Rome le culte de la *Magna Mater* signifiait, malgré tous les points d'attache sur lesquels nous avons déjà attiré l'attention, émigrer en terre étrangère. Il ne manqua pas en tout cas de l'appui de l'État. Introduit pour raison d'État, malgré les tendances de larges couches de la population romaine attirées par les choses orientales, ce culte n'aurait

peut-être même pas subsisté sans la protection officielle qui le couvrait. Ce fut encore un empereur, Claude, qui lui donna sa forme définitive.

De même que tout le culte de *Sérapis* est une création des Ptolémées, il est également probable que ceux-ci en ont aussi organisé tous les mystères, dont nous ne savons d'ailleurs que bien peu de choses. Bien qu'ils aient fait preuve d'un moindre intérêt pour le service d'*Isis et d'Osiris*, ils ont certainement mis la main au développement hellénistique de ce culte. Dans l'antique Égypte les formes rudimentaires des futurs mystères d'Isis et d'Osiris sont, sans aucun doute, devenus très tôt des éléments de l'ancien culte de l'État égyptien (même s'ils diffèrent d'une région à l'autre); les prêtres fonctionnaires avaient le droit d'en fixer les normes.

Il existait un élément commun à tous les cultes à mystères par rapport à l'État : ils étaient tous reconnus, à partir d'un certain temps, comme *religio licita*. Ils n'ont donc subi aucune entrave extérieure de la part des pouvoirs publics, pendant toute la période de la domination païenne, après qu'eurent été abolies les restrictions passagères de la fin de la République et des débuts de l'Empire. Aussi bien ces cultes eurent-ils conscience de constituer une puissance distincte, ce qui les fit se dresser en bloc contre le christianisme, au temps des persécutions.

3° *Mystères et cultes royaux.* — En attendant la publication des comptes rendus du V^e^ congrès international de l'histoire des religions, qui a eu pour objet les cultes royaux, que peut-on dire sur les rapports entre ces cultes et les mystères?

En Mésopotamie et sous la domination sumérienne, le roi, en tant que représentant de la communauté, avait le rôle principal dans le culte de la fécondité. Il le manifestait en se réservant assez fréquemment l'office du *hiéros gamos*. En effet la royauté qui, dans le Proche-Orient, était revêtue d'une dignité religieuse, entrait souvent en contact avec le « mystère » en ce sens que les rois jouaient le rôle du dieu dans les cérémonies importantes du culte de la fécondité, par ex. dans l'accomplissement du *hiéros gamos*.

Dans les terres d'Égypte, les mystères et le culte du roi se trouvaient beaucoup plus intimement liés. L'apothéose, qui représentait au début l'identification du roi avec Osiris, eut de plus en plus tendance à se démocratiser. Un phénomène semblable se produisit en Occident à l'époque tardive, lorsque la formule de l'apothéose réservée d'abord aux Césars fut appliquée à tous ceux que l'on proclamait des héros. Cette proclamation rituelle devint bientôt la manière caractéristique d'honorer les morts. En fait, bien des traits de la religiosité antique, contre lesquels justement le christianisme a dû le plus lutter et se défendre au prix des plus gros sacrifices, se rattachaient aux cultes à mystères.

Nous pouvons en fin de compte, à cause même de l'imbrication des éléments politique et religieux, dire que les propos de Kern au sujet de l'*Église d'Éleusis* sont aussi contraires à la vérité historique que son principe : « Hors de l'Église orphique, point de salut. » L'ouragan de la critique de Linforth a renversé ce château de cartes. La notion d' « Église » est une catégorie qui ne peut s'appliquer à aucun culte antique.

V. Comment apprécier les mystères en tant que phénomènes religieux? — Le scepticisme de U. von Wilamowitz (cf. les 2 derniers vol. de *Der Glaube der Hellenen*) est tombé comme une douche d'eau froide sur l'opinion courante et si répandue qui veut voir dans les mystères une des formes les plus élevées de la religion antique. Pour ce savant, en effet, seule la valeur esthétique est l'élément positif exprimé par les personnages divins de la religion des Grecs. Or les dieux des mystères orientaux ne présentaient presque aucun caractère esthétique, malgré les essais d'humanisation. Un dieu comme l'Attis phrygien n'était guère humanisable; il ne pouvait être « civilisé ». Les termes d'eunuques et de castrats avaient déjà leur note péjorative.

1° *Complexio oppositorum.* — Gardons-nous cependant de ne mettre au premier plan que l'élément négatif. Les mystères sont et restent une *complexio oppositorum*. On ne peut s'empêcher d'éprouver du respect pour la réflexion religieuse en face du phénomène de la vie, telle qu'elle apparaît déjà au premier stade du culte de la fécondité. Cette réflexion a donné naissance à la forme du culte.

Il est très instructif de constater qu'au fond l'apparition de la vie n'a pas seulement orienté la pensée vers l'animisme, mais aussi vers le totémisme. Celui-ci, d'après Ankermann (*Neue Jahrbüch.*, 1917), est « la vénération religieuse de la puissance vitale ou de la vie comme telle, qui apparaît aux hommes comme l'absolu, tout en s'incorporant comme être dans des formes animales ». On peut dire que le totémisme doit être compris dans une religion, à peine dégagée encore du social.

L'explication a dévié instantanément et la source de la vie la plus proche, celle que l'on pouvait en quelque sorte saisir de la main, a été constituée en absolu. Mais ici encore, s'est exprimé un sentiment très juste en soi, celui qui voit dans les manifestations même les plus insignifiantes de la vie, celles des animaux et des végétaux, une supériorité essentielle sur la matière inerte. Ce mélange de bon sens et de déductions superficielles agit également sur les futurs développements de l'idéologie. Après s'être accoutumé à voir dans la puissance vitale inhérente aux phénomènes naturels une force qui dépassait le « moi » et que l'on se représentait comme une puissance active dans toutes les évolutions de la nature, il devenait psychologiquement facile de lui soumettre également la vie humaine. L'homme appartient lui aussi, à certains égards et dans toute son « historicité », à la nature, voire à la terre, qu'on se représentait comme le réceptacle de la vie végétative, car c'est en elle que l'on enfouissait le corps des morts. Tout ce qui aide à faire comprendre psychologiquement l'animisme, sans pour autant légitimer l'ensemble de son système, peut servir également à nous ouvrir la connaissance de la psychologie des cultes de la fécondité et des cultes secrets qui en sont sortis. F. Kern a souligné avec à-propos, dans son article sur Éleusis, *Die Welt worein die Griechen traten* (dans *Anthropos*), qu'il y avait un sens profond dans la masse d'absurdités dont le monde antique entourait la personnification de la puissance vitale naturiste. Bien que des cultes entiers aient pris des directions tout autres que religieuses, au point de croire possible de capter, par des rites appropriés, la puissance vitale au profit surtout matériel de la communauté, il reste néanmoins que *l'attention fixée sur les particularités de l'* « *événement vital* » est la marque d'une ascension spirituelle de l'homme. On omettra avec bienveillance de mentionner qu'à tout le moins au témoignage de la révélation biblique, l'homme a eu connaissance de ce que la vie était et reste encore : le don immédiat d'*un seul* Dieu créateur. On est en droit, tout au moins, d'admettre que l'idéologie des cultes a eu incidemment l'heureux effet d'aider en quelque manière l'homme, à la première étape de la civilisation, à secouer l'inertie de son esprit, à le sortir des liens des jouissances et des soucis matériels et à lui créer certaines aptitudes à éprouver le besoin et le désir (sur le sens desquels il faut bien s'entendre) d'une sorte de salut.

La participation de la communauté, particulièrement active à la première époque, aux fêtes saisonnières qui devaient servir le bien public, permettait de donner à ces cérémonies une pompe extraordinaire. Nous le voyons non seulement à Éleusis, mais encore dans les descriptions que fait Hérodote des degrés préparatoires aux mystères d'Osiris de l'antique Égypte. L'introduction de l'élément dramatique a inspiré les arts; l'importance donnée à l'émotivité, bien que son objet ait été plutôt instable, a eu valeur de formation. Cette valeur du « pâtir » selon le mot célèbre d'Aristote, que les mystères avaient tendance à provoquer de préférence à l'action proprement dite, a suscité l'intérêt psychologique des philosophes comme l'atteste Aristote lui-même. On croyait ainsi devoir estimer la tragédie à cause des états d'émotion intense qu'elle était capable de déclencher.

2° *L'idée de Dieu.* — C'est le contenu religieux qui entre tout d'abord en ligne de compte pour établir une phénoménologie religieuse des mystères, même si l'on veut porter sur eux un jugement de valeur. Nous allons donc brièvement examiner la place qu'occupe *l'idée de Dieu* dans les cultes.

Il est avéré que la religion grecque n'est pas morte à la suite de la concurrence que lui auraient faite les dieux étrangers; c'est l'élévation du niveau intellectuel qui a causé sa ruine. Les dieux avaient été la ressource qui permettait d'expliquer l'univers. La philosophie les avait détrônés de cet office, en posant la question d'une causalité unique du monde et en lui trouvant une solution qui, à l'époque hellénistique, se rapprochait du monisme, mais où se reflétait toutefois l'authentique croyance en un seul vrai Dieu. Un rapprochement entre les mystères antiques et une religion adaptée à l'époque, ou encore leur transformation en une religion donnant une véritable satisfaction aux préoccupations de l'Antiquité décadente, était impossible, car ils étaient trop liés à un polythéisme archaïque. Toutes leurs légendes cultuelles ont pour objet des dieux « anthropomorphisés » ou des êtres surhumains qui, de prime abord, étaient étrangers aux Grecs, en un mot, des dieux qui pouvaient souffrir (ceci s'applique en particulier aux mystères du groupe oriental comme à celui de Dionysos) et mourir.

Quelqu'un qui ignore les éléments du dogme chrétien peut seul objecter sur un air de triomphe que le christianisme lui aussi gravite autour d'un dieu mort. La faiblesse de l'objection réside en ce qu'on oublie que le dogme central du christianisme est que le Christ est Dieu au sens du judaïsme et non pas un demi-dieu. Ce dogme s'est trouvé toujours au premier plan de toutes les discussions (même à l'intérieur de l'Église) pendant tout le temps que le christianisme a mis à s'affirmer à travers l'Antiquité. Il n'a jamais pu sombrer dans le subconscient, mais s'est toujours maintenu vivant dans la conscience des fidèles et sert aussi de base *historique et inattaquable* à la définition phénoménologique du culte chrétien. Le Christ a révélé sa préexistence. Ce fut par une « kénose », en cachant la forme de son existence divine pour revêtir une tout autre « morphè » (non pas celle de demi-dieux incertains dans le style des héros de la végétation, mais dans une nature d'homme véritable), que le Christ a accompli son destin de souffrance et de mort. Toutefois on peut lui attribuer à lui-même, et à son Père qui l'envoie, le plan éternel dont la fin est le salut de l'humanité à travers ses propres souffrances, parce que l'un et l'autre possèdent la divinité transcendante.

A partir de ce fait, c.-à-d. du caractère si particulier du *fait de l'incarnation*, s'expliquent toutes les ressemblances phénoménologiques que l'on a cru pouvoir découvrir dans le rôle de la mère, soit dans le christianisme, soit dans les mystères antiques. Il ne fait aucun doute que la mère occupe une place importante dans presque tous les mystères, ceux de Dionysos et de Mithra exceptés. C'est là précisément qu'il apparaît comment les mystères ont pris racine dans le culte de la fécondité. On peut même faire partout la preuve de la supériorité de la mère sur les propres héros du culte. Dans le christianisme la Mère n'est pas seulement garante de la vraie nature humaine du Seigneur, mais encore le pendant de la première Ève. Elle occupe une place dans la sotériologie, car elle représente, en sous-ordre, l'humanité. En raison même de ce rôle, toutefois, les esprits éclairés de la première génération chrétienne, comme l'apôtre S. Jean, ont eu conscience de sa sublimité, et cela seul nous permet de comprendre que l'apôtre ait vu en elle (Apoc., XII, 1 sq.) la personnification allégorique de l'Église, ne faisant qu'un avec la femme vêtue de soleil.

3° *Tendances vers une sublimation.* — Les mystères ont marqué, sans contredit, une tendance à se surpasser en donnant aux personnages divins une majestueuse grandeur. De plus, ces religions cherchaient à s'établir d'elles-mêmes sur les hauteurs. Quelques-unes ont commencé très tôt ce processus.

Au début de l'ère hellénistique, nous voyons déjà *Isis* s'élever jusqu'à devenir la reine des mondes et, dans la prière d'action de grâces de Lucius chez Apulée (*Métamorphoses*, XI, 25; Turchi, n. 245, p. 210), cette sublimation a atteint son sommet. Bien que la déesse garde sa personnalité, et son titre de mère, il ne s'agit rien moins que d'un transfert sur la divinité égyptienne des formules que la Stoa avait déjà forgées pour exprimer l'action de la divine *Providence*. Jamais un païen éclairé comme l'était Apulée n'a pu se représenter sérieusement le monde régi par une divinité mythique. On peut affirmer sans se tromper qu'il devait partager la croyance de ses contemporains cultivés en une puissance unique gouvernant l'univers — ils avaient peut-être l'idée d'une puissance indépendante du monde, mais Isis n'était pour eux qu'une appellation toute allégorique.

Un cas semblable est celui de Sabazios, qui dès avant l'ère chrétienne apparaît comme un dieu suprême, par ex. le *Zeus-Sabazios* de l'inscription d'Attale (cf. Dittenberger, *Or. gr. Inscr. sel.*, n. 331, 34, 49 sq.). Nous avons affaire ici à une appellation et interprétation typiquement locales, qui s'expliquent peut-être par une imbrication avec le Sabaoth (Jahwé) des Israélites. Il en est de même du concept d'*Attis* considéré comme dieu suprême uniquement dans quelques régions de l'Asie Mineure, où il est l'égal de *Men* (d'où le surnom de Menetyran). Il semble que la sublimation du dieu par les naasséniens a pris là son point de départ. Si nous faisons abstraction de la mutation de toutes les divinités en divinités suprêmes à l'époque antique de la décadence, il s'agit au fond, dans tous les cas, de *formes particulières locales*. De plus, il faut tenir compte du fait que la manière universelle et uniforme de s'adresser aux dieux, en les élevant presque au rang du Dieu unique, n'était qu'un signe de l'*hénothéisme : présentement pour tel acte* de vénération, on n'avait en vue que telle divinité, comme la seule qui existât. Des divinités de nature aussi limitée que les figures centrales des cultes à mystères ne pouvaient certes pas être confondues avec le seul Dieu du monothéisme.

4° *La conscience religieuse fondamentale des mystes. Les motifs qui les incitaient à prendre part aux mystères.* — A ces considérations objectives touchant l'essence même du culte, s'en ajoute une autre, subjective celle-là et très délicate, concernant la religiosité.

Il n'est rien de si difficile que de jauger la conscience religieuse d'un païen de haute culture. Son imagination est nourrie de représentations religieuses issues des temps les plus reculés. D'autre part, l'esprit critique a déjà, depuis des siècles, mis en doute la réalité des mythes et des personnages mythiques. On a déjà essayé (preuve en est le mythe cosmogonique de l'orphisme) de créer du nouveau avec les éléments empruntés aux mythes. Puis la philosophie est venue, qui a jeté allégrement par-dessus bord le mythe entier, ou tout au moins a cherché des compromis qui, sans exception, n'ont put que ravaler au rang de simples puissances de ce monde les anciens dieux. Il est plus qu'*imprudent* de vouloir *désigner par le terme de « foi » l'attitude intérieure* qu'avaient à l'égard des dieux ces esprits tous plus ou moins teintés de culture hellénique et soumis à des influences contradictoires, si tant est que l'on prenne le mot « foi » au sens biblique d'une attitude de soumission à la vérité révélée de Dieu, vrai support de toute la vie religieuse.

Avec le progrès du temps on avait « démythisé » et dépersonnalisé les dieux. Ce qui subsistait n'était que personnifications avec lesquelles il était impossible d'avoir des rapports personnels. On put bien conserver les anciennes formules de prières, on put aussi en composer de nouvelles d'un style très relevé, et cela se conçoit aisément en un temps où la rhétorique commandait l'éducation. De telles manifestations de piété ne devront cependant jamais faire oublier que l'on n'a plus du tout affaire à des âmes simples, mais à des *âmes très compliquées et divisées*.

Du point de vue psychologique, il n'y a que des hommes aux aspirations intellectuelles très modestes pour donner une adhésion intérieure sans restriction à l'existence des dieux des cultes à mystères. Il y eut certainement de ces Béotiens (comme on disait dans l'Antiquité), mais ils ne représentaient pas le niveau moyen, même de ceux qui se présentaient aux initiations. Ce n'est pas un soupçon injuste que de supposer, comme le prouve l'expérience, même dans les sectes modernes, que la plus grande partie des adeptes obéissaient simplement à la *curiosité*. La question se pose donc de savoir pour quels motifs on a pu se joindre aux cultes à mystères, et d'abord quels ont été les mobiles vraiment religieux de cette adhésion?

Chacun sait que les hommes de l'Antiquité avaient en très haute estime les coutumes religieuses des aïeux, soit qu'ils aient considéré comme un devoir sacré de les conserver, soit qu'ils aient vu entre aïeux et coutumes une étroite parenté. Beaucoup de Phrygiens, de Syriens ou d'Égyptiens ont emporté avec eux, en émigrant dans les provinces romaines de l'Occident, les usages religieux et mystiques de leur patrie. Ils ont cru peut-être garder fidèlement un culte, alors que ces mystères les rattachaient surtout au pays qu'ils avaient quitté et n'étaient que des moyens d'entretenir un commerce intime avec leurs compatriotes. Un bon nombre de païens cultivés du type de Plutarque de Chéronée mettaient sur le même plan la piété religieuse et l'intérêt des choses antiques. Ils voyaient dans les cultes, d'autant plus qu'ils étaient plus anciens, un morceau inaliénable de la culture de leur patrie, dont ils croyaient devoir protéger et défendre la supériorité. Cette attitude est une caractéristique essentielle de cette partie restée païenne de l'aristocratie romaine de la décadence, ainsi que des derniers néo-platoniciens. Ajoutez que tous gardaient un certain vernis de grands seigneurs. Le christianisme, au contraire, était la religion de la foule, composée de beaucoup de gens modestes, et tous étaient obligés de se soumettre à la foi, tandis que les païens usaient de très grandes libertés vis-à-vis de leur credo, précisément en ce qui concernait l'interprétation des mystères. Qu'on nous permette de faire ici une remarque *anticipée* sur le rapport des mystères et du christianisme. Puech (*Les apologistes chrétiens*, 86) attire l'attention sur une idée de Justin selon laquelle la nouveauté pour l'apologiste, c'est la certitude. C'était la certitude de la foi. Il fallait admettre, sur le témoignage de l'autorité, ce que Dieu voulait faire de l'homme. Le païen cultivé était favorable à l'idée d'une élévation ou d'une ascension, mais à condition qu'elle réponde à son orgueil d'aristocrate et qu'il ne faille pas l'atteindre par l'humilité. Nous ajoutons une seconde remarque anticipée. C'est à la fois avec un profond respect et une grande circonspection que nous devons considérer les voies mystérieuses par lesquelles Dieu procure le salut même des païens. Il est pourtant légitime de douter, si nous voulons nous exprimer sur ce point, qu'il convienne à la sainteté de Dieu d'avoir choisi le *rituel* des cultes de la végétation qui, en vénérant les héros de ces cultes comme des dieux, est une vulgaire idolâtrie, pour y trouver une *aide future à la composition du rituel de ses sacrements* et que ce choix ait positivement fait partie de son *plan divin du salut*. Il sera bien difficile, en tout cas, de nommer les hommes compétents en ces matières, capables d'apporter des preuves des Pères ou des théologiens en faveur de cette opinion. Tout ce que l'Église a pu tirer d'utile des cultes païens ce fut, au cours des siècles, quelques moyens de rendre vivantes les fêtes cultuelles de la communauté. Ces moyens avaient été inspirés par le besoin inné du sentiment religieux et formulés par l'habileté humaine; c'étaient des *formes en soi indifférentes du langage*, mises au service d'un but religieux païen qui ne les avait pas intrinsèquement imprégnées; elles pouvaient donc être reprises par le grand concurrent qui allait devenir le guide religieux de l'humanité dans la plénitude des temps. Il est bon, en terminant, de se rappeler un fait très important pour apprécier correctement la religiosité des mystères. Sur le fond transparent de l'image cyclique du monde, les mythes reflètent le tragique de la vie humaine et parlent d'une sorte de désir de vaincre ce tragique, c.-à-d. d'obtenir la victoire de la vie sur la mort. Mais la personnalité du héros n'est qu'un symbole et ainsi ces considérations sont plus anthropocentriques que théocentriques et religieuses. Le mythe donne une explication du monde et de la vie immanente — c'est sa limite; mais c'est une explication existentielle — d'où sa grandeur. Déjà depuis l'hellénisme, tous les dieux n'étaient plus que des *daimones*, puissances de ce monde; elles manifestaient la *puissance divine* qui ne débordait pas non plus les limites du monde. C'était la seule manière pour un homme cultivé d'analyser la religion antique, et l'écrivain qui, encore aux temps apostoliques, s'est le plus appliqué à cette analyse, Plutarque de Chéronée, l'a fortement marqué. Puis dans le tourbillon évolutionniste, tous les dieux des traditions indigènes ou de l'Orient furent de plus en plus « étouffés par la *magie* ». Nilsson nous fournit une description lumineuse de cette évolution (*Gesch. der. gr. Rel.*, II, 446).

5° *Mystères et magie.* — Les explications essentielles en cette matière sont données habituellement à propos des mystères et des sacrements. D'autre part, on y a fait allusion au chapitre de l'eschatologie. Il est apparu alors que les hommes de l'Antiquité étaient choqués de ce que le salut de l'au-delà obtenu par les rites à mystères ne comportait pas d'obligations morales correspondantes. Ils avaient discerné que cela im-

pliquait confusion entre la religion et la magie. La ligne de démarcation est ténue, et plus d'un catholique naïf, fervent d'usages ecclésiastiques, glisse dans une sphère voisine de la magie. Ce mélange tenait au fond même des mystères! Il était inséparablement lié au type des religions qui honorent l'origine de la vie.

6° *Les mystères et l'au-delà.* — Nous arrivons maintant au point essentiel, qui a valu aux mystères l'estime de l'Antiquité dans son ensemble. Ils sont indéniablement, en effet, tournés vers le destin de l'humanité dans l'au-delà. Ils sont par là même en immense progrès sur les cultes étatisés. La « cité » s'intéressait aux dieux, pour autant qu'ils assuraient à la communauté protection et considération et qu'ils pouvaient être invoqués à l'appui des lois. L'intérêt véritable s'arrêtait là. L'État n'avait pas à se préoccuper du sort de ses sujets après leur mort. Les bienfaiteurs de la société étaient élevés au rang des héros. On leur rendait des honneurs et, s'il s'agissait de guerriers, on leur accordait un séjour dans les hauteurs de l'au-delà, en les libérant des affres menaçantes de l'Hadès (cf. l'inscription des morts de Potidée), ce qui favorisait une tendance qui pénétra aussi les mystères. Le gouvernement d'Athènes avait également pris sous son égide tout le culte d'Éleusis. Celui-ci garda néanmoins son autonomie propre. Les mystères, de fait, conservèrent l'énorme avance qu'ils avaient sur les cultes d'État comme sur tous les autres, non seulement par leur préoccupation de l'au-delà, mais aussi par la croyance qu'ils étaient en mesure d'améliorer le sort des hommes après cette vie. Alors même que l'on doute si l'orphisme de l'époque ancienne a été un culte à mystères au sens courant du terme, Linforth lui-même concède que les *teletai* (auxquels appartenaient sûrement les orphiques) étaient pour Platon un élément très important de la vie humaine (*The arts*, 37).

On doit se garder de *vouloir trop préciser*, non seulement ce que les Athéniens et les autres Grecs attribuaient aux mystères d'Éleusis, mais aussi les espoirs concrets d'un au-delà qui se fondaient sur les assurances tirées des mystères.

Éleusis n'était pas l'un de ces sanctuaires où il est démontré que l'on croyait réellement en un double sort dans l'au-delà, c.-à-d. en l'existence d'un lieu de châtiments. O. Kern, le prophète le plus enthousiaste du culte d'Éleusis, veut bien l'avouer (*Die Rel. der Gr.*, II). On y aura plutôt toléré cette croyance, parce qu'elle faisait partie depuis longtemps de la foi populaire hellénique. Ce que l'initiation promettait, c'était seulement qu'en regard de l'idée sombre et triste que l'on se faisait de l'autre vie, tout ce qui pouvait élever au-dessus de ce niveau ordinaire était un bien fort apprécié.

Par contre ce double sort avec un lieu séparé pour la béatitude et pour la souffrance est un des postulats du système *orphico*-pythagoricien de l'au-delà, tel qu'il est connu par les lamelles d'or. On sait d'ailleurs que la morale et les thèmes intrinsèquement apparentés de la croyance dans l'au-delà ont conservé dans l'orphisme un réel degré d'élévation. Nous ne savons pas si les interprètes des cultes d'Éleusis ne se sont pas mis à l'unisson de l'orphisme en adoptant ses théories sur l'au-delà, après qu'un philosophe comme Platon eut reconnu en termes si graves le noyau de vérité contenu dans ce double destin, et que la critique se fut mise à ébranler la confiance naïve en la puissance des rites assurant aux hommes une survie. Nous savons encore moins comment les desservants des mystères orientaux ont imaginé les diverses possibilités de vie en dehors de ce monde, et comment ils les ont ensuite présentées aux adeptes de leurs initiations. On peut seulement admettre que les mystères égyptiens ont largement utilisé l'ancienne eschatologie égyptienne, et celle-ci connaissait dans l'autre monde un *jugement*, sous la forme abâtardie d'une confession négative.

Si l'on veut déterminer le *rôle historique des mystères dans le domaine des idées eschatologiques* de l'Antiquité et spécialement de l'ère hellénistique, il importe de se rappeler ce qui suit. Celui-là n'aurait qu'une bien courte vue, qui supposerait que les païens des temps antiques aient été incapables de penser sérieusement à la mort, en dehors des cultes à mystères. *Platon* a médité très profondément sur la mort (en utilisant, il est vrai, des mythes orphiques). Il l'a placée dans l'orbite de l'éthique : il distingue une bonne et une mauvaise mort. Dans son *Phédon* la vie est définie comme « un exercice difficile au sujet de la mort » (μελετᾶν ἀποθνήσκειν). La mort n'atteint que le *soma*. Par ailleurs, Platon n'indique pas de solution sûre. La croyance en l'immortalité est taxée de *risque* (κίνδυνος). Cependant, dès que la preuve philosophique de l'individualité de la conscience eut été fournie — et nous voyons qu'*Aristote* y a tenu aussi avec fermeté — l'immortalité en découlait comme une conséquence inéluctable; non pas évidemment celle du corps. Le stoïcisme lui-même, qui dans l'ensemble se rapprochait du monisme, admit une immortalité relative de l'âme, c.-à-d. pour la grande période du devenir cosmique. Cette restriction démontre que *le penchant grec pour une représentation cyclique de l'univers* était *le gros obstacle à l'acceptation d'une survie immortelle, ne fût-ce que de l'âme seule.*

Les philosophies à la mode puisaient leurs explications dans le spectacle du processus cyclique qui se renouvelle chaque année. Les représentations de l'au-delà en vogue dans la philosophie stoïcienne, celle qui a dominé pendant quatre siècles (300 ans avant à environ 100 ans après J.-C.), étaient *prisonnières de cette étroite vision cyclique.* Peut-on dire que les désirs et les espérances d'une survie aient pu en rompre l'étau, alors qu'ils étaient eux-mêmes inspirés par le symbolisme de l'alternance de la mort et du renouveau de la nature? Il est très improbable que ceux qui étaient réellement imbus de cette philosophie (et ils étaient nombreux) aient pu se libérer. La philosophie d'Épicure, la deuxième en importance dans l'hellénisme, n'a pu donner de garanties personnelles d'une survie qu'en renonçant à ses principales maximes matérialistes. Dans l'hellénisme de ce tournant du siècle où le néo-platonisme ne s'était pas encore bien implanté, et où le néo-pythagorisme n'exerçait en général qu'une faible influence, l'atmosphère générale ou, pour nous exprimer autrement, le *climat des idées philosophiques d'alors*, n'était *guère favorable* aux espérances en un au-delà tenues en réserve par les cultes de la vie aux époques archaïques. Nous n'en devons pas conclure que ces espérances n'aient pas eu d'efficacité.

Pour éviter toute illusion sur la valeur réelle de la croyance en une survie chez les païens contemporains du Christ, il est nécessaire de se rappeler la position personnelle de Cicéron. Il rejette la croyance dans une rétribution quelconque après la mort et traite de fables tous les mythes qui en font état. Il est vrai qu'il laisse paraître un autre sentiment dans le *Songe de Scipion*, preuve évidente des doutes et des hésitations dans lesquels se débattait l'élite de son temps. Par ailleurs, Nilsson déclare avec insistance qu'il ne faut pas confondre l'opinion des gens cultivés avec celle de la masse.

Du fait que les héros des mystères personnifiaient non seulement la mort périodique de la nature, mais aussi son retour à la vie, ils pouvaient donner nais-

sance à certains désirs d'une forme plus élevée de survie et peut-être même à quelques vagues espoirs d'un retour à la vie corporelle après la mort. Pour exciter le désir, en effet, il suffit souvent que l'homme aperçoive comme l'ombre du bien qu'il attend et dont il est privé, ne serait-ce qu'une simple imagination provoquée par un mythe. Il faut néanmoins tenir pour assuré (cela ressort avec évidence du texte de Oepke, dans *Th. Wörterb.*) que ces indices d'une espérance en une autre vie, tels qu'ils apparaissent dans les mystères, ne pouvaient absolument pas aboutir à l'*idée d'une résurrection* formelle. Même si on a cru découvrir cette idée dans les *mystères de Mithra*, il est impossible qu'elle ait pu s'appuyer sur le destin du dieu : Mithra en réalité ne meurt pas et ne peut donc pas non plus ressusciter ni servir d'exemple. Elle ne saurait être qu'une idée empruntée à la religion elle-même dont le culte de Mithra n'est qu'un dérivé. Malgré les sarcasmes des philosophes qui voyaient dans le corps l'obstacle majeur à un au-delà, bon nombre d'âmes qui réfléchissaient gardèrent vivante la pensée de la résurrection et, sous l'influence du christianisme envahissant, jointe peut-être à l'expansion des doctrines perses, cette pensée, enfouie dans les profondeurs du subconscient religieux, passa au premier plan de la discussion religieuse. C'est ainsi qu'un bon nombre d'adeptes, en réfléchissant sur les mystères dont ils accomplissaient les rites, ont pu ne plus se souvenir du double destin du héros mythique et de sa nature purement périodique; dès lors ce motif prit la figure et le rôle d'un être et d'un événement ressemblant à une résurrection historique, telle qu'on peut se représenter, et désirer, sa propre résurrection. Cette transformation radicale de la représentation des héros mythiques n'avait, on le voit clairement, aucun fondement réel dans le mythe lui-même. Là où les mystères offraient une espérance concrétisée de la sorte, il faut admettre l'influence profonde d'une doctrine tout autre que celle des cycles ou périodes du devenir ou du disparaître, du naître et du mourir, objet essentiel des mystères. Dans tous les cas, la mentalité des mystères n'a pu fournir aucun élément modèle pour de si hautes espérances en un au-delà. Bien au contraire, celles-ci sont, de toute évidence, du domaine d'une autre religion dont elles tirent leur valeur.

Pour qui réfléchissait, la position des mystères à l'égard de l'au-delà devait être mise en cause du fait que le seul accomplissement des rites d'initiation semblait assurer le salut dans cet au-delà. On doit croire les auteurs anciens quand ils font de l'initiation comme un passeport donnant droit à un sort privilégié dans l'au-delà. Cela se heurtait au sérieux de la vie considérée comme une marche à la mort après laquelle il y aurait des comptes à rendre. L'homme se sentait dès lors immunisé contre les dangers qui auraient pu le menacer après son trépas. Aussi bien n'exigeait-on à Éleusis que fort peu de garanties dans le domaine éthique, de ceux que l'on recevait aux initiations. On ne découvre nulle part, dans les documents parvenus jusqu'à nous, que les mystes aient contracté des obligations morales par leur consécration à Déméter dans les cérémonies rituelles, obligations qu'ils se seraient crus tenus en conscience d'observer. Plus tard, des préoccupations de ce genre apparaissent dans le culte d'Isis. Les temps avaient marché, le christianisme existait et l'on paraissait par trop naïf de négliger totalement la morale.

7° *Les mystères et la moralité.* — Ceci nous amène au cœur de la question : mystères et moralité. Quand O. Kern décrit la cérémonie principale d'Éleusis, cette « action » avec une reproduction du sein maternel, où il voit comme une nouvelle naissance à une vie plus haute, à laquelle l'homme arrive par sa piété, il nous donne par trop le sentiment d'une sublimation faite par un moderne. Que signifie ici « une vie plus haute »? Est-ce que l'initié d'Éleusis a pu croire que des forces plus grandes allaient lui être accordées pour remplir ses obligations morales? — Aucunement! Il n'est besoin, pour s'en convaincre, que de constater les trois commandements de Triptolème qui, au témoignage de Platon, se trouvaient gravés à Éleusis (O. Kern, *Die Rel. der Gr.*, I, 134, 276). D'ailleurs, seuls les deux premiers ont été déchiffrés : ils exigent le respect des dieux et des parents. Ne sont-ce pas les fondements mêmes de la cité antique? Mais que l'on essaie simplement de mettre en parallèle le Sermon sur la montagne ou la morale des épîtres de S. Paul! Kern, pour sa part, se retranche sur le fait connu qu'à l'époque préhellénique la religion contenait déjà des valeurs morales. Il ne s'agit pas cependant de cette constatation générale, dont l'énoncé suppose chez Kern le schéma évolutionniste, mais bien de savoir si les mystères contenaient dans le domaine de la morale des vues plus particulières que ne possédait pas la religion d'alors. Il n'est guère possible de les découvrir. Jamais d'ailleurs l'antique Éleusis n'a eu la réputation d'être une *puissante éducatrice* dans le sens éthique de ce mot. Les fêtes cultuelles n'étaient vécues qu'une seule fois. Quelle serait l'influence du christianisme sur la vie morale des fidèles, malgré tous les moyens de sanctification qu'il leur apporte, s'il n'y avait la prédication dominicale et l'instruction permanente de l'Église? A Éleusis, rien de semblable. Le culte achevé, les initiés reprenaient leur pleine liberté. Kern (*op. cit.*, II, 206) est d'avis que le manque d'efficacité du culte d'Éleusis, qu'il concède, était compensé par l'apport d'une deuxième force à l'*époque classique*, Delphes s'ajoutant à Éleusis. La purification de cette vie et l'enseignement de la bonne conduite auraient été le fait de l'oracle de Delphes. C'est une opinion qui peut contenir *une part de vérité*, mais tout au plus pour l'ère classique.

Les prêtres des mystères orientaux, par contre, comme on peut le prouver pour le culte d'Isis, ont essayé de grouper leurs adeptes en les appelant souvent à des services divins quotidiens. Mais justement Isis, en dépit des hymnes enflammés composés en son honneur, ne peut précisément se targuer de gardienne de la moralité. Elle était l'Aphrodite de l'hellénisme, avec cet avantage sur elle d'inclure l'aspect maternel (toute comparaison est boiteuse). Tout au plus, semble-t-il, l'idée de l'au-delà qui se trouvait au fond des antiques croyances du pays du Nil a pu exercer quelque influence moralisatrice dans les cultes de l'Égypte et par leur intermédiaire.

Tout l'attirail des flagellations et mortifications qui devaient préparer à l'initiation ne peut témoigner en faveur d'un esprit de vraie moralité dans les mystères; en effet, les savants les mieux documentés ont tous reconnu que ces cérémonies ne cherchaient en principe qu'une pureté rituelle, ce qui n'exclut par une attitude plus élevée chez quelques-uns de ceux qui les prenaient très au sérieux. Les mythes et les rites des cultes secrets contenaient des tendances *grossières* et même nettement *immorales* au jugement de toute conscience normale; il n'est pas nécessaire de dérouler tout ce détestable chapitre pour porter un jugement très modeste sur l'efficacité des mystères au point de vue moral. Nous renonçons à étaler le matériel documentaire, très abondant, sur ce sujet; le lecteur le trouvera facilement. Par ailleurs, nous reviendrons sur ce point lorsque nous indiquerons les principes qui doivent servir à l'examen comparatif de ces problèmes.

8° *Les mystères et la mystique.* — La question principale qui se pose à qui veut situer le niveau spirituel des mystères antiques est celle de savoir comment s'est introduite en eux une *véritable mystique.* Mon confrère prématurément décédé, G. Messina, a critiqué ma position réticente sur ce point, en insistant sur l'existence d'une vraie mystique dans l'Islam soufique. Il faudrait peut-être s'entendre sur le sens encore trop flou du mot « mystique » contre l'imprécision duquel s'élevait déjà A. Lemonnyer dans la *Rev. des sc. philos. et théol.* (XVII, 1928, p. 156 sq.). Veut-on comprendre avec J. Huby (qui se réclame de Festugière), dans sa *Mystique paulinienne et johannique* (Paris et Bruges, 1947, p. 9), sous le terme de « mystique », toute l'existence chrétienne surnaturelle, y compris les expériences manifestes que les auteurs néo-testamentaires y rattachent, il est clair que le fossé qui sépare le christianisme des mystères, considérés dans leur phénoménologie, apparaît plus profond. En effet, les rapports qui lient l'être au *Deus unus* marquent essentiellement l'existence chrétienne surnaturelle (abstraction faite même que ce *Deus unus* est *Deus trinus*), alors que le *Deus unus* n'était pas seulement inconnu dans les mystères, mais ne pouvait même s'y insérer que d'une manière factice. Il est certain que l'union à la divinité a été recherchée dans les systèmes mixtes tardifs, ce qui peut motiver l'emploi de l'expression « mystique authentique » et la justifier d'une certaine façon objectivement. Toutefois, *ce n'était pas grâce à l'appareil* des *éléments* mythiques et cultuels conservés dans les cultes *à mystères*, mais au contraire *malgré lui* que cette expérience était tentée. Il y aurait contradiction interne à vouloir faire de ces reliquats des mystères un foyer de rayonnement pour une mystique authentique. Dans le cadre des représentations mythiques de la divinité, un perfectionnement spirituel ne devenait possible qu'en humanisant la divinité. Mais une Isis, aussi humaine qu'on peut se l'imaginer, ne dépassait pas les limites de ce monde. J'ignore s'il existe une vraie mystique dans le soufisme. Si c'est le cas (il faut se rappeler la différence essentielle soulignée par Huby, *op. cit.*, 175), on peut l'expliquer par le fait que le mahométisme est une religion monothéiste, offrant, par conséquent, un fondement réel à une mystique, ce qui n'a jamais été le cas des antiques religions à mystères. Il faudrait de nouvelles découvertes sensationnelles sur les mystères pour retourner de fond en comble le jugement que les Pères de l'Église ont porté sur la valeur éthique de ces cultes. Jusqu'à preuve du contraire, je m'en tiens à leur jugement. W. Goossens, qui par ses recherches sur l'eucharistie a été amené à étudier à fond les mystères, s'est déclaré en parfait accord de vues avec les conclusions de mon manuel (*Handbuch;* voir dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, XLI, 1946, p. 438-440).

X. LE MYSTÈRE DANS LA BIBLE. — I. Les antécédents vétéro-testamentaires et juifs du terme chrétien *mystèrion :* 1° Les Septante; 2° Les écrits alexandrino-juifs; 3° Les textes de Qumrân. Les écrits apocalyptiques; 4° Le rabbinisme; 5° Le mystère et ses antécédents historico-linguistiques dans le monde juif. — II. Le mystère : le mot et l'idée dans les évangiles. — III. Le passage relatif au mystère dans les synoptiques et son importance spéciale dans l'histoire de la signification du mot (le IV^e évangile a l'idée sans le terme). — IV. Les données linguistiques et psychologiques de l'emploi du mot *mystèrion* dans le N. T. — V. Le mystère paulinien : *I. Vue d'ensemble. II. Les grands textes christologiques et sotériologiques :* 1° I Cor., II, 7 : le texte et son cadre; 2° Le *mystèrion* dans Rom., XVI, 25-27; 3° Le mystère du Christ et de l'Église, des Juifs et des païens dans l'épître aux Éphésiens; 4° Le mystère du Christ dans l'épître aux Colossiens; 5° Le mystère de la piété (et de la foi) dans I Tim. *III. Les petits textes sur le mystère dans S. Paul.* — VI. L'Apocalypse.

I. LES ANTÉCÉDENTS VÉTÉRO-TESTAMENTAIRES ET JUIFS DU TERME CHRÉTIEN *MYSTÈRION.* — « L'histoire du mot μυστήριον est encore à écrire », dit avec raison A.-J. Festugière. Les matériaux nécessaires à un tel ouvrage sont loin d'être rassemblés et l'époque patristique est peut-être la moins bien connue. L'*époque préchrétienne* exigera encore bien des études. Notre intention est d'examiner les *données linguistiques* de l'A. T. (ou plus exactement des Septante), puis leurs *répercussions* préchrétiennes dans le *judaïsme tardif* allant de l'alexandrinisme jusqu'au rabbinisme. Pour connaître ces tendances nous aurons également recours à des *textes écrits durant l'ère chrétienne*, mais qui sont des témoins authentiques de *l'usage linguistique en vigueur avant* le Christ.

1° *Les Septante.* — Écartons d'abord un doute : l'idée d'un « mystère » pouvait-elle se former dans les cultures archaïques? Les langues sumérienne et accadienne l'expriment déjà par plusieurs mots. L'accadien par ex. emploie surtout *pirischtu* pour le mystère au sens profane; les termes existent donc et ils sont déjà différenciés.

En hébreu le mot courant est סוֹד. Fait surprenant, les LXX ne le rendent *jamais* par μυστήριον, mais ils se servent de beaucoup d'autres mots et d'une façon très inconstante; tandis que les autres traducteurs grecs disent simplement μυστήριον. Les lexiques traduisent ordinairement *sôd* par « secret ». Si les LXX ont totalement négligé le mot *mystèrion*, il doit y avoir un motif et Bertram estime que le fait est étonnant (cf. la note de l'art. *Mystèrion*, dans *Theol. Wört.*, de Kittel, IV, 820, n. 113). Dans le même article Bornkamm fait remarquer que toutes les expressions choisies par les LXX ont une saveur d' « intellectualisme », mais cela ne prouve pas que le terme grec *mystèrion* ait été évité parce qu'il ne contenait pas cette signification intellectuelle. Aussi bien les LXX que Symmaque et Théodotion, pour qui *sôd* veut dire *mystèrion*, rapprochent ce terme de la faculté cognitive. La raison en est évidente, puisque *mystèrion* dit simplement « quelque chose de caché » — et ce « quelque chose de caché » peut aussi bien être un plan divin. On peut indiquer deux raisons pour lesquelles le mot μυστήριον a été laissé de côté. *Premièrement :* au pluriel le mot désignait les cultes païens secrets et les traducteurs des LXX connaissaient cet usage; nous aurions là un nouveau cas illustrant la méthode des hagiographes qui évitent les mots chargés d'une signification pagano-cultuelle. *Secondement :* ils ne se servent pas de *mystèrion* pour traduire le *sôd* hébreu, car ce dernier mot contient souvent une note péjorative, alors que pour les LXX le mot *mystèrion* a une tonalité élevée et désigne un décret divin caché.

Avant qu'on ait découvert le texte hébreu du livre de l'Ecclésiastique, on savait déjà que le mot רָז (·ר) d'Is., XXIV, 16 se trouvait rendu par μυστήριον μου, « mon secret », chez les traducteurs hexaplaires Symmaque et Théodotion et dans les recensions d'Origène et de Lucien (cf. l'éd. des LXX de Rahlfs). Mais cette interprétation est probablement fausse, parce que le sens semble être *vae mihi*, le mot étant dérivé de la racine רָזָה (ר ר) (= *tabescere*). Néanmoins Gesenius admet la possibilité du sens de « mystère » pour cette leçon d'Isaïe.

Entre temps on a remarqué que le mot hébreu רָז est vraiment la base du κρυπτόν des LXX, dans Eccli., VIII, 18, et aussi pour la traduction רָאז (= mystère) de la Peshitta, dans Eccli., XII, 11. Mais en cet endroit les interprètes grecs lurent רָאִי, ἔσοπτρον (= miroir). H. L. Ginsberg (*The Original Hebrew of Ben Sira, XII, 10-14*, dans *Journ. of Bibl. Lit.*, LXXIV, 1955, p. 93-95, n. 6, p. 94) propose un autre mot רֹאשׁ (= tête) pour des raisons paléographiques. Quant à Eccli., VIII, 18 *a*, Vaccari, à qui je dois en grande partie ces références, traduit dans sa *Sacra Bibbia : cosa gelosa*, c.-à-d. « une chose qui mérite d'être cachée », et c'est la nuance péjorative qu'on soupçonne caractéristique du mot hébreu רָז. Il semble qu'on doive admettre l'intrusion du terme araméen (attesté si souvent chez Daniel) à une époque peut-être plus ancienne qu'on ne l'admettait auparavant. Il est très fréquent dans les textes de Qumrân. (On sait que le רָז araméen est d'origine persane.)

Le mot μυστήριον se lit en quelques autres passages d'Eccli. (LXX), mais nous n'avons pas leur correspondant hébreu. Cependant pour Eccli., III, 19 (un verset que Rahlfs rejette, parce qu'il n'est attesté que par un seul des trois grands manuscrits qui lui servent pour sa reconstitution), nous avons la base hébraïque סוֹד, pour LXX : μυστήρια. La leçon même est très intéressante. Le texte parle de la révélation des mystères divins qui ne sont manifestés qu'aux humbles. C'est la pensée de l'exultation messianique de Matth., XI, 25, une idée qui aurait bien pu servir de base préparatoire à l'emploi néo-testamentaire du terme mystère. L'idée d'ailleurs se retrouve dans les manuscrits de Qumrân.

Le livre de la Sagesse diffère de l'Ecclésiastique dans l'usage de *mystèrion*, car la signification en est toujours religieuse : deux fois il s'agit des mystères païens (XIV, 15, 23) et deux fois des secrets de Dieu (II, 22; VI, 22). Dans Tobie et Judith il est question du secret d'un roi terrestre. Dans le livre de Daniel, selon les LXX, tous les emplois de μυστήριον (traduisant l'araméen *raz*) ont une portée religieuse; les songes qu'ils désignent le plus souvent ont en effet un contenu eschatologique et messianique.

L'usage de l'A. T. a certainement exercé une influence sur les auteurs néo-testamentaires et surtout sur S. Paul; pour jauger équitablement cette influence il est nécessaire de se rappeler que les livres historiques et les prophètes (nous avons nommé la Sagesse) adoptent une position négative face aux *cultes de la végétation* païens et surtout cananéens. Nous comprendrons alors pleinement l'attitude des écrivains néo-testamentaires face aux mystères.

2° *Les écrits alexandrino-juifs.* — *a)* Le *premier groupe* comprend le Pseudo-Aristée, les *Diathekai* orphiques, le *III^e livre des Macchabées*. L. Cerfaux nous a donné la première étude précise de la terminologie des mystères chez les auteurs juifs alexandrins avant Philon, dans son étude souvent citée, *L'influence des mystères sur l'alexandrinisme juif avant Philon* (Recueil L. Cerfaux, Gembloux, 1953, I). Toutefois, il semble avoir majoré cette influence sur Aristée et *III Macch.* Il n'y aurait guère chez le Pseudo-Aristée que l'interdiction de révéler la Loi devant les impurs. Dans le dialogue initial entre Aristée et Éléazar, il n'est question que du précepte de la Loi imposant aux Juifs de se séparer de la société des païens. Vers la fin de la lettre seulement on en vient à parler du principe de l'arcane : à propos d'une question du roi et de deux récits de châtiments divins infligés à ceux qui transgressèrent cette Loi (§ 312-316; dans Kautzsch, *Die Pseudepigraphen*, p. 30). Cerfaux pense également que le nom divin *Kyrios* était l'objet d'un secret à ne pas dévoiler aux païens (Recueil L. Cerfaux, p. 70). Aristée raconte que le grand prêtre portait ostensiblement sur son front « le nom divin plein de majesté » (§ 98).

Le second écrit, les *Diathekai* pseudo-orphiques, témoigne d'une grande parenté avec les mystères. Cet ouvrage, qui est très fragmentaire, est une falsification juive remaniée par des chrétiens (cf. à ce sujet O. Kern, *Orph. frag.*, 255-266). Wobbermin (*Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, 1896, p. 130) s'était déjà intéressé à cet écrit, que L. Cerfaux appelle encore *Hiéros Logos*, nom introduit par A. Lobeck. D'après Cerfaux, on y met en œuvre « le thème » soi-disant juif « d'une doctrine secrète héritée des anciens que les peuples païens auraient oubliée ». Orphée est obligé de se rétracter dans ses vieux jours, et de donner désormais la révélation du « mystère » juif. Cette doctrine secrète, si peu secrète d'ailleurs que nous la rencontrons un peu partout, comme une recette de propagande très fructueuse, est celle du gouvernement divin. Le règne de Dieu est considéré comme réalisé et réalisable dans les conditions actuelles de l'humanité; l'alexandrinisme reste fidèle à la meilleure tradition d'Israël en le choisissant comme sujet de son « mystère ». Cerfaux croit que de cette manière toute la doctrine de la domination divine fut insérée nécessairement dans le mystère et que par conséquent les Juifs alexandrins se considéraient comme les « *dispensateurs d'un secret qui se rapportait à l'empire souverain de Dieu et au royaume de Dieu* ». Ce parallèle avec S. Paul voile trop facilement que la « dispensation » qui lui fut confiée a dû être précédée de *l'accomplissement* du plan secret de Dieu, fait totalement inconnu de ces Juifs et que S. Paul avait justement à prêcher.

Résumons les points acquis comme certains : l'usage de *mystèrion*, d'après Cerfaux, demeure fondamentalement dans la ligne du prophète *Daniel;* celui-ci voit le *mystèrion* en connexion intime avec l'idée de royaume, ce que le savant ne souligne pas explicitement; — l'usage du mot *mystèrion* est étranger à tout élément cultuel; il se meut dans le cadre de « ce qui peut être enseigné » ou mieux encore du « connaissable ».

Le *III^e livre des Macchabées* nous livre un récit légendaire relatant l'heureuse délivrance des Juifs que le roi Philopator contraignait à participer au culte de Dionysos. On peut se demander si la réserve formulée ci-dessus à l'égard des cultes à mystères doit être ici maintenue. D'après Cerfaux, durant toutes ces péripéties, les Juifs se seraient efforcés de démontrer que *toute leur religion est une religion secrète.* Cerfaux pense qu'à cette occasion les Juifs exhibèrent les *Diathekai* pseudo-orphiques falsifiés par eux-mêmes, pour prouver qu'ils possédaient eux aussi des écrits à mystères. Un passage de *III Macch.*, I, 14 semblerait aussi faire allusion à un μυστήριον dont on reconnaîtrait la valeur. Mais ce texte même est obscur et mal transmis (cf. Rahlfs, éd. des LXX; Kautzsch, *Apokrypha*); on le comprendrait mieux en supposant qu'il a trait à la sainteté du lieu sacré, ce qui n'entrait pas facilement dans l'esprit des païens. Si pour se défendre contre un très grave danger, ils ont cru devoir se travestir en adeptes d'un culte à mystères, il est néanmoins difficile d'admettre que ce fut la manière naturelle des Juifs alexandrins. D'ailleurs le papyrus de Berlin, en nous révélant que tous les mystes de Dionysos avaient reçu l'ordre de déposer leurs rituels,

a donné l'arrière-plan historique du *IIIe livre des Macchabées*, qui a diminué le scepticisme qui sévissait à son sujet quand a paru la traduction de Kautzsch (à laquelle nous renvoyons). L'excellente étude de Cerfaux ne laisse pas moins percevoir la conduite des Juifs alexandrins qui surent *éminemment s'adapter* aux thèmes des mystères païens. Ils avaient remarqué que les païens avaient une haute estime des mystères comme religions ayant des secrets; afin de présenter leur propre religion sous un jour plus attrayant, ils s'efforcèrent de démontrer qu'elle avait aussi son mystère. Un bon nombre de Juifs de la Diaspora partagèrent cette tendance de leurs frères d'Alexandrie; mais ceux de la mère patrie n'ont jamais admis cette attitude. Dans la lettre d'Aristée, on vante hautement la *formation grecque* des traducteurs de la Loi (§ 121). Jamais pourtant un Juif orthodoxe de la mère patrie n'aurait toléré l'étymologie stoïcienne qui fait de Zeus et Dis un équivalent du nom divin des Juifs (§ 16), alors qu'Aristée n'y répugne pas du tout. Dans cette manière de voir les chrétiens d'Alexandrie seront, il est vrai, les héritiers de leurs prédécesseurs juifs. Mais peut-on l'affirmer de Paul? Bien qu'originaire de Tarse, il a opté pour la tendance de Jérusalem, la plus stricte. D'ailleurs il est peu probable que S. Paul ait lu la lettre d'Aristée et moins encore les *Diathekai* orphiques. On ne peut donc pas dire que ces écrits aient inspiré Paul dans l'emploi du thème littéraire du *mystèrion*. Selon Cerfaux, l'importance des communautés orphiques en Égypte se révèle par l'intense propagande qu'elles organisaient en faveur de l'*Orphicos Bios;* mais les recherches actuelles diminuent cette importance (cf. ci-dessus, col. 70, l'évolution de l'orphisme).

b) Philon. Cerfaux a signalé et analysé dans les écrits alexandrino-juifs les traces des mystères. Ils datent de l'époque qui précède immédiatement Philon et cette étude de la terminologie des mystères nous aide à comprendre pourquoi *Philon a adopté les termes* propres aux mystères. Nous donnerons de nouveau la parole à Cerfaux, puisque ses remarques sur l'attitude intime de Philon face aux mystères gardent encore leur valeur : « Philon a pris vis-à-vis des mystères une position très ferme et très nette : non seulement il les répudie, mais il sait le danger de contamination qu'ils font courir au judaïsme. Lorsque nous le voyons se servir des formules de ces mêmes mystères pour introduire son exégèse, n'est-il pas raisonnable de croire que ces formules littéraires lui sont en partie imposées par la tradition, et qu'elles sont tellement courantes chez les siens qu'elles ont perdu leur nocivité? » (*Op. cit.*, 103 sq.) La preuve est faite que, tandis que la génération juive d'avant Philon avait tenté d'adopter une attitude positive à l'égard des mystères en présentant comme l'un d'eux la religion juive, à l'époque de Philon cette *attitude était déjà dépassée.* « Avec Philon, qui n'a d'estime que pour la philosophie et la mystique personnelles, les thèmes mystérieux ne sont que littérature : nous pensons avoir établi qu'ils furent frappés à une époque antérieure au philonisme, quand il y avait encore honneur à faire figure dans le monde des mystères » (*ibid.*, 112). Si Philon adopte la terminologie des mystères, il le fait de la même manière que les philosophes de son temps. Même lorsqu'il adapte par ex. « les grands et les petits mystères » à la révélation, disant que les petits mystères sont la révélation de la force *(dunamis)* divine et les grands celle de Dieu lui-même, Philon ne sort pas de ce cadre (cf. Cerfaux, *op. cit.*, 106). On sait que les *dromena* des mystères, c.-à-d. les célébrations liturgiques, ont une large place dans la langue et les conceptions de Philon. Nous retrouvons le même phénomène chez *Flavius Josèphe* dans le *Contra Apionem.* Toute la vie d'un Juif n'est rien d'autre qu'une observance ininterrompue des mystères et des *teletai*, alors que chez les païens ils ne durent que quelques jours (*C. Apionem*, II, 22). Philon parle d'une manière identique (*De Decal.*, 41). Sur ces deux textes, voir L. Cerfaux (*op. cit.*, 108, 111). Voici la conclusion du même auteur : « ...le souffle des mystères passait encore sur le judaïsme et celui-ci se définissait en formules neuves, capables de plaire à l'esprit du temps » (*ibid.*, 111).

Revenons à la question principale : Philon a-t-il fait naître en S. Paul des idées nouvelles? En principe, ce n'est pas exclu; Apollos aurait pu les lui transmettre. Quant à l'emploi du mot *mystèrion*, la probabilité d'une telle influence est très peu vraisemblable. Le schéma des mystères propre à Philon n'a laissé aucune trace dans les écrits de Paul. La plus grande différence qui sépare Paul et les deux intellectuels juifs provient de l'attitude qui dicte l'emploi de ce vocabulaire : Philon et Josèphe *essaient* par cet emprunt littéraire de *faire bonne impression sur les païens.* Non seulement on ne peut pas prouver cette intention dans S. Paul, mais les textes de la première épître aux Corinthiens paraissent l'éliminer totalement; dans d'autres textes elle est invraisemblable, de telle sorte qu'on ne peut pas raisonnablement la découvrir dans les écrits pauliniens, si l'on veut tabler sur un fond scientifique. Pour le moment, nous nous contentons d'affirmer, en nous réservant d'en fournir la preuve plus loin.

Plus féconde fut l'utilisation par Philon de l'opposition platonicienne entre le monde empirique et le monde des idées, et ceci grâce à la notion israélite de parabole. L'interprétation mystique de l'Écriture était de ce fait métaphysiquement fondée, bien que dans un sens platonicien. Il semble que, dans ce domaine, les chrétiens d'Alexandrie furent un peu trop tributaires de Philon.

3° *Les textes de Qumrân. Les écrits apocalyptiques.* — Lorsque Schechter eut publié l'écrit de Damas, on remarqua très vite que le concept « mystère » y jouait un rôle; ce concept jouissait donc d'une vitalité non négligeable dans le judaïsme des débuts de l'ère chrétienne. Le sens est à peu près celui donné dans le livre de Daniel où nous trouvons l'équivalent hébraïque de *mystèrion.*

Depuis lors, *la secte des ascètes de Qumrân* n'a pas manqué d'étonner par la présence du mot « mystère » dans ses écrits. L'intérêt messianique poussé jusqu'à l'extrême explique facilement l'emploi de ce concept dans la communauté qui, elle aussi, l'avait trouvé dans Daniel et dans le livre de la Sagesse, diversement exprimés, il est vrai, par des mots analogues hébreux ou araméens. Il nous fallait une synthèse de la terminologie des manuscrits de la mer Morte sur « les mystères de Dieu et les termes apparentés »; c'est W. K. M. Grossouw qui s'est acquis le mérite de nous la fournir dans ses rapports, *The Dead Sea Scrolls and the N. T.* (dans *Studia catholica*, XXVI, 1951, p. 289-299; XXVII, 1952, p. 1-8). Il a résumé brièvement les résultats acquis (les abréviations usuelles sont : *Dead Sea* [*Manuale*] *Disciplinæ* [= 1 *QS*]; *Hodayot* [Hymnes = 1 *QH*]; Commentaire d'Habacuc [= 1 *QpHab*]). Les manuscrits de la mer Morte (= *D.S.S.*) utilisent deux termes pour signifier le mystère : *RZ (rah)* et *SWD (sôd).* Les mystères sont merveilleux (a *QpHab*, VII, 8; 1 *QH*, Ps., IV, 74-75; 1 *QS*, *passim*). Ils sont une révélation de la puissance, de la « sagesse » et de la gloire de Dieu (plusieurs références); ils ont été « manifestés » (le plus souvent *yd'*, au hiphil, *hôdi'*) aux « serviteurs et aux prophètes de Dieu » (1 *QpHab*, VII, 1); le *doctor justitiæ* doit les interpréter et ils sont destinés à la dernière génération; ils sont des mystères de

la connaissance (1 *QS*, IV, 18, etc.) et éternels. L'usage linguistique est calqué sur celui de l'A. T., et Grossouw suppose à bon droit que ce fait peut nous éclairer sur l'usage qu'en a fait S. Paul.

Depuis la rédaction de cet article, a paru une étude plus complète : E. Vogt, « *Mysteria* » *in textibus Qumrân*, dans *Biblica*, XXXVII, 1956, p. 247-257. Une synthèse sur les différents emplois se trouve p. 248 : *raz* y a toujours le sens de « mystère ».

Les apocryphes juifs, dont font partie les écrits de Qumrân, connaissent le mot *mystèrion;* mais la présence de ce terme dans ces écrits revêt une importance spéciale du fait qu'on le trouve très fréquemment en usage dans d'autres morceaux de cette littérature. Tandis que l'écrit de Damas offre un spécimen du genre légal et ascétique, les écrits de Qumrân représentent la tendance apocalyptique. Il est certain que les moines de Qumrân avaient dans leur bibliothèque les livres des *Jubilés* et d'*Hénoch* et celui-ci utilise largement le mot *mystèrion*. Kautzsch (*Die Pseudepigraphen*, 229) écrit à ce sujet : « L'antique homme de Dieu, Hénoch, jouissait d'une connaissance très approfondie des mystères terrestres et célestes; c'est pourquoi le dernier rédacteur du livre, un Second Hénoch, et il y en a peut-être plusieurs, prend le rôle ou le masque du premier, et en son nom il réprimande, enseigne et console l'humanité présente pour la préparer à la fin du monde toute proche. » Nous avons ainsi *le joint entre le sens daniélique et le sens testamentaire de mystèrion;* le mystère d'Hénoch, c'est le mystère religieux, *messianico-eschatologique* (sans parler des autres thèmes, cf. spécialement les c. VI-XI, où l'on discerne deux couches, dont l'une est dominée par l'idée de la trahison des anges qui dévoilent les mystères aux hommes; cf. Kautzsch, *op. cit.*, 225). Comme dans la littérature juive tardive, le *Livre d'Hénoch* souligne fortement l'idée d'une *prédétermination* des mystères sous la forme connue d'une sorte de préexistence (mais qu'il ne faut pas confondre avec la forme platonicienne de cette idée) (références plus précises dans Bornkamm, *loc. cit.*, IV, 822).

4° *Le rabbinisme.* — Bien que nous placions en dernier lieu les données sur le rabbinisme, n'oublions pas, comme on l'a déjà dit, que le vocabulaire de ces textes s'appuie sur une tradition qui est beaucoup plus ancienne. Strack-Billerbeck mentionnent à propos de Matth., XIII, 11, le terme מסתיר comme un équivalent hébraïque de μυστήριον dans la littérature rabbinique. Ces concepts sont utilisés par le sentiment qu'ont les Juifs d'être un peuple privilégié, et dès lors ils se rapprochent singulièrement du concept païen ésotérique du *mystèrion*. Pourtant on retrouve même dans ces textes d'après l'ère chrétienne la survivance du sens qu'il avait dans les derniers écrits de l'A. T. Le *contenu* du *mystèrion* est en corrélation avec le plan sauveur de Dieu. C'est que les privilégiés d'Israël sont convaincus d'être les possesseurs d'une part de ce salut que Dieu veut conférer aux hommes. Le mot d'emprunt s'emploie par ex. pour désigner la *circoncision*, mais dans sa signification la plus profonde. Sous la lettre *e)* Strack-Billerbeck donnent des indications à retenir : le mot emprunté s'applique aux *fondements de la Tora*, c.-à-d. aux buts poursuivis par chacune des prescriptions de la Loi. Un précurseur dans ce genre fut Aristée (143), qui affirme la valeur égale de toutes les lois, pour peu qu'on se réfère à leur sens profond. Les deux dernières significations sont très proches de celles que Paul mettra dans son *mystèrion*.

Le mot mystère et les autres qui lui sont apparentés se rencontrent également dans l'hermétisme, mais on ne peut pas y voir des antécédents de la terminologie biblique, ni surtout paulinienne. D'une manière générale les données chronologiques l'interdisent, comme Festugière l'a constaté dans une remarque sur I Cor., II, dans son premier ouvrage, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. La majorité de ces écrits sont de date récente et appartiennent au genre littéraire assez vaste des mystères qu'on lisait; on peut se demander si leur terminologie a influencé les auteurs ecclésiastiques et dans quelle mesure ceux-ci ont adopté cette manière de s'exprimer.

5° *Le mystère et ses antécédents historico-linguistiques dans le monde juif.* — La terminologie du *mystèrion* paulinien ne reçoit aucune explication *satisfaisante* ni du judaïsme alexandrin préphilonien, ni de Philon lui-même; cette constatation nous invite donc à accorder une plus grande importance à l'usage linguistique des Septante et à celui des documents de la mer Morte (peut-être aussi à celui des textes rabbiniques); ainsi pourrait-on mieux comprendre les données historiques et linguistiques du *mystèrion* du N. T. Plaçons ici une observation fort importante : les LXX et les documents de Qumrân *ignorent l'usage cultuel*, et connaissent le *sens dogmatique du mystèrion*. Dans un ouvrage posthume, *Die Kultsprache des hl. Paulus*, O. Casel affirme que les *textes des LXX* contiennent un élément religieux *cultuel* (bien que sous une forme assez générale). Ces textes formeraient ainsi un pont entre le *pluriel* μυστήρια propre à l'ancien usage cultuel grec et le *singulier mystèrion* de S. Paul (qui l'applique à la grande réalité chrétienne du salut). Casel accorde une grande importance à l'expression « le secret du roi », qui revient plusieurs fois dans Daniel; on y retrouverait un *reflet de la divinité* qui auréolait *l'idée de la royauté orientale*. Cette argumentation appelle deux remarques.

a) Même s'il en était ainsi, rien ne nous assure encore qu'une note vraiment *cultuelle* soit présente dans les textes des LXX; elle n'est que religieuse.

b) Nous ne possédons aucun signe positif indiquant que le traducteur, s'adaptant au milieu polythéiste où se déroule la scène, ait été jusqu'à utiliser personnellement le sens religieux du mot μυστήριον (pour traduire le *raz* araméen présupposé). D'autant qu'il est douteux que le milieu même où il écrivit ait perçu ce sens. Ce doute s'impose encore plus pour les textes relatifs au *mystèrion*, lorsque c'est le prophète Daniel lui-même qui se sert de *raz*, le mot araméen correspondant. Il est certes bien improbable que, sans parler des conceptions du monde ambiant mais de ses propres vues, le prophète Daniel ait associé au *raz* araméen une idéologie orientale favorisant le culte des princes ou imprégnée des croyances païennes sur le caractère divin de la royauté. Il est vrai que, d'après le prophète, les rois reçoivent de Dieu leur puissance; mais ni eux-mêmes, ni leurs projets n'atteignent pour autant la sphère du divin. Ainsi ces subtilités d'interprétation risquent fort de brouiller la vue et d'empêcher de constater les faits. Nous n'avons qu'à reconnaître simplement que le milieu linguistique dans lequel l'idéologie de Paul est plongée et dont il se servira pour exprimer ses vues sur le *mystèrion* ignore tout sens cultuel. Les mots n'ont pas d'autre signification que celle dont ils sont naturellement chargés pour exprimer les réalités divines; cela suffit à leur donner un accent de solennité et une puissance d'expression particuliers. Le mot *mystèrion* a cette valeur et il ne faut pas le charger d'autres spéculations.

Avant de l'être dans S. Paul, c'est dans les littératures vétéro-testamentaire et juive que le *mystèrion* se trouve être un terme adapté à des vues théolo-

giques sur l'histoire. Ces vues ne sont possibles qu'en fonction du Dieu de la révélation biblique; aucune représentation divine non biblique, ni aucune forme cultuelle de l'Antiquité n'ont connu de concept de Dieu qui puisse les fonder. Le Dieu qui intervient dans le cours de l'histoire, « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et de Jacob », est la propriété exclusive de la religion révélée dès les débuts de l'inspiration. Dans les derniers siècles de l'A. T., les hommes pieux s'adonnèrent à une méditation plus intense du grandiose déroulement du plan divin pour le salut du monde. Jahwé continuait son œuvre dans son peuple, par les promesses et par les menaces, par la récompense et par la punition. Mais l'histoire du peuple est insérée dans un cadre très vaste, l'histoire même du monde, qui forçait aussi l'homme à admirer la sagesse divine. L'histoire démontrait d'abord que les conseils et les décrets divins atteignaient une plénitude dépassant tout ce que l'homme pouvait concevoir, puis elle manifestait le *mode d'action* de la sagesse divine qui *rejetait l'orgueil de la sagesse humaine.*

Les premiers grands textes « mystériels » de S. Paul reprendront ces points de vue. Une dernière remarque s'impose ici. La conscience fidèle est convaincue que la grâce divine est offerte à ceux qui ont une préparation correspondante (avant tout aux humbles); cette attitude se découvre dans l'A. T., puis dans les écrits du N. T. et surtout dans S. Paul, et *elle est beaucoup plus répandue que le seul mot mystèrion.* Le langage paulinien du *mystèrion* a subi une *préparation terminologique*, mais il ne faut pas oublier l'autre préparation concernant le contenu et l'objet de la foi. Cette dernière est double. Il y a une préparation *éloignée :* c'est le *concept biblique de Dieu* qui seul connaît, dans l'histoire, un gouvernement conscient et providentiel. Il y a aussi la préparation *prochaine :* ce sont les fréquentes considérations des écrivains vétéro-testamentaires et des hagiographes tardifs sur l'insondable *profondeur de la sagesse divine et de ses plans.* On comprend dès lors l'attitude biblique devant le « mystère ». Il faut admirer, et s'incliner humblement devant ces constatations historiques de notre salut et devant la supériorité spirituelle des plans divins. L'homme saisira, de cette manière, combien petite est la force de son intelligence, et il sera capable d'être devant son Dieu une vraie créature, animée d'une vraie humilité.

II. Le mystère : le mot et l'idée dans les évangiles. — Il va de soi que l'absence de volonté humble et d'ouverture à la foi met obstacle à la révélation divine; l'homme s'y rend indisponible. Quand vient l'heure décisive où Dieu veut se manifester totalement à l'ensemble de l'humanité par la venue du grand *Kairos* messianique, il doit observer une certaine pédagogie de l'énigme à l'égard de ces groupes d'hommes fermés; elle apparaît déjà, bien fondée, dans l'A. T., chez le prophète Isaïe. Lorsque, au contraire, le cœur de l'homme ne se ferme pas de façon formelle et délibérée à la volonté proprement dite de la révélation, mais qu'il ne s'y oppose que par une faiblesse de sa nature, il est permis d'attendre de Dieu qu'il saura *s'adapter* et suppléer à ce défaut de préparation suffisante.

Toutes ces lois, faciles à découvrir, de la pédagogie divine apparaissent dans les évangiles surtout dans la méthode qu'emploie le Christ pour révéler *progressivement le royaume de Dieu* (c.-à-d. l'œuvre de la rédemption et son couronnement dans l'Église). Ce n'est point par hasard que l'emploi de *mystèrion* ne se trouve chez les *synoptiques* que dans le chapitre des paraboles et plus particulièrement dans celle de ces paraboles où l'on trouve l'image des quatre sortes de champs ou de terres où tombe la semence. Il est manifeste que Jésus dans sa prédication pratique une certaine réserve ou même réticence. Les observations de W. Wrede (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Goettingue, 1901) ont un fondement réel historique. Cette diversité d'attitudes du Maître, suivant le cercle des auditeurs auxquels il s'adresse, n'apparaît pas seulement dans S. Marc, mais elle est parfois plus évidente encore dans S. Matthieu. Jésus n'est pas le même avec ses disciples et devant le peuple. A partir du chapitre xvi on voit assez nettement comment S. Matthieu donne à entendre que Jésus s'est détourné du peuple (cf. H. J. Cladder, *Als die Zeit erfüllt war. Das Ev. des hl. Matthäus*, 2e éd., Fribourg, 1922). Ce n'était pas une rupture complète, mais Jésus concentrait son activité sur la formation des disciples : la rupture commence déjà à apparaître dans la réserve que Jésus manifeste à l'égard de la foule et les synoptiques l'expliquent de la même manière dans le passage où il est question du mystère. Dans les trois textes le mot mystère désigne le même objet avec la même signification.

L'*objet*, c'est le royaume de Dieu, et il coïncide dans le fond avec ce qui forme le point culminant du mystère grandiose du Christ dans S. Paul. La *signification* du mot, c.-à-d. l'aspect sous lequel cette grande œuvre est appelée mystère, c'est le caractère caché de ce royaume. Mais ce secret n'est pas absolu et ne frappe que les non-apôtres, la foule, qui n'est pas suffisamment préparée à recevoir ce message; dès lors, elle est victime du jugement divin qui la punit en lui enlevant la possibilité de comprendre la révélation du royaume. Son endurcissement avait déjà été préfiguré typiquement par celui des auditeurs du prophète Isaïe dont le message fut également méconnu. Rien ne peut, dans les textes, nous faire savoir si Jésus a utilisé le *mot d'emprunt « mystèrion »* ou un mot araméen correspondant désignant aussi le mystère de sa *personne*, c.-à-d. en relation étroite avec le « mystère du Messie » pris dans son sens strict. Il a, de fait, caractérisé toute sa personne comme étant un *mystère.* Le texte le plus significatif à ce sujet est celui qu'on appelle le texte johannique des synoptiques, la jubilation messianique de Matth., xi, 25-28 (et parallèles). Ce n'est pas sans motif que le concile du Vatican a joint ce texte à celui de I Cor., ii, 10 pour montrer que, d'après la Bible, la révélation contient des *mysteria stricte dicta* (sess. iii, constitution *De fide*, c. iv, Denzinger-Bannwart, 1785). Il est clair d'ailleurs que les synoptiques attestent en maints passages que les disciples et le peuple pressentaient le mystère concrétisé dans la personne de Jésus.

Le Seigneur accomplissait des miracles, pour fortifier les apôtres dans la foi et dans la volonté de croire, afin de les rendre capables d'accepter le mystère de sa personne et de sa mission. Il voulait aussi instaurer dans les rachetés un mode d'être surnaturel, donc très mystérieux, et de plus instituer les « mystères » sacramentels. Le chapitre vi de S. Jean accumule les miracles (cinq mille hommes nourris dans le désert, la marche de Jésus sur les eaux, sa montée dans une barque qui change brusquement de lieu); il semble vraiment que les miracles doivent rendre sensible l'efficacité du sacrement et surtout attester la réalité des effets promis. Les textes mettent en relief le parallélisme entre les miracles du Sauveur et les signes surnaturels et efficaces du salut; les Pères de l'Église y ont vu un *mystèrion*, c.-à-d. une donnée symbolique qu'ils ont scrutée avec avidité.

Le *mystère* signifie donc, en premier lieu, une donnée objective, puis sa compréhension subjective, c.-à-d. un acte de connaissance qui toutefois (sauf dans le chapitre des paraboles des synoptiques) n'est pas exprimé par le mot lui-même *mystère;* cet état de choses se retrouve dans les quatre évangiles, mais sur-

tout dans celui de S. Jean. Nous avons une description concrète du *concept* du *mystère* quand Jean dit dans l'évangile : *Deum nemo vidit unquam. Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (I, 18).

L'énoncé lui-même distingue deux phases : l'aspect caché primitif et la révélation. L'*interprète latin* a rendu la seconde phase par un terme qui signifie une communication complète, que les mystères antiques auraient taxée de « profanation ». Mais les évangélistes décrivent la troisième phase du mystère qui n'est autre que la communication de la révélation à ceux à qui elle est destinée, c.-à-d. enfin à l'humanité tout entière. D'après O. Casel, le mot ἐξηγεῖσθαι (= *enarrare*) contenait, pour les anciens, « une résonance mystérieuse » (dans le sens positif). Il est prouvé que les multiples usages du mot (cf. *Theol. Wörterbuch*) n'exigent pas d'en restreindre à ce point la signification ni de l'amenuiser à l'extrême. Ce mot désigne aussi bien « l'explication » des poètes au sens religieux, que d'autre part, sur le plan religieux, la « révélation », ou l'interprétation des révélations faites par les dieux et leurs semblables. (Pour l'usage de ce mot dans les *Actes de Cyprien et de Faustine*, cf. Campbell-Bonner, dans *Harv. Theol. Rev.*, XXXVI, 1943, p. 319. Dans un manuscrit le mot ἐξηγητής est une troisième dénomination placée entre l'ἱεροκῆρυξ et ἀναγνώστης; il désigne peut-être la même charge.) Le Fils unique de Dieu apporte un message, mais d'après S. Jean ce n'est pas une révélation réservée à un cercle restreint dans le sens des secrets des anciens cultes à mystères, quoique Jésus ait donné une règle de conduite que les disciples devaient appliquer dans leur enseignement pastoral (Matth., VII, 6) : « Ne jetez pas vos perles devant les porcs. »

Loisy n'a pas tort d'affirmer que le chapitre VI de S. Jean nous situe en plein dans le mystère. Au reste, le christianisme fondé par le Christ est concrètement réalisé dans l'Église, où la hiérarchie enseigne publiquement ces doctrines. Il ne porte pas la moindre trace d'ésotérisme, comme les nombreuses paroles du Maître le démontrent clairement. Il suffit, pour s'en convaincre, de penser au Sermon sur la montagne avec ses comparaisons rapportées dans Matth., V, 14 sq., et à l'ordre donné aux messagers de proclamer la vérité sur les toits (Matth., X, 26). Toute la formation des apôtres tend à fortifier leur courage, afin qu'ils soient capables de rendre témoignage publiquement devant les hommes. C'est pourquoi l'assistance de l'Esprit leur est promise et le règne de Dieu est présenté (quant à son contenu) comme une institution universelle. Quant aux recommandations de prudence et de retenue, lorsqu'il s'agit de présenter les vérités du salut à ceux qui ne sont pas préparés à les recevoir (comme on le lit dans Matth., VII, 6), elles n'apparaissent, en comparaison de la grandiose mission publique confiée à l'Église (Matth., XXVIII, 18), que comme des conseils de moindre importance. On comprend dès lors pourquoi le *pusillus grex* de l'Église primitive ne s'est pas considéré comme une confrérie à mystères. Il est heureux que, durant les vingt-cinq premières années de son existence, c.-à-d. jusqu'à la persécution de Néron et durant toute l'activité missionnaire de S. Paul, le christianisme n'ait pas eu à subir les assauts de l'autorité *païenne*. Les attaques n'étaient que sporadiques et provoquées soit par les Juifs, ou par d'autres individus intéressés (cf. le cas de Philippe, Act., XVI, 19 sq.). La confiance, *parrhèsia*, était rayonnante, et personne n'aurait eu l'idée d'imposer une discipline de l'arcane; les chrétiens avaient conscience d'être une institution publique. Dès lors, rien n'incitait l'Église à devoir exprimer la conscience qu'elle avait d'elle-même par le concept d'un culte secret en se servant du mot *mystèrion*.

On peut donc affirmer que l'Église de Jérusalem était déjà profondément convaincue du mystère qu'elle possédait. L'objet suprême de la foi est l'incarnation du Fils de Dieu et son activité rédemptrice. Les croyants découvraient dans l'A. T. la préparation de la rédemption et ils y réfléchissaient. Puisque la révélation du N. T. avait été préparée historiquement par Dieu dans l'A. T., où elle s'exprimait dans le mot *mystèrion*, on peut penser que ce mot fut aussi adopté. Mais, d'après les sources que nous possédons, l'Église primitive d'avant S. Paul n'utilisait pas fréquemment le terme *mystère* pour exprimer ces réalités. Rarement le texte grec le met sur les lèvres du Seigneur. L'initiative vint de S. Paul. Il fut le premier à réfléchir sur l'économie du salut et son unité interne; il comprit et décrivit le plan éternel de Dieu dans l'unité de sa réalisation. Le terme « mystère », employé par l'A. T., se présentait alors tout naturellement pour formuler ces vérités.

III. Le passage relatif au mystère dans les synoptiques et son importance spéciale dans l'histoire de la signification du mot (le IVe évangile a l'idée sans le terme). — Dans une assez longue citation d'Isaïe, VI, les synoptiques emploient tous trois le mot *mystère;* ce fait est intéressant et il ne semble pas qu'on l'ait exploité suffisamment pour l'histoire du mot lui-même.

S. Luc (dans Act., XXVIII, 27) et les trois synoptiques (dans le contexte des paraboles) citent longuement la vision inaugurale du prophète Isaïe, VI, 9 sq. On y lit le mot ἐκάμμυσαν, avec pleine conscience de son sens : ils étaient fermés quant à leurs yeux (= leur regard). (Le texte parallèle de Jean, XII, 40, dit τετύφλωκεν, ce qui n'indique pas une circonstance, mais une disposition punitive de Dieu.) Ces données démontrent déjà amplement que la signification de la racine μυ (idée d'être caché) était connue dans le monde des synoptiques et probablement aussi dans tout l'hellénisme juif où la traduction des LXX avait vu le jour. Les païens eux-mêmes qui s'intéressaient à des lectures religieuses ne l'ignoraient pas, car on sait que les traducteurs des LXX ont aussi pensé à ces destinataires. Or, en linguistique, il existe un principe selon lequel le sens du mot, lorsque sa valeur première *(etumon)* est encore vivace, est fixé par le sens du verbe ayant même étymologie. Notons en passant que le mot en litige, μυστήριον, est étroitement lié à la citation. Nous pouvons conclure à bon droit : le verbe prouve donc que le type étymologique signifie « inaccessible aux sens », « caché, secret ». Rien ne suggère une initiation (= cérémonie et action cultuelles); et par conséquent cette nuance est en soi étrangère aux mots dérivés, que ce soit le substantif μυστήριον, ou l'adjectif μυστικός. L'ancienne forme plurielle grecque du mot principal laisse entendre ce sens primitif, puis il a pris un sens technique ou typique. Le pluriel s'employait communément pour désigner un groupe précis d'objets appartenant aux cultes à mystères et il a provoqué ainsi une rédaction de la signification du mot et de son contenu, lorsque ce terme a été employé pour les mystères. Dès lors, par la force de l'habitude, on pensa instantanément à la *nota specificans* et c'est l'élément cultuel qui passa au premier plan.

Le sens technique de *mystèrion* (au pluriel), appliqué aux rites du culte, est le plus anciennement attesté, mais cela ne prouve pas que la signification restreinte soit la plus ancienne. La signification d'un mot peut être attestée tardivement, alors qu'elle présuppose un âge beaucoup plus reculé; nous en avons un exemple dans les LXX pour le mot δόξα, « éclat, majesté » (cf. *Scholastik*, XX, 1949, p. 589 sq.). Le mot εὐαγγέλιον est fréquemment employé dans les LXX et dans le N. T. avec le sens de « Bonne Nouvelle », alors que cette signification est plus tardivement attestée dans la langue grecque que celle du « salaire du messager »; mais actuellement on estime que le premier sens est tout aussi ancien (cf. ce mot dans *Theologisches Wörterbuch*).

Le substantif μυστήρια est manifestement un *dérivé* (comme tous les mots grecs de la même terminaison), et peut avoir été *formé directement pour désigner les rites cultuels secrets*. Toutefois le verbe μύω a conservé, indépendamment du substantif, son sens étymolo-

gique de « secret, caché », et, dès lors, il est vraisemblable que le nouveau substantif soulignait *en premier lieu l'aspect caché* propre à la structure de ces cultes et non pas la célébration rituelle comme telle. Cette dernière nuance est plus nettement exprimée dans le mot *orgia* (de la racine εργ = agir). Puisque dans les LXX le substantif μυστήριον au singulier n'a pas une signification technique et fait abstraction de toute initiation ou action liturgique, on peut en conclure soit que *le premier sens* du mot s'est conservé, soit que, par suite d'une *évolution dans la signification*, le sens du mot s'est élargi, en éliminant l'élément liturgique.

Dans les deux cas, la situation est la même par rapport aux données sémantiques qui sont valables et qui s'imposent lorsqu'il s'agit des derniers livres de l'A. T. et de S. Paul. Le mot du N. T. et l'ambiance spirituelle des LXX qui l'a immédiatement préparé reflètent donc une signification de *mystèrion* qui n'est pas restreinte à l'aspect cultuel. Elle se réfère à la signification du pluriel, plus anciennement attestée dans l'hellénisme, c.-à-d. de *cultes secrets;* c'est le genre par rapport à l'espèce. En effet, le contenu de la signification plus générale de μυστήριον, telle qu'elle se trouve dans les derniers livres de l'A. T. et dans le N. T., n'est autre que l'ancienne signification fondamentale du pluriel *mystèria*, attestée plus tôt, et réservée strictement au secret cultuel. Les cultes sont quelque chose de secret, mais leur caractère essentiel et spécifique réside dans les « initiations », c.-à-d. dans les célébrations rituelles déterminées où ceux qui y prennent part sont de ce fait séparés de la masse des profanes. Il est bien vrai que l'hellénisme avait déjà modifié le sens primitif de μυστήρια, puisque ceux-ci désignaient les assemblées des camarades, les *Thiasoi* qui n'étaient apparentés que de nom aux mystères proprement dits. *Actuellement* les auteurs appliquent couramment la dénomination *mystèria* aux célébrations publiques des cultes orientaux dont nous avons déjà parlé dans l'exposé de la phénoménologie des mystères. Personne ne contestera sérieusement que les concepts d'ésotérisme et d'exclusivité n'appartiennent de droit à l'idée et à la représentation totales que l'on doit se faire des cultes à mystères antiques.

Toutes les règles d'une linguistique raisonnable nous obligent à conclure que, lorsque le μυστήριον biblique se heurte à la signification pagano-cultuelle de μυστήρια, nous avons là *deux significations différentes*, l'une générique et l'autre spécifique; de même que l'on doit admettre une distinction réelle entre les concepts de genre et d'espèce.

Le christianisme n'apporte pas au monde une simple connaissance transcendantale de Dieu, mais celle-ci constitue la base même de la Bonne Nouvelle qui proclame que Dieu s'est rapproché des hommes, d'une manière inconnue jusqu'alors : *locutus est nobis in Filio* (Hebr., I, 2), *communicavit carni et sanguini* (II, 14). Lorsque, dans les évangiles, le Christ parle de lui-même, il a nécessairement conscience de sa personnalité divine. C'est pourquoi le mystère du Christ est à l'heure actuelle le thème le plus brûlant des évangiles; la discussion s'écarte des écrits de S. Paul, pour se concentrer sur l'évangile de S. Jean. W. Bousset avait proclamé que la mystique johannique n'était qu'un succédané secondaire de la mystique paulinienne et A. Schweitzer lui donnait raison; mais de nos jours on doute sérieusement que l'on puisse expliquer le quatrième évangéliste par la mystique cultuelle hellénistique. Il est évident que ce doute ne nous donne pas une réponse satisfaisante, tant qu'on persiste à reconnaître en S. Paul une « mystique cultuelle hellénistique ». Toutefois, on peut voir le signe d'un changement remarquable des opinions dans l'étude de E. G. Gulin (*Die Freude im N. T.*, II, *Das Johannesevangelium*, Helsinki, 1936); l'auteur nie toute identité entre l'hellénisme et S. Jean, quoiqu'il présente simultanément l'évangéliste comme le type « de la gnose orientale, spéculative et métaphysique » (42 sq.). Dans ses analyses et interprétations de l'évangile de S. Jean où l'on a cru trouver des réponses définitives, R. Bultmann ne s'appuie pas du tout sur les mystères cultuels, pour affirmer que l'auteur du IVe évangile a été largement inspiré par les courants d'idées contemporains. Nous renonçons à nous engager sur cette voie, afin de ne pas dépasser les limites de cet article.

Le IVe évangile a une méthode singulière de rapporter la prédication de Jésus. Lorsque le Maître répond aux questions qu'on lui pose, il place son interlocuteur devant une nouvelle énigme. Les exemples abondent dans le discours eucharistique du chapitre VI. Ce procédé didactique — car on peut l'appeler ainsi — a pour but de purifier la compréhension des paroles du Maître de toute idée charnelle, pour élever à une compréhension supérieure où l'on en saisira le véritable sens et la profondeur. S. Jean connaît certainement les catégories pauliniennes qui expriment si bien les divers degrés d'intelligence. Paul emploie des antithèses. Il y a les *sarkinoi* (ou *sarkikoi*) et *nèpioi* d'une part, et d'autre part les *pneumatikoi* (I Cor., II et III) ou *teleioi* (Eph., IV). Il est assez rare, par ailleurs, que le IVe évangile nous apporte des éléments liturgiques, et c'est pourquoi il n'alimente pas la controverse sur les rapports qui existent entre sa doctrine et les cultes à mystères; les problèmes sont centrés autour du baptême et de l'eucharistie et sont sensiblement les mêmes que chez S. Paul. Il faut louer l'effort de O. Cullmann qui a étudié l'aspect cultuel de l'évangile johannique, trop négligé par l'exégèse; toutefois, la critique s'est montrée plutôt négative à son égard. Sans sourciller, D. C. H. Dodd affirme l'ésotérisme de Jésus, dans une conférence sur les discours d'adieu dans S. Jean qu'a résumée J. Jeremias (dans *Theol. Lit. Zeit.*, 1948, p. 623). Pour lui si l'on compare les discours d'adieu à l'initiation par les prophètes du Poimandrès dont le point culminant était l'hymne d'action de grâces de l'initié, on reconnaîtra qu'on a dans ces discours d'adieu comme un dialogue sur l'initiation. J. Jeremias juge avec beaucoup de modération que l'interprétation du IVe évangile par la mystique et la gnose risque d'outrepasser les limites.

IV. Les données linguistiques et psychologiques de l'emploi du mot *MYSTÈRION* dans le N. T. — Récemment encore on faisait remarquer que les études sur le mystère ne portaient pas suffisamment sur les données linguistiques techniques du vocabulaire et du concept; d'où des discussions où l'on ne se rencontrait pas. Il y a du vrai dans ce reproche, quoiqu'il ne tienne pas compte de la possibilité d'exprimer les choses clairement sans un appareil technique. Nous nous astreindrons rigoureusement à la distinction de la signification et de l'objet réel représenté par le mot. Nous ne concéderons cependant pas que dans les sources qui nous intéressent, c.-à-d. dans les textes du N. T. et surtout dans ceux de S. Paul, il faille établir une distinction entre la signification du mot prise en elle-même et le contenu conceptuel nettement tracé qui s'attache à la signification du mot. L'auteur du présent article compte d'ailleurs prendre position ailleurs sur ces études techniques préliminaires aux recherches de sémantique dans la *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1956, à propos de la dissertation importante de C. M. Fruytier, *Het Woord Mysterion in de Cat. van Cyrillus van Jerusalem.*

Quand on parle du *mystère*, on distingue un sens

générique (secret tout court) et un sens spécifique désignant un groupe spécial de mystères, c.-à-d. les secrets cultuels; mais il semble qu'une telle distinction ne recouvre pas celle qui doit exister entre la « signification » du mot et le concept qu'il véhicule (la linguistique moderne en fait d'ailleurs le plus grand cas). L'objection serait valable si les écrits du N. T. et spécialement ceux de S. Paul employaient *mystèrion* comme un mot du langage quotidien, sans concept précis. Mais les textes bibliques et surtout S. Paul ne donnent pas à ce mot uniquement — pour reprendre la terminologie des linguistes Hallich et von Wartburg (*Begriffssprache als Grundlage für die Lexicographie*, dans *Abh. d. D. Ak., Kl. f. Spr., Lit. u. Kunst*, 1952, IV) — de purs « contenus imprégnés de signification » *(bedeutungsdurchtränkte Inhalte)*. Les développements pauliniens sur le *mystère*, comme l'atteste aussi le vocabulaire des termes apparentés σοφία et ἀποκαλύπτειν, sont enchâssés dans une *tradition dogmatique*, vieille déjà de plusieurs siècles à l'époque où Paul écrivait. Cette tradition s'appuie sur des données conceptuelles précises, dont le mot *mystèrion* et le groupe bien délimité des termes connexes ont été le véhicule ou moyen d'expression. Dieu agit dans l'histoire, et son activité pleine de sagesse se manifestera surtout dans les temps messianiques de l'avenir : telle était la *doctrine* de la tradition. *Les manuscrits de la mer Morte* ont définitivement prouvé que cette tradition était vivante, et très fréquent aussi l'emploi du mot principal *mystèrion* et des autres termes apparentés. On pourrait rétorquer qu'il ne s'agit là que de certains milieux ésotériques. On peut néanmoins supposer que les discussions entre le judaïsme tout court et le monde païen ont introduit ou amplifié l'usage de ce vocabulaire dans la langue religieuse juive la plus commune.

La polémique contre la sagesse du monde, au cours de laquelle Paul fait pour la première fois un très riche usage concret de *mystèrion* (I Cor., II, 7), montrerait, d'après E. Peterson, que ce thème avait déjà, en ce temps-là, droit de cité dans l'homélie de la synagogue. Paul bâtit donc lui-même, sur des complexes d'idées connues et méditées depuis longtemps. Dès lors, le matériel linguistique que S. Paul utilise pour son exposé n'est plus simplement « l'adaptation occasionnelle » d'une « unité de signification » *(Bedeutungseinheit)* qui essaie de se tenir dans des limites déterminées. (Les termes entre guillemets sont ceux des deux linguistes nommés ci-dessus; ils désignent l'arrière-plan des mots du langage quotidien qui n'est pas encore conceptuellement fixé.) Dans I Cor., I, 17-III, 2 les mots clés du *logos* de la croix et de celui de la sagesse sont liés à des *considérations conceptuelles déterminées* qui font l'effet d'une définition, par suite de la fréquence de l'emploi de leur sens théologique identique dans le cercle des pharisiens instruits, tel que l'est aussi S. Paul. Dès lors rien ne nous contraint de parler d'une pure « adaptation » de distinctions verbales. S. Paul ne doit pas chaque fois puiser dans « une vague unité de signification » qui se présenterait à lui avec plus ou moins d'imprécision; au contraire il dispose de mots lourds de sens et qui peuvent clairement se délimiter; il peut aussi « appliquer » aux *concepts* dont il a besoin les *termes corrélatifs adéquats;* ainsi les deux ensemble, le concept et le mot, serviront à exprimer les considérations pauliniennes concernant le *mystèrion*.

Quelle que soit la manière d'examiner la position linguistique dans laquelle Paul se trouve lorsqu'il emploie le mot *mystèrion*, un fait est acquis : beaucoup de lecteurs des lettres (tous ceux qui connaissaient l'usage du mot dans la littérature juive tardive, et parmi ceux qui venaient du judaïsme il n'y avait probablement aucune exception) connaissaient non seulement le mot, mais l'associaient déjà étroitement au groupe de représentations dans lequel Paul voulait, pour ainsi dire, localiser ses propres idées. Il s'agit des représentations concernant le *plan du salut*, qui est *objectivement* quelque chose de caché, accessible uniquement par une « révélation ». Bien plus, les Juifs qui lisaient les lettres de S. Paul avaient été familiarisés avec ces idées par les écrits vétéro-testamentaires et juifs plus récents, de telle sorte qu'elles étaient, subjectivement parlant, dans leur intelligence. Dans ces écrits, la révélation du *mystèrion* (puisque celui-ci a une résonance messianique) est ordonnée à *l'eschatologie* — en ce sens que, avec l'accomplissement messianique, commence déjà la fin de toutes les choses. Nous savons fort bien que cette question ne touche pas immédiatement au sens du mot *mystèrion*, mais qu'il s'agit de l'application du mot à un domaine concret et déterminé. Qu'il soit aussi permis de rappeler ici un principe reconnu de la linguistique : en déterminant approximativement l'application concrète d'un mot, on peut découvrir la signification du mot lui-même. Quant aux catéchumènes grecs qui avaient peut-être autrefois connu le mot *mystèrion* dans son emploi technique (pluriel) désignant les « cultes secrets », ils possédaient au moins une préparation générale leur facilitant la compréhension des énoncés de S. Paul, où se rencontre ce mot au singulier. D'ailleurs, l'emploi même du singulier devait éveiller déjà leur attention et les avertir que l'usage biblique, et spécialement l'usage paulinien, de μυστήριον voulait dire autre chose; de cette manière leur intelligence se dégageait lentement de l'idée de la multiplicité des rites qui imposa le pluriel *mystèria* pour désigner les cultes secrets. Par quelques caractéristiques supplémentaires (cf. par ex. le style de Paul dans I Cor., II, 7), le lecteur grec d'une lettre de l'Apôtre était instantanément et sans ambiguïté mis dans la perspective du sens voulu par Paul, qui soulignait la nature secrète de l'entreprise salvatrice de Dieu.

Une remarque essentielle s'impose ici, qui nous ramène à l'examen des conditions psychologiques des premiers chrétiens, quand ils utilisaient le mot *mystèrion*. Pour qu'un mot puisse être employé actuellement, la linguistique exige la présence *physique* au moins latente de ce mot, à côté de laquelle il peut avoir une présence *psychique*. L'existence de la première ne garantit pas celle de la seconde. La « présence psychique » d'un mot n'est autre que la propension d'un sujet à utiliser ce mot. Cela s'entend dans le sens d'une psychologie expérimentale du langage avec ses « complexes aperceptifs ». Nous avons pleinement le droit de contester que S. Paul (et même les écrivains des siècles suivants jusqu'à Clément d'Alexandrie) aient été enclins à se servir de mots qui nous obligeraient à admettre chez eux l'influence de la vie cultuelle païenne.

Les recherches scientifiques concernant les mots et les concepts néo-testamentaires nous ont prouvé en plusieurs cas que les chrétiens *évitaient d'employer des termes grevés d'un sens cultuel*. Dans une conférence tenue à Cambridge (puis publiée en allemand dans la *Deutsche Theologie*), Kittel illustre ce fait par plusieurs exemples tirés du matériel que les collaborateurs du *Theologisches Wörterbuch* avaient déjà amoncelé. On l'avait d'ailleurs remarqué depuis longtemps, par ex. pour le terme ἱερεύς (cf. *Neuheitserlebnis*, 325 sq.; éd. italienne, Brescia, 1955, p. 240 sq.).

Un autre cas typique est celui de l'adjectif ἵλεως, « bienveillant, qui exauce », que les premiers chrétiens auraient pu pleinement et avec raison appliquer au Dieu de la révélation. Mais ils ne le firent pas. Le *Theologisches Wörterbuch* concède ne pouvoir expliquer cette omission que par l'instinct de défense qu'éprouvaient les chrétiens

contre les θεοὶ ἐπήκοοι de la religion syncrétiste des peuples païens.

On se demande si I Cor., XII, 2 n'est pas une allusion au fait que les Corinthiens avaient naguère pris part aux célébrations orgiaques des mystères païens; mais cela même ne prouve rien contre notre thèse, sans compter que d'éminents connaisseurs de cette épître, comme Bachmann, rejettent pour de sérieux motifs cette supposition comme non fondée. D'ailleurs, si allusion il y a, elle est faite sur un ton d'ironie, qui inclurait donc la claire réprobation des mystères. De plus, le mot *mystèrion*, dans ce passage de I Cor., XII, 2 est soigneusement évité. Pour décrire l'initiation à la Sagesse divine, le livre de la Sagesse emploie le mot *mystis*, mais ce fait non plus n'infirme en rien la loi générale, car le mot n'était plus considéré comme appartenant aux cultes à mystères. Il faut donc reconnaître la force de la coutume chrétienne et juive (c.-à-d. dans le monde où vécut S. Paul) qui évitait l'emploi d'expressions chargées d'une signification cultuelle; c'est pourquoi, avant de prétendre que S. Paul ignorait cette loi, il faudrait, pour chaque cas concret, en *fournir la preuve positive et irréfutable*. L'Apôtre s'adapte aux catéchumènes païens sans doute, mais on ne peut attendre de lui qu'il abandonne à la légère la méthode si stricte des auteurs sapientiaux, qui faisaient loi dans le judaïsme orthodoxe, ni qu'il expose la doctrine chrétienne (ou religieuse) en se servant, sans discernement, de mots tirés du *milieu païen des mystères*. Dans sa lutte contre certaines opinions (et parfois quelques-unes rappellent les mystères, comme c'est le cas dans l'épître aux Colossiens), rien ne l'empêche de *citer* des textes dans leur teneur originale. Mais il est difficile de prouver qu'il l'ait fait même dans l'épître aux Colossiens. Citer un mot ne veut pas dire, du même coup, qu'il y ait emploi *personnel* et réfléchi de ce mot. La citation n'implique certainement pas la *communicatio in sacris* littéraire que le judaïsme et le christianisme *des premiers temps* s'efforçaient d'éviter, principalement en ce qui avait trait au langage cultuel. Nous avons tracé l'esquisse de la situation historico-linguistique qui nous intéresse, telle qu'elle correspond réellement à l'état actuel des recherches.

V. Le mystère paulinien. — Nous avons tenté d'esquisser en commençant cette étude une synthèse des mystères païens et le même travail est nécessaire pour rassembler les *éléments essentiels du mystère du Christ selon S. Paul;* c'est à la plume de l'Apôtre, en effet, que nous sommes redevables des emplois les plus fréquents et les plus remarquables du mot *mystère* dans le N. T. Son premier but est d'exposer l'objet du mystère, mais, pour le saisir pleinement, il ne faut pas perdre de vue les actes par lesquels il est communiqué et reçu. Nous présentons très succinctement les points capitaux de cette étude avant d'étudier dans le détail les principaux textes.

1. Vue d'ensemble. — Nous commençons par cette partie afin de mettre en relief le contraste entre les vues de S. Paul et les mystères païens dont on vient de lire l'exposé. Le lecteur pressé y trouvera l'avantage d'avoir ainsi les principaux résultats sans se perdre dans les détails. Notre synthèse relèvera : 1. L'importance caractéristique du terme lui-même considéré comme moyen, afin d'en saisir la nature et son élément principal et objectif. 2. L'usage presque exclusif du singulier : l'importance de ce fait linguistique pour la théologie. 3. La révélation du mystère dont Paul nous donne la théologie. 4. Le mystère et l'affectivité. 5. La place qu'occupent deux aspects du mystère : la puissance et l'amour (ou la grâce). 6. Le reflet de ce double point de vue dans le langage annonciateur du mystère. 7. Le mystère dans ceux à qui il est destiné (les fidèles). Les degrés de sa connaissance. Ses répercussions sur le cœur et la volonté. 8. Le mystère et la gnose dans S. Paul. 9. Le mystère et les sacrements (et le culte en général).

1. Une constatation fondamentale nous avertit qu'il n'y a pas d'équation entre la signification du mot et l'ensemble du contenu relatif à la chose désignée. Toutefois la signification propre du terme *mystère* doit, de toute évidence, inclure un aspect essentiel de l'objet; celui-là même que l'écrivain, c.-à-d. S. Paul, considère comme important. Dans notre cas *le premier trait essentiel du mystère* est son objet considéré comme une plénitude de sagesse. C'est pourquoi J. Weiss avait raison d'écrire que le premier texte à *mystère* nous montrait un S. Paul approfondissant la nature de la sagesse divine (*Das Urchristentum*, Goettingue, 1917, p. 390). Ce premier caractère fondamental du mystère, admis comme un fait objectif, en explique les trois phases : il est d'abord caché dans les plans éternels de Dieu; — il est révélé à des organes déterminés; — puis il est annoncé et communiqué à tous sans aucune exception, bien que des dispositions spirituelles précises conditionnent l'accès à sa connaissance réellement profonde (c'est d'ailleurs le thème qui revient sans cesse dans le premier texte à mystère cité plus haut).

2. Le mystère du Christ est exprimé par le terme employé au singulier, et Paul ne connaît qu'une seule exception à cette règle (I Cor., IV, 1). D'après le concile de Trente, le pluriel *mysteria* suggérerait les sacrements confiés à la garde des apôtres; d'autre part, les idées exprimées dans ce passage sont si intimement liées au langage du mystère de II, 7 que l'objet *principal* doit être supposé identique dans les deux textes. L'usage presque exclusif du singulier revêt de l'importance, si l'on considère la structure de l'objet du mystère. Bien qu'il présuppose que le salut n'est réalisé et appliqué que peu à peu et pas à pas, nous y voyons une unité réelle qui est le fruit d'un plan unique et coordinateur. L'épître aux Éphésiens (I, 10; III, 11) insiste sur l'unité du plan divin organisant dans le temps la révélation du mystère. Dans les premiers chapitres de cette même épître exposant l'accroissement du contenu du mystère, Paul nous fait admirer l'un après l'autre les biens principaux que le mystère nous communique. Cf. I, 11-17 (les biens de l'espérance); II, 5 (les biens présents impliquant l'obligation de démontrer sa propre valeur par des bonnes œuvres); III, 6 (l'admission des païens dans la famille-société des sauvés).

3. La structure objective du mystère nous apparaît dans la manière didactique, peut-on dire, par laquelle S. Paul explique à ses lecteurs la révélation dont il est le bénéficiaire : pour exposer les divers contenus du mystère, il se sert des *catégories de la raison*. C'est le début de l'épître aux Éphésiens qui en est l'exemple le plus typique. On y voit : Dieu (plus précisément sa volonté) comme origine dernière du mystère; — le Christ, lieu quasi physique, où le nouvel être des rachetés est toujours actif; — et son activité de médiateur (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, I, 5; διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, I, 7). On ne perd pas un seul instant de vue le but à atteindre. Les élus doivent être sans défaut en présence de Dieu (I, 4) et, finalement, devenir la « louange de la gloire [de la grâce] de Dieu » (I, 14). Toutes ces considérations ont leur fondement dans la connaissance (σύνεσις) de Paul (III, 4) et elles s'adressent à la *gnosis* des lecteurs.

4. Dans la description du mystère et de son contenu, Paul insiste manifestement sur les aspects qui en soulignent la haute valeur religieuse et qui captivent le cœur et la volonté. L'affectivité n'est pas produite

d'abord par des effets rhétoriques, en fait plutôt rares; c'est la solennité du contenu qui suscite l'émotion.

5. Cette constatation se fonde sur cet autre fait que le mystère ne contient pas seulement des manifestations de la sagesse divine, mais qu'on y voit surtout à l'œuvre la puissance de Dieu, ainsi que son amour et sa grâce (χάρις). Le texte de I Cor., II magnifie la puissance qui anéantit la domination des archontes terrestres (II, 6). Celui d'Eph. exalte la grâce (cf. II, 5) et la puissance (d'une façon plus générale : la volonté qui inclut la puissance) (cf. I, 11); en III, 7, Paul est devenu messager du mystère par un effet de la puissance divine et le ℣. 16 affirme que l'Esprit arme de puissance l'homme intérieur. La doxologie de l'épître aux Romains rappelle tout d'abord que la puissance divine doit intervenir, afin que les fidèles aient la possibilité de comprendre (XVI, 25).

6. Œuvre de la puissance divine, le mystère est marqué du signe de la liberté de Dieu intervenant dans le cours de l'histoire. Cette liberté éclate tout spécialement dans le choix du moment historique qui a vu la réalisation du mystère. Nous sommes donc en présence d'un fait réellement historique, et cette donnée s'exprime dans les verbes κηρύττειν, « proclamer » (I Cor. fréquemment), καὶ ἀγγέλλειν, « annoncer » (I Cor., II, 1), γνωρίζειν, « manifester » (ce mot se rencontre cinq fois en relation avec le mot mystère dans Eph., I, 9; III, 3, 5, 10; VI, 19; cf. l'emploi du verbe pour désigner la communication de nouvelles personnelles, VI, 21, et Col., IV, 7, 9), εὐαγγελίζεσθαι, « apporter une bonne nouvelle » (Eph., III, 8; cf. μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου de VI, 19). Un mot entre les autres revêt une signification presque technique pour rendre les péripéties de l'annonce, c'est φανεροῦν (cf. par ex. I Tim., III, 16). Tous ces termes expriment la transmission de *faits historiques*.

7. Aux activités du messager annonçant le mystère doivent correspondre la foi (πίστις) et la connaissance (γνῶσις) *de ceux à qui le mystère est destiné* (ou de ceux qui le reçoivent). Comme nous l'avons dit plus haut (§ 2), la réception se fait par degrés. Ainsi nous devinons à nouveau la richesse objective du mystère, car il faut atteindre une certaine maturité religieuse et morale pour accéder aux degrés supérieurs du mystère et pour les posséder pleinement par la connaissance et par l'amour. Il est naturellement d'une grande portée de noter que la gnose du mystère est de nature intellectuelle; ce dernier point est clairement mis en lumière par l'emploi de εἰδέναι (comparer Eph., II, 8 et II, 12; cf. la juxtaposition de ἐπίγνωσις et de εἰδέναι, Eph., I, 17 sq.). Cette connaissance atteint un objet comportant principalement les intentions divines dans le salut; c'est pourquoi les conjonctions finales reviennent fréquemment, surtout ἵνα appelée la conjonction théologique. Plus tard, dans les épîtres pastorales, on note en S. Paul la tendance à éviter le mot *gnosis* pour désigner la connaissance chrétienne, tandis que les discussions théologiques autour de l'hérésie colossienne ignorent cette restriction.

8. Puisque le mystère *contient ces valeurs, l'homme qui le reçoit doit y correspondre par des attitudes spirituelles.* Un modèle de cette attitude nous est donné par Paul lui-même, quand il décrit le mystère. Il ne se lasse pas d'admirer, de rendre grâces et d'aimer; et il invite sans cesse ses lecteurs à l'imiter. Il ne veut pas un amour qui s'épuise en paroles, mais un amour qui se traduise par des actes; c'est pourquoi la lettre par excellence sur le mystère, l'épître aux Éphésiens, s'achève sans heurts en une brève éthique chrétienne.

9. Nous atteignons ainsi le problème du mystère et du culte. L'action de grâces et l'amour, comme aussi la foi qui est leur fondement, sont des actes qui peuvent s'appeler, du moins *modo eminentiore*, des *actes cultuels*. Leur fin ultime est la louange de la gloire (δόξα), de la grâce (χάρις) (Eph., I, 12, 14). Quand, dans l'épître aux Éphésiens, Paul décompose longuement le contenu du mystère divin du salut, l'aspect cultuel est si peu accentué que nous n'avons pas l'impression qu'il pense aux antiques cultes à mystères. Sans parler du texte problématique de I Cor., IV, 1, le mot n'est objectivement et explicitement mis en rapport qu'avec un seul sacrement, le mariage, dans Eph., V, 32. Mais la signification du mot ne vise pas le sacrement en tant que sacrement; il s'agit du symbolisme annoncé par cette institution naturelle, quand la parole de Yahvé posa les fondements du mariage (Gen., II, 24).

On trouvera un exposé plus détaillé de ces neuf points dans notre article *Zur Phänomenologie des paulinischen Mysterion*, dans *Biblica*, XXXVII, 1956, p. 135-161.

II. LES GRANDS TEXTES CHRISTOLOGIQUES ET SOTÉRIOLOGIQUES. — Ces textes ont alimenté les grandes controverses des dernières décades au sujet de l'arrière-plan historique des idées et de la langue du mystère du Christ de S. Paul, mais ils n'ont pas tous la même importance. La première place revient aux textes des épîtres aux Corinthiens, aux Éphésiens et aux Colossiens; les problèmes soulevés par la lettre aux Colossiens sont perceptibles aussi dans celle aux Éphésiens. Dès lors notre division se justifie pleinement.

1° *I Cor., II, 7 : le texte et son cadre.* — C'est la première fois que le mot *mystèrion* apparaît dans la vaste synthèse dont les différentes expressions constituent ce que l'on a coutume d'appeler les textes pauliniens relatifs au mystère du Christ.

1. *Le texte.* — En II, 7, le mot n'est introduit que comme une nuance du concept « sagesse de Dieu ». A bon droit cependant F. Prat classe ce passage parmi les textes « importants » sur le mystère. Le contexte souligne que la loi nouvelle du mystère exige *de la part de ceux qui la reçoivent* un *niveau* spirituel tout *spécial*. Aussi les considérations de S. Paul sur le langage de la croix (I, 11; II, 5) constituent-elles une introduction indispensable au texte.

Les premiers chapitres de I Cor. traitent de la vraie manière d'annoncer la parole. De I, 17 à II, 5, Paul décrit la première prédication qui convient aux auditeurs; son contenu ne doit pas déborder le thème de la croix. Paul l'appelle brièvement « le langage de la croix » (I, 18). Il y a cependant une seconde manière qu'il met en opposition (II, 6) avec la première. Il en parle jusqu'à ce qu'il revienne à l'application des principes fondamentaux aux conditions historiques, selon la méthode employée deux fois dans le discours sur la croix (I, 20, 26), là où il veut prouver que les Corinthiens n'ont pas atteint la maturité qui les rendrait aptes à comprendre le second mode de prédication, cela jusqu'à III, 2.

L'annonce du nouveau thème, II, 6, indique aussitôt la division du nouvel exposé que Paul commence par ces mots : « Et pourtant c'est bien de la *sagesse* que nous parlons parmi les parfaits »; la suite montre qu'il veut réellement, en premier lieu, parler de la *sagesse*, négativement d'abord (II, 6), puis d'une façon positive (II, 7-9). Il est ensuite question de lui-même et des *apôtres en tant que dispensateurs;* il indique d'abord de quelle manière ils sont entrés en possession de cette sagesse (II, 10-12) et comment ensuite ils doivent la communiquer aux autres (II, 13). La troisième partie à laquelle II, 6 faisait déjà allusion est ainsi amorcée : ce sont les dispositions nécessaires à celui qui reçoit « le mystérieux langage de la sagesse ».

Il faut remarquer que l'indication générale du thème et de ses subdivisions ne contient pas le mot *mystèrion*. Il n'apparaît qu'au ℣. 7, comme *qualifi-*

catif complémentaire de l'objet déjà nettement exprimé par « sagesse » dans le ℣. 6. Paul aurait pu, sans aucun doute, choisir le mot *mystèria* et l'appliquer immédiatement à l'objet lui-même de la nouvelle prédication (cf. la variante très douteuse de II, 1, μυστήριον, à propos du langage de la croix). Paul a préféré répéter le mot « sagesse » qu'il se contente de préciser en ajoutant ἐν μυστηρίῳ; ce sont les circonstances et les besoins de la polémique qui lui font mettre l'accent sur la « sagesse » (nous y reviendrons d'ailleurs brièvement).

2. *La formule* ἐν μυστηρίῳ *est l'équivalent de l'adjectif « mystérieux ».* — Le complément ἐν μυστηρίῳ détermine le substantif « sagesse » et non pas le verbe « nous parlons »; en effet, Paul annonce au ℣. 6 le second point de sa prédication. Mais, de fait, il ne le prêchera qu'au ℣. 13. La préposition « ἐν » jointe au substantif doit se traduire par un adjectif : « mystérieux » ou « caché ». Les Sémites placent volontiers en premier lieu l'idée qu'ils veulent souligner; c'est ici le complément qui exprime le progrès de la pensée et appuie sur le *mystèrion*. De plus, Paul s'adresse à des auditeurs quelque peu familiarisés avec les textes à mystères de la fin de l'A. T. et du judaïsme; ses affirmations ne les surprendront pas, s'il dit que la sagesse de Dieu, qui maintenant réalise le plan divin du salut, est d'un genre mystérieux. L'association des termes « sagesse » et « mystère » se retrouve dans ces textes anciens; bien plus, comme on l'a déjà démontré, *mystèrion* sous-entend l'accent que notre traduction du complément laisse deviner.

Pour bien mesurer le *contenu de la signification de mystèrion* dans I Cor., II, 7, on pourrait se contenter d'admettre que l'Apôtre adopte l'usage fixé par la tradition de l'A. T. et des Juifs; et nous savons qu'aucune allusion à un élément cultuel et liturgique n'y est perceptible dans le *mystèrion*. On ne peut même pas y soupçonner une antithèse voulue aux cultes à mystères des païens.

L'ensemble du texte, la corrélation des idées et des mots (sagesse, révélation, mystère) attestent que S. Paul rattache ses énoncés sur le mystère avant tout au livre de Daniel; nous pouvons dès lors affirmer que *mystèrion* veut dire « secret » et l'expression ἐν μυστηρίῳ signifie « mystérieux ». C'est un *premier argument.*

Comme nous avons déjà exposé ci-dessus les arguments tirés des Septante et du judaïsme, il est inutile d'y revenir. Signalons toutefois l'étude de L. Cerfaux patronée par D. Deden (*Le mystère paulinien*, dans *Eph. theol. Lov.*, XIII, 1936, p. 405-442). Fort de cette étude, J. Dupont (*Gnosis*, Paris, 1949) s'est dispensé d'un nouvel examen de la question du point de vue de la gnose.

Ce texte à *mystère* contient d'autres mots importants caractéristiques de I Cor., II; ce sont les deux verbes ἀποκαλύπτω (le substantif ἀποκάλυψις est absent de I Cor.) et ἀποκρύπτω. Ils n'ont par eux-mêmes aucune signification religieuse spéciale; pour le second mot, on en trouvera les preuves dans l'art. d'Oepke (dans *Theol. Wörterbuch*, de Kittel, III, et les références p. 959-962, surtout 960, 33 sq.). Toutefois, ces mots font réellement partie du vocabulaire vétéro-testamentaire connexe à *mystèrion*, c.-à-d. du vocabulaire de la *révélation*, particulièrement de la révélation messianique et eschatologique. C'est pourquoi les historiens des religions, quand ils soutiennent la dépendance de S. Paul vis-à-vis des cultes à mystères, n'argumentent pas en s'appuyant sur le vocabulaire strictement « mystériel », mais sur la doctrine et la terminologie pneumatologiques de I Cor., II, 11, qui leur semblent décisives (cf. la recension du livre de J. Dupont, *Gnosis*, par R. Bultmann, dans *Journal of Hell. Stud.*, 1951).

Un deuxième argument vient de l'explication même de S. Paul. Si nous insérons le texte de II Cor., II dans la ligne des textes semblables, puis dans les écrits vétéro-testamentaires et juifs, ce n'est pas un chemin détourné pour fixer la signification de ce mot. Les mots employés dans notre texte sont ceux-là mêmes auxquels Paul était accoutumé par tout son passé et qui lui étaient comme imposés inévitablement par le sujet lui-même. Ceux qui ont omis cette considération ont commis une faute capitale contre l'exégèse tout d'abord, puis contre la sémantique, que ce soient Reitzenstein, O. Casel ou tous ceux qui s'efforcent d'expliquer la présence de ce mot dans I Cor., II, 7 par l'influence du milieu païen.

Heureusement S. Paul nous fait une description détaillée de la « sagesse en mystère ». Ainsi le sens de la phrase : « sagesse de Dieu en mystère » devient tout à fait clair. La méthode adoptée par Paul consiste à décrire les trois phases du mystère, phases qui à leur manière soulignent l'aspect secret attribué à la sagesse :

a) A cause de son obscurité, la sagesse a besoin d'une révélation.

b) Cette révélation est communiquée à des organes déterminés, les apôtres surtout.

c) Elle exige de la part de ceux qui la reçoivent une préparation particulière.

La description de la première phase du mystère, c.-à-d. de « la sagesse divine pleine de mystère » (ou du plan divin), se réfère directement au sens du terme dans S. Paul. Mais la seconde et la troisième phase ont de l'importance aux yeux de l'Apôtre; elles éclairent le contenu de la signification du *mystèrion*, car elles délimitent plus nettement l'ensemble des idées.

Il est nécessaire d'examiner de plus près ces données. D'emblée on se rend compte que, pour bien fixer la signification du mot, il est avantageux d'insister sur les caractéristiques de *l'objet* qu'il désigne.

3. *Examen des trois groupes d'assertions et des trois phases du mystère.* — Jusqu'au ℣. 9, Paul parle de l'*objet* de son discours sur le mystère (c'est *son propre* discours d'après le ℣. 6, σοφίαν δὲ λαλοῦμεν). Le mystère était caché en Dieu, en qui il existait avant qu'il lui plût de le révéler par le *Pneuma*. La *sophia* divine contient donc en elle-même les biens que Dieu prépare pour les rachetés. Rien n'est souligné avec autant de vigueur que le *caractère totalement surnaturel* de ces biens. On le remarque à des signes positifs, comme par ex. l'emploi du mot *doxa*, qui évoque des biens de caractère divin, et à de nombreuses expressions négatives. Pour préciser le sens du *mystèrion*, toutes ces expressions, à commencer par le participe ἀπεκεκρυμμένην sur l'aveuglement « des princes de ce monde », jusqu'à la mosaïque de textes vétéro-testamentaires du ℣. 9, proclament *que toutes les facultés de connaissance sont dépassées*. En effet, l'œil, l'oreille et le cœur désignent dans le contexte une sorte de puissance spirituelle; il est vrai que le langage biblique ne distingue pas nettement les facultés volitives des facultés émotives de l'être humain; le « cœur » est une expression biblique qui fait toujours penser à ces dernières.

Pour décrire la *seconde* phase de la mystérieuse sagesse divine, Paul introduit un concept directeur, le *Pneuma*. Le μυστήριον est maintenant remis aux dispensateurs approuvés par la révélation; ce sont les apôtres (et les prophètes au sens de Eph., III, 5). Dans la *troisième* phase, il est question des exigences que les dispensateurs, chargés de proclamer cette sagesse, doivent imposer à leurs auditeurs. Dès la description de la première phase du mystère, Paul s'exprime en fonction de la situation concrète où il se trouve : « les princes de ce monde » ne sont pas appelés à s'approcher de la sagesse divine (II, 6 *b*). Ces « archontes » représentent, selon S. Paul, les possesseurs de la sagesse du monde, et des circonstances que suppose I Cor., I, 17, on peut déduire que les Corinthiens les admiraient. La même pointe de polémique se retrouve dans les

développements des deux phases suivantes, mais surtout dans la troisième.

Ce n'est pas à ces princes, mais à ses apôtres que Dieu a révélé « la mystérieuse sagesse divine »; eux seuls ont reçu le *Pneuma* (II, 12; ἐλάβομεν est le *terminus technicus* pour désigner la réception du don de l'Esprit). C'est le complément positif de l'assertion négative où la sagesse purement humaine est rejetée comme le disait déjà I, 20.

4. *L'arrière-plan historique qui contribue à établir le sens du mystèrion.* — Si le mot *mystèrion* apporte en notre passage sa note particulière dans l'antithèse que Paul développe depuis I, 17, il est indispensable d'étudier de plus près le discours sur la croix de I, 18 sq. D'après l'Apôtre, deux groupes de personnes ne peuvent recevoir la parole divine (qui sera décrite d'une manière plus profonde grâce au discours sur les mystères, II, 6 sq.).

L'opposition déclarée et inintelligente de ceux qui refusent le message de Paul est indiquée d'une manière très générale (I, 18-21) : ce sont toutes les sagesses du monde que leur puissance soulève contre Dieu. Ces hommes sages sont des Juifs et des païens, mais aucune distinction ne les sépare, de telle sorte que, de ce point de vue, on ne peut faire porter l'accent sur les païens et les prêtres (ou adeptes) des mystères. Les prêtres païens formaient un groupe à part d'une nature telle que Paul ne pouvait pas, sans violence, les unir aux rabbins juifs. Le signe distinctif du groupe païen est son estime pour la σοφία λόγου, c.-à-d. les raffinements de la rhétorique qu'il cultive dans sa manière d'enseigner la sagesse. C'est pourquoi A.-J. Festugière a proposé d'identifier ces païens hostiles aux remuants précurseurs de la *seconde période sophistique* (cf. J. Huby, dans son commentaire de I Cor., coll. *Verbum salutis*). (On a essayé de circonscrire le concept λόγος pris dans cette composition en le rendant par « exposé philosophique » [proposition faite par Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, Paris, 1950], sans succès d'ailleurs, car la méthode didactique des rabbins est inclue dans le mot.)

On comprendra aisément que le Christ qui est, dès le début de la prédication apostolique, l'objet central du mystère chrétien s'oppose *objectivement* à toutes les puissances religieuses païennes et aux cultes à mystères. Il est fort possible qu'en lisant le mot *mystèria* dans les exposés de Paul, les fidèles de Corinthe aient parfois, de leur côté, pensé à de tels cultes secrets. Mais il est totalement invraisemblable que cette pensée ait été au premier plan des préoccupations de *Paul*, ni qu'elle *l'ait induit* à employer ce mot *mystèrion;* les antécédents vétéro-testamentaires de la langue propre du contexte et surtout l'intention qui se manifeste dans tout le passage excluent cette interprétation.

A cause de l'importance de cette question des antécédents historiques pour tous les textes à mystères de S. Paul, il est bon d'élargir ici le champ de recherche. On a coutume de prendre une attitude de commisération à l'égard des exégètes qui montrent quelque réserve à admettre la vraisemblance psychologique d'un Paul très préoccupé des mystères et parlant en ce sens de *mystèrion* ou de *teleios*. Nous répondrons brièvement. Trois motifs peuvent être invoqués en faveur d'une attention spéciale de S. Paul aux cultes à mystères des païens qu'il combattrait : les mystères d'Éphèse l'auraient grandement impressionné; — les mystères d'Éleusis, voisine de Corinthe, auraient attiré son attention; — il connaissait l'importance des mystères dans la ville de Corinthe. Qu'en penser?

a) En traitant des mystères de Dionysos à l'époque hellénistique, nous avons constaté que l'Asie Mineure et Éphèse (une lettre canonique est d'ailleurs adressée aux Éphésiens) connaissaient et pratiquaient les mystères. Mais nous avons ajouté une précision : dans les régions du Proche-Orient, où Paul écrivit sa première lettre aux Corinthiens, les « associations à mystères » tendaient plutôt à promouvoir des réunions qu'un culte. Que ces communautés aient porté le nom de Dionysos ou celui d'autres divinités à mystères, on ne voit pas très clairement comment elles témoignent de l'importance du mystère dans le champ du travail missionnaire de S. Paul. Le culte de l'Artémis des Éphésiens ne devait pas sa physionomie à l'empreinte des cultes à mystères. Par ailleurs, les conditions propres à l'Asie Mineure étaient, semble-t-il, limitées à cette région; il ne semble pas vraisemblable que, se laissant ainsi influencer, Paul se soit égaré loin de son but qui était de résoudre les problèmes fort concrets que lui posaient les difficultés d'une Église locale dans la Grèce antique.

b) S. Paul n'a guère pu être enclin à rattacher à Éleusis son activité missionnaire, puisque Athènes ne lui avait assuré que des succès plutôt maigres. Nous disions également plus haut que des savants compétents restreignaient l'importance religieuse d'Éleusis à cette époque. Il est très difficile de dire si la vie religieuse des Corinthiens païens subissait alors l'influence de l'un ou l'autre des cultes à mystères. Corinthe célébrait le *navigium Isidis*, mais ce fait ne nous dit rien sur l'importance en ce lieu des mystères d'Isis et d'Osiris. Dans son traité *De Iside et Osiride*, Plutarque développe, il est vrai, des idées théosophiques, mais on ne peut en conclure que ces idées rayonnaient dans les milieux intellectuels de la Béotie et atteignaient même la ville de Corinthe. Toutefois, il ne faut pas non plus prétendre que le paganisme était d'une absolue pauvreté, uniquement pour étayer la thèse qui rejette toute influence des mystères païens sur l'Apôtre, que les mystères pouvaient intéresser à cause de l'Église de Corinthe dont il était responsable. Par ailleurs, un cas typique mais rare nous est offert, où Paul lui-même va nous renseigner. Il s'agit de la description qu'il nous fait de Corinthe lors de son arrivée, dans le discours sur la croix (I, 17-II, 5) qui précède immédiatement le texte à mystères de la Ire épître. Nous l'avons déjà utilisé pour découvrir la signification du mot. Paul certifie que sa préoccupation essentielle de la croix venait de sa volonté de suivre le plus strictement possible l'intention divine dans le plan du salut. Sa méthode même dans l'annonce des plans divins devait en dépendre. Dieu suivait ses propres voies sans se soucier des hommes pour retirer à la créature toute possibilité de *se glorifier* (καυχᾶσθαι, cf. I Cor., I, 31 [= Jer., IX, 23]; comp. Rom., III, 27). Dans ses considérations sur la croix et sur les mystères, Paul souligne l'indépendance totale du plan divin de salut à l'égard des puissances du monde; il n'est pas sans importance que les mystères païens ne soient pas nommés. Nous fondant sur cette omission, nous pouvons supposer que Paul n'attribuait pas aux mystères une si grande importance dans la vie religieuse des païens. Ce fait est corroboré par d'autres signes qui nous permettent d'imaginer le jugement de l'Apôtre sur le paganisme ambiant. Toutefois, pour avoir une vue plus complète de l'attitude de Paul à l'égard des mystères, il est nécessaire de prendre en considération le contenu de son message sur le mystère du Christ; nous y reviendrons à l'occasion de l'épître aux Éphésiens.

5. *Les spirituels et les non-spirituels (pneumatiques). Rapports entre ces expressions et les grades des cultes à mystères.* — Le *Pneuma* est en quelque sorte l'axe des remarques de S. Paul sur l'accès à la seconde et à la troisième phase du mystère. Dans notre texte comme en II Cor. (et dans tous les textes à mystères), ces

phases sont nettement distinctes les unes des autres. Les messagers de Dieu transmettent le *mystère* à l'humanité; ils reçoivent de l'Esprit la révélation indispensable, mais les fidèles, ceux à qui la révélation est adressée, sont « spiritualisés » par lui, de sorte qu'ils saisissent le « contenu spirituel » du *mystère;* ainsi le messager apostolique « parle à des spirituels de choses spirituelles » (I Cor., II, 13 *b*).

Le fragment II, 7-III, 2 soulève une foule de questions exégétiques particulières que notre article n'a pas à élucider en détail. Qu'il suffise de nous arrêter aux points importants permettant de définir le *mystèrion* et son *objet*. Strictement parlant, nous n'avons pas à décider si Paul parle de l'Esprit comme d'une personne distincte de Dieu, lorsqu'il oppose (II, 11) à l'esprit de l'homme (lequel est sa propre conscience et peut seul apprécier ce qui se passe en soi) l'Esprit de Dieu qui seul aussi connaît les pensées secrètes de Dieu.

C'est une faveur inouïe, la grâce essentielle de la rédemption, que la possession spirituelle du *Pneuma* par les rachetés. Il ne s'agit pas d'une *fruitio imperfecta* seulement, mais d'une possession qui appuie les efforts de la créature vers sa propre perfection, voulue par la grâce de son christianisme. Le don de l'Esprit divin et son activité font ainsi irruption dans le domaine de la psychologie humaine. C'est faire preuve d'une méconnaissance inquiétante de la révélation paulinienne et néo-testamentaire que de prétendre que cette psychologie est de l'ordre des aspirations primitives et populaires de l'Antiquité; affirmer cela, c'est ignorer la profondeur incommensurable et les fondements extraordinaires de la réalité spirituelle chrétienne. S. Paul, il est vrai, exige toujours la coopération de la grâce donnant le *Pneuma*, et cela pour que l'acte de foi soit possible. Mais à Corinthe la situation paraît alarmante, aussi Paul rappelle-t-il dans I Cor., II que le néophyte qui veut *pénétrer dans la connaissance* des faits salutaires chrétiens, c.-à-d. parvenir à la *gnosis*, « à la science des mystères divins », doit apporter une âme imprégnée et transformée par le *Pneuma*. Il atteint ainsi un degré de maturité que les ℣. III, 2 sq. décrivent comme une attitude morale, un esprit de communauté. La seconde phase exige donc, d'après S. Paul, une *maturité générale éthique et religieuse*. On n'y arrive, insiste l'Apôtre, qu'en collaborant au travail qu'opère le *Pneuma* dans l'âme de chacun; en d'autres termes, rien ne dispense de l'activité personnelle sérieuse. Cette tâche ne se réalise pas en un seul jour. Dès lors, les initiations qui, par un acte nécessairement unique, communiquent un mode d'être supérieur, sont manifestement des déviations.

Un second mot important, τέλειος, s'impose à notre étude; dès II, 6, Paul l'applique au degré supérieur. Pour en découvrir le sens précis, deux voies nous sont ouvertes comme pour *mystèrion :* présupposer un usage linguistique dont Paul est tributaire; examiner le texte lui-même qui, dans ce cas, est plus riche que pour *mystèrion*.

a) Paul nous donne le contenu positif du concept τέλειος en décrivant l'homme spirituel (cf. *supra*).

b) L'examen du texte est des plus riches, car il oppose τέλειος à νήπιος. Ces deux termes ainsi associés sont des expressions de la langue vivante de tous les jours. Tandis que la détermination de la phase par πνευματικός est d'*inspiration chrétienne*, l'association τέλειος-νήπιος n'est pas si délimitée. Les phases de l'évolution spirituelle et corporelle sont des constatations si communes que chaque peuple les a fixées dans sa langue. Les degrés de l'évolution corporelle sont facilement appliqués au domaine intellectuel. Le mot τέλειος, *perfectus*, « parfait », offre divers aspects : on peut y voir l'idée d'un but à atteindre (τέλος), ou celle d'une somme de travail à réaliser (*perficere*), ou encore celle d'une plénitude à parfaire. Chez les Grecs, dont la culture s'est exprimée sous les formes les plus diverses, on rencontre un usage très fréquent de τέλειος dans la philosophie et dans la rhétorique. Ainsi chez les philosophes, on peut dire qu'à partir de Démocrite l'emploi du mot est très bien attesté; Platon et Aristote l'expliquent par son étymologie ou par l'idée d'un développement, mais sans jamais avoir recours au culte. N'est-il donc pas surprenant que des philologues et des théologiens de renom associent τέλειος à τελετή et aux initiations mystérieuses? Paul a connu la signification ordinaire du mot. Il entend par une explication et une antithèse exprimer l'idée très générale de plénitude, du but à poursuivre, de la maturité à rechercher. Puisque ce mot peut s'appliquer à tous les domaines de la vie susceptibles de divers *degrés* de perfection, le sens que lui donne l'Apôtre n'est-il pas dès lors pleinement justifié et d'une manière plus que satisfaisante? Le chrétien « parfait » de I Cor., II, 6 évoquait dans l'âme des Grecs contemporains (qui ignoraient les données des LXX concernant τέλειος dans le cadre du mot hébreu תָּם : parfait) l'image du « parfait philosophe » ou d' « un rhéteur accompli », mais jamais celle d'un initié aux rites des mystères.

Malgré ses nombreuses erreurs sur l'idée du *Pneuma* dans la I Cor., II, W. Bousset s'est bien rendu compte que la division paulinienne en chrétiens *spirituels* et en chrétiens *psychiques* de I Cor., II, 13-III, 2 est essentiellement distincte de l'opposition fondamentale entre les initiés et les non-initiés répandue dans les cultes à mystères (voir ci-dessous). Pour un païen, le non-initié est *en dehors des mystères*, tandis que les psychiques de I Cor., II jouissent de *tous les droits* des chrétiens, mais ils n'ont pas atteint la maturité exigée par leur état. C'est pourquoi Paul parle de deux manières de comprendre la foi chrétienne (et d'être chrétien), l'une supérieure et l'autre inférieure. On ne peut pas établir de parallèle entre ces catégories et celles d'initiés et de non-initiés dans les cultes à mystères. Les philosophes comme Pythagore et Platon avaient introduit des degrés dans leur enseignement et, à cette fin, avaient utilisé métaphoriquement la distinction fondamentale des cultes à mystères entre « initiés » et « non-initiés ». Or, les débutants étaient déjà reconnus comme d'authentiques disciples par ces deux philosophes; nous avons donc une réelle analogie avec le fait chrétien. Celui qui a simplement reçu la foi, c.-à-d. qui s'est donné à Dieu et qui a été sanctifié par le baptême, peut déjà s'appeler dans un certain sens un chrétien achevé, puisque tous les biens appartenant à l'essence du christianisme lui sont acquis. Parmi les philosophes, Pythagore seul a glissé dans l'ésotérisme. A l'époque de S. Paul, presque toutes les écoles philosophiques avaient adopté ces deux étapes, désignées par les mots hérités des mystères (du moins, on les y rencontre occasionnellement). Mais la force des expressions s'était dissipée et, à l'exception de Pythagore, il n'est plus question d'ésotérisme au sens propre. L'hermétisme le reprendra dans une certaine mesure. Les degrés de l'hermétisme sont rarement attestés du temps de S. Paul; ils étaient utilisés couramment dans les cercles théosophiques et philosophiques, mais ils différaient essentiellement de ceux que décrit S. Paul dans I Cor. où, par ailleurs, cette distinction tend à s'effacer. En effet, tous les chrétiens peuvent et doivent devenir des hommes spirituels (pneumatiques).

Chez les païens, au contraire, ces milieux d'initiés sont aristocratiques et détestent le *profanum vulgus*.

Schneider (« *Mysterion* » *im N. T.*, dans *Theol. Stud. und Krit.*, 1932, [p. 255-278], 257) avait déjà remarqué cette différence caractéristique pour le livre de la Sagesse : « Les secrets de la sagesse ne doivent pas être communiqués au cercle restreint et exclusif des mystes initiés; les mystères doivent bien plutôt être mis dans la pleine lumière des vérités qu'on peut connaître. » Il affirme toutefois, sans motif, que Daniel appelle les songes des *mystèria* sous l'influence hellénistique.

6. *A propos des hypothèses qui admettent l'influence des cultes à mystères : le mystèrion et le vocabulaire correspondant en I Cor., II.* — Il était important de rassembler l'essentiel de ce qui permet de déterminer le contexte philologique et intellectuel du passage dogmatique où le mot *mystèrion* se rencontre pour la première fois. La signification d'un mot implique, en effet, le contenu intellectuel voulu par celui qui s'exprime dans un ensemble d'assertions déterminées. S'il est prouvé que celui qui parle, Paul dans notre cas, suit une ligne tracée par les considérations élaborées déjà dans l'A. T., on est en droit de conclure qu'il faut partir de là pour fixer la signification fondamentale de ce terme important.

Ce contexte historique et idéologique dûment établi, toute hypothèse qui l'ignore sciemment doit être écartée. Si, en plus de la signification « secret » (= « caché ») de *mystèrion* (qui caractérise la sagesse de Dieu) dans I Cor., II, 7, on prétend y découvrir un aspect cultuel, ne serait-ce qu'au sens métaphorique du mot et en l'interprétant comme « initiation parfaite » à une gnose ou une vision mystique, on peut affirmer que ce contenu intellectuel du mot est une majoration indue. O. Casel l'a proposé, récemment encore, et il conclut logiquement que pour soutenir cette majoration du sens de *mystèrion* en I Cor., II, 7, il faut admettre que Paul considérait le discours sur la croix de I, 17 sq. comme l'initiation proprement dite et que la communication du mystère en II, 7 désignait un degré plus élevé de l'initiation.

L'importance du débat nous contraint d'ajouter quelques mots sur l'œuvre posthume de O. Casel, *Zur Kultsprache des Heiligen Paulus* (dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, I, 1950, p. 1-64). Après une longue introduction, l'illustre savant veut prouver que S. Paul a réellement utilisé la langue des mystères (68 sq.). Il est heureux que Casel ait finalement entrepris de démontrer exégétiquement ses fréquentes affirmations, à savoir que, dans ses épîtres, Paul a emprunté sa terminologie aux *cultes à mystères hellénistiques* (d'après O. Casel la langue des mystères est ici inséparable du culte). Plusieurs auteurs, en général favorables aux vues de Casel, ont en effet énergiquement rejeté la prétendue influence des cultes à mystères sur la terminologie paulinienne des mystères, ainsi H. Schillebeeckx (*De sakramentele Heilseconomie*, Antwerpen, 1952, chapitre d'introduction), et J. C. M. Fruytier (*Het woord Mysterion in de Catechesen van Cyrillus van Jer.*, Nijmegen, 1950). Ce n'en est pas moins une opinion à laquelle O. Casel attachait une très grande importance et son confrère dom Botte, en parlant de cette œuvre posthume, affirme que son auteur y avait mis le « meilleur de lui-même ». Une attitude de déférence s'impose à l'égard du disparu et de son dernier ouvrage qui fut le « chant du cygne » d'un illustre chercheur. Toutefois, la question est trop lourde de conséquences pour que nous ne la soumettions pas à un examen minutieux. Nous verrons alors si les arguments philologiques et exégétiques confirment réellement la position de Casel, selon qui Paul aurait emprunté des éléments essentiels aux cultes à mystères hellénistiques pour les mettre au service du dogme central de la prédication du Christ. Tout d'abord, les remarques du savant concernant l'arrière-plan de la première épître aux Corinthiens sont-elles exactes? Vu l'état de choses présupposé par I Cor., quelle était l'intention de S. Paul en se servant du mot *mystèrion*? Casel suppose que l'Apôtre, blâmant la *gnosis*, attaquait surtout la prédilection des Corinthiens pour la « gnose des *mystères* ». D'après lui, dans le contexte de I Cor., II, 7-16, le vocabulaire de gnose s'emploie au sens technique, faisant penser à « la mystique et à la mystériologie »; ce que suggère le mot « gnose » implique donc le sens technique de *mystèrion*.

A la lumière du sens qu'il donne au *vocabulaire*, le savant examine le texte où se lit également (I Cor., II, 7) la brève formule *in mysterio* et il décrit ainsi l'intention de l'Apôtre dans les deux premiers chapitres de la Ire aux Corinthiens : « Paul dit aux néochrétiens encore imparfaits : ni vos pratiques mystérieuses, ni vos connaissances secrètes ne vous font parvenir au suprême degré de la sagesse divine, mais c'est la folie de la croix par laquelle vous atteindrez le mystère caché et inaccessible aux puissances spirituelles elles-mêmes qui dominent et régissent le monde. Donc la vraie initiation se fait par la croix et l'initiation parfaite et définitive est la contemplation du Seigneur de la gloire. »

A cette manière de voir il faut opposer que la façon dont S. Paul introduit l'expression ἐν μυστηρίῳ n'autorise nullement à admettre qu'il rejette certaines conceptions de ses lecteurs, revêtues de la terminologie des mystères, ni qu'il y ait fait une allusion polémique. Tout concourt à donner l'impression, nullement équivoque, que S. Paul lui-même, de par la logique (ou la dialectique) du sujet qu'il traite, en vient à parler de la sagesse divine et de son essence. Il appartient à cette essence de la sagesse divine d'être mystérieuse. C'est donc au nom de la réalité objective qu'il étudie, et non dans une intention polémique, qu'il ajoute ἐν μυστηρίῳ.

L'examen des conditions où furent écrites les lettres nous a, il est vrai, montré qu'il y avait là une antithèse intentionnelle. Mais il a été déjà expliqué qu'elle avait son origine dans l'ensemble des tendances orthodoxes du passé et de leurs expressions. Ce n'est pas dans le vocabulaire de l'ennemi que Paul a dû puiser pour exprimer sa pensée, pas plus que n'en dépend sa polémique; nous savons que l'A. T. et le milieu littéraire juif lui en offraient déjà les mots et les thèmes.

Si donc on affirme que les expressions de S. Paul concernant le langage du mystère et le contexte de I Cor., II, 6 sq. ont d'autres antécédents historiques, idéologiques, linguistiques, on le fait à ses risques et périls et fort probablement sans appui suffisant dans le texte lui-même. Pour ne pas donner l'impression d'une exégèse par trop arbitraire, une telle hypothèse ne devrait être acceptée qu'avec une extrême circonspection.

Ceux qui étudient S. Paul peuvent en toute liberté se demander si les mots et les pensées de l'Apôtre ne suggèrent pas l'idée de contacts avec les mystères, lorsqu'un passage paraît y faire allusion et que l'on espère ainsi mieux saisir la pensée paulinienne. La prédilection des Corinthiens par ex. pour les dons les plus spectaculaires de l'Esprit peut s'expliquer par leur estime de la mantique mystique. La mantique n'est rien d'autre que le « pneumatisme » païen et il faut en tenir compte. C'est l'opinion du très savant Heinrici (*Das erste Sendschreiben des Ap. Pls. ad Kor.*, 1880, p. 361). Mais l'opinion de Casel, selon laquelle Paul présuppose que ses lecteurs, convertis depuis quelque temps déjà, sympathisent encore en secret avec les rites des mystères, est une affirmation peu vraisemblable qu'il faudrait prouver. Plusieurs exégètes concèdent que le texte de I Cor., XIII, 2 rappelait aux lecteurs de Corinthe, à une partie du moins, ce qu'ils avaient éprouvé dans les cultes à mystères païens. Cette supposition n'est pas encore une certitude, bien au contraire (cf. Bachmann, commentaire dans la collection Th. Zahn, fin de B, IV), mais de

toutes façons, ce serait pour les Corinthiens un stade *définitivement dépassé*. C'est une honte que leur conduite extérieure dans les réunions chrétiennes, fustigée sévèrement par S. Paul, puisse même *de loin* rappeler le laisser-aller qu'ils avaient dans les mystères (cf. Allo, commentaire, 36 sq.; Allo voit ici une allusion de Paul aux cultes à mystères, Bachmann le nie).

Bien que Casel concède que d'après le langage paulinien ce sont plutôt des maîtres de la sagesse qui en imposaient aux Corinthiens et non des prêtres célébrant les mystères, il ne veut pas exclure qu'il ne puisse y être question de la sagesse des cultes à mystères. Dans le passage cité plus haut, Casel rangeait avec assurance les développements des deux premiers chapitres de I Cor. dans le domaine des mystères proprement dits; cependant, la force des données objectives l'a contraint à y faire une restriction. Il n'abandonne pas toutefois l'idée qui lui est chère, à savoir que les cultes à mystères sont à l'arrière-plan des développements pauliniens. A la page 30, il dit : « Les erreurs combattues par Paul désignent peut-être de réels cultes à mystères ou des opinions « d'hommes à la recherche de Dieu » utilisant la langue des cultes à mystères pour leurs essais et leurs pratiques théosophiques; cependant les rares indications de Paul ne permettent pas de résoudre la question. Il serait préférable d'admettre les deux suppositions; les rites cultuels devaient comprendre des cérémonies sacrées, des paroles et des chants, sans s'arrêter toutefois à ces signes qui, de plus, promettaient et faisaient miroiter une vision des mouvements cosmiques. » Casel s'engage au début sur une voie excellente. Il est d'un usage courant et très répandu dans l'Antiquité de prendre les termes mystérieux et de les transplanter du plan cultuel sur le plan purement théorique. La philosophie avait accaparé ces termes pour exprimer les degrés de la connaissance. Comme le contexte de I Cor. II, 7 le montre clairement, Paul lui-même connaissait le mot *mystèrion* issu d'un milieu idéologique et linguistique tout différent, où l'usage vétéro-testamentaire, non cultuel, était prépondérant. Dès lors, se fondant sur cet usage élargi du mot dans l'hellénisme, Paul se faisait comprendre sans difficultés des païens devenus chrétiens, lorsqu'il employait le mot *mystèrion* en lui donnant un sens relatif à la connaissance religieuse pénétrant dans les profondeurs de la foi chrétienne. Mais pourquoi Casel dévie-t-il ensuite?

Le jugement d'un connaisseur très estimé de dom O. Casel est des plus significatifs; il s'agit de A.D. Nock, dans sa prise de position à l'égard du livre de R. Bultmann, *Das Christentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zurich, 1949) (dans *Nuntius Sodal. Neotest.*, Upsala, 1951). Nock affirme sans ambages que tous les usages de *mystèrion* dans S. Paul s'expliquent par la présence de ce mot dans la philosophie populaire. Cette assertion s'oppose précisément aux théories qui veulent découvrir une dépendance de Paul à l'égard des cultes à mystères. C'était déjà l'opinion de Nock (*The vocabulary of the N. T.*, dans *Journal of Bibl. Lit.*, 1933, p. 131-139). L'auteur du présent article ne pense pas toutefois que la véritable origine du *mystèrion* paulinien soit ainsi déterminée avec justesse. Ce serait en tout cas trop unilatéral. Néanmoins, le refus du savant américain d'expliquer le sens du mot dans S. Paul en recourant aux cultes à mystères est très impressionnant. Tandis que nous composions cet article à Rome, il nous fut malheureusement impossible de nous procurer le dernier article de Nock sur le *mystèrion* (*Harvard Studies in classical Philology*, LX, 1951, p. 201-204; cf. Marouzeau et Ernst, *L'Année philologique*, XXII, 1953, p. 31).

Les *hypothèses de l'exégèse critique* concernant la dépendance de S. Paul vis-à-vis de la langue des mystères s'appuient principalement sur le texte mystériel de I Cor. On s'arrête cependant moins au seul mot *mystèrion* qu'au vocabulaire du contexte; en effet, c'est l'Esprit (le *Pneuma*) qui opère la distinction entre ceux qui reçoivent le mystère. La thèse principale est donc celle-ci : toute *la doctrine du Pneuma* découle de la croyance populaire hellénistique. Les partisans de cette interprétation syncrétiste de la pensée paulinienne datent du début du siècle; ce sont Weinel, Gunkel, Heitmüller, puis un maître puissant, W. Bousset. On est surpris de la place minime accordée par les défenseurs de cette hypothèse à l'influence vétéro-testamentaire qui prépara le *Pneuma* néo-testamentaire.

On a voulu, de façon fort étrange, en concluant d'un genre à l'autre *(apobasis eis allo genos)*, prétendre avoir trouvé la clé des doctrines relatives au *Pneuma* du N. T. dans les représentations populaires hellénistiques dont Plutarque s'est servi pour interpréter, à l'aide de la psychologie et du *daimon*, la mantique du paganisme. Les textes à mystères de S. Paul et particulièrement I Cor., II, 7, imprégnés de la notion du *Pneuma*, auraient de ce fait pour origine non pas tant la mystique cultuelle qu'une théologie et une théosophie mystiques de l'inspiration. Cet essai d'explication est une erreur.

Dans son commentaire des épîtres aux Corinthiens, W. Bousset fit un premier pas dans cette voie. Puis, élargissant son point de vue, dans *Kyrios-Christos* il s'efforça de démontrer que les idées fondamentales de S. Paul concernant le *Kyrios-Pneuma* sont tributaires des courants païens contemporains. Son système est né de la supposition que l'idée du *Pneuma* serait issue du culte païen. Pourtant rien n'est plus assuré que les points suivants : le terme *Pneuma plonge ses racines dans l'A. T.*; — l'existence et surtout l'activité du *Pneuma personnel trinitaire* sont des vérités que l'on trouve en préparation dans l'A. T. et précisées dans le Nouveau. Les prophètes, annonçant les *privilèges de l'ère messianique*, promettaient l'activité de l'Esprit divin, le Médiateur qui apporte la pleine compréhension de la vérité révélée et de la volonté divine, elle aussi révélée.

Le *Pneuma* divin est une vérité théologique déjà nettement précisée dans l'A. T. Elle y était intrinsèquement liée à la croyance monothéiste et à l'espérance messianique. Elle ne sort pas d'un milieu païen et n'en porte pas les marques essentielles. Pour expliquer la révélation et la proclamation du *mystèrion*, Paul recourt à la doctrine du *Pneuma* et aux textes prophétiques de l'A. T. qui promettent aux enfants de la Nouvelle Alliance le don par excellence de l'Esprit. Ces faits parlent d'eux-mêmes et suffisent à eux seuls à fixer de façon certaine la véritable origine, l'authentique source de l'idée du *Pneuma*, spécialement quand on la relie aux méditations de S. Paul sur les mystères.

2° *Le mystèrion dans Rom., XVI, 25-27.* — Il est notoire que la doxologie de cette épître et la transmission du texte posent des difficultés telles que nombre de connaisseurs mettent en doute son authenticité. La tradition textuelle, très embrouillée, peut s'expliquer par la place donnée à la doxologie après la liste des salutations qui ne présente guère d'intérêt théologique; on a pu omettre cette liste dans la lecture liturgique comme l'insinue le papyrus *46*, qui place la doxologie après XV, 33. L'authenticité de la doxologie est assurée par la terminologie, très proche de celle des versets du début (I, 8-15) et l'on y reconnaît facilement une sorte d'*inclusio* résumant l'épître entière.

Cette remarque est importante pour qui veut avoir une juste compréhension du texte. Sauf un seul emploi du mot *mystère* pour qualifier un *fait précis* de la révélation, ce terme qui signifie l'essence du contenu dogmatique de la lettre apparaît là pour la première fois dans l'épître. Ce n'est pas le terme lui-même *mystèrion*, mais plutôt *apocalypse* qui, avec les expres-

sions « mon évangile » et « la prédication du Christ », désigne aussi le message de S. Paul (cf. II, 16).

Nulle part ailleurs les trois phases du mystère ne sont ainsi ramassées et aussi clairement distinguées. « Le *mystère* était enveloppé de silence dans les siècles éternels » (première phase). Maintenant « il est manifesté » de telle sorte que sa « révélation », identique à l'évangile de Paul et à la prédication de Jésus-Christ, « rend forts » les lecteurs (c'est la deuxième phase). Puis, ce mystère est notifié « par les Écritures qui le prédisent », c.-à-d. qu'il faut les lire comme Paul en donne un fréquent exemple dans l'épître, « selon l'ordre du Dieu éternel pour amener tous les gentils à l'obéissance de la foi » (troisième phase).

La doxologie de l'épître aux Romains se meut dans un monde d'idées et un vocabulaire identiques à ceux de I Cor., II; dès lors la signification du mot mystère, valable pour I Cor., II, 7, doit s'appliquer à ce nouveau texte. Toutefois il y a cette différence que I Cor., II, 7 emploie le terme *in obliquo* comme une qualification modale, alors qu'ici le mystère désigne directement la vérité du salut chrétien. Le mot embrasse, selon Paul, toutes les vérités. On passe de la première à la deuxième phase par l'adverbe « maintenant » rappelant que les vérités cachées sont manifestées (*v*. 26 début). H. Schillebeeckx (*op. cit.*, introd.) a raison de rapprocher « la révélation du *mystère* » (XVI, 25) de « la manifestation de la justice de Dieu » (III, 21). Mais il serait exagéré de dire que la révélation soit par là épuisée. Il faudrait pour le moins inclure « la manifestation de la justice de Dieu » de Rom., III, 25 sq., puis tous les aspects positifs développés dans la seconde partie dès le chapitre V. On y assiste au règne de la grâce (χάρις), à laquelle tous les rachetés participent (V, 17), et le fruit de l'œuvre rédemptrice semble assez clairement aboutir à l'*Église*. Mais la pensée de Paul n'a pas atteint sa maturité, le fruit capital de la rédemption n'est pas encore appelé explicitement le mystère; il faut attendre pour cela les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens.

Dans l'épître aux Romains, l'usage du terme mystère évolue; ce progrès n'affecte pas la « signification » (au sens linguistique), mais le *contenu* du mot, bien que les éléments n'en soient pas tous définitivement dégagés, car quelques-uns sont encore sous une forme implicite (par ex. la doctrine de l'Église dans l'épître aux Romains). C'est donc l'*objet* exprimé par le *mystèrion* qui s'enrichit.

Une dernière observation s'impose : dans l'épître aux Romains les deux classes de chrétiens ont disparu, alors que I Cor. insistait sur leur distinction. Il y a bien le chapitre XIV avec ses chrétiens forts et ses chrétiens faibles, mais cette distinction est fondée sur la clarté du jugement de la conscience et n'a rien à voir avec les pensées propres au *mystère*. La doxologie couronne toute l'épître, et le mot *mystère*, qui s'y réfère, récapitule le contenu de la lettre; dès lors la pensée de S. Paul nous est dévoilée avec une grande précision. Puisque la lettre est adressée à tous les membres de l'Église de Rome, Paul n'a pas considéré ses lecteurs comme des hommes victimes d'une extase mystique ou des gens intéressés à la théosophie; il écrit à des chrétiens dont la majorité ont dépassé la maturité des néophytes de la grande ville grecque que S. Paul admonestait si vertement dans I Cor., III, 1 sq.

3° *Le mystère du Christ et de l'Église, des Juifs et des païens, dans l'épître aux Éphésiens.* — Celui qui a compris l'idée de S. Paul sur le mystère du Christ comprend aussi l'épître aux Éphésiens. La structure *objective* du mystère tel que Paul le conçoit, de même que le motif pour lequel il considère cet objet complexe comme un *mystère* (et aussi la signification que le mot *mystère* revêt quand il l'applique à cet objet), rien ne peut mieux les faire ressortir qu'une étude attentive du mystère du Christ dans l'épître aux Éphésiens.

Dans son commentaire de l'épître (*Das N. T. deutsch*, t. VIII), H. Rendtorff intitule cette lettre « Le mystère de Dieu et de sa communauté » et, du point de vue du mystère, il la divise en deux parties principales : la vision du mystère (I, 3-III, 21); le mystère dans la vie (le reste de l'épître). Après la première mention du mot en I, 9, la première partie donne la définition du *mystère* (I, 18) et décrit longuement la mission confiée à Paul dans la prédication du mystère (III, 1-13); le mot revient trois fois (III, 3, 4, 9). La seconde partie présente le mystère dans le cas concret de l'institution du mariage (Gen., II, 23 sq.) et l'appelle un « mystère de grande portée »; elle comporte aussi une demande finale aux lecteurs pour qu'ils prient, aidant ainsi l'Apôtre dans la courageuse prédication du « mystère de l'Évangile » (VI, 19). Ce dernier trait a un parallèle en Col., IV, 3 sq.; l'Évangile s'identifie au mystère.

Notre intention est de parcourir les textes concernant le *mystère* en prenant garde non seulement à la signification du mot lui-même, mais en notant surtout les éléments qu'il contient. Voici ces textes : l'hymne introductoire; le grand développement de I, 15 à II, 22; le c. III, où le mot revient le plus souvent; — le c. IV, où il est question de la tâche des chefs dans l'Église comme gardiens de la vie dans la foi et où vient le mot τέλειος (IV, 13), souvent mal compris; — les recommandations morales du reste de l'épître.

On se rendra compte, que si chaque partie n'apporte pas une lumière décisive dégageant la signification du *mystère* en S. Paul, chacune en dévoile un aspect.

1. L'épître aux Éphésiens, comme II Cor., débute par un hymne. L'introduction est bien choisie, car la lettre, principalement dans la partie dogmatique, est animée d'un extraordinaire mouvement qui s'exprime dans l'admiration et la surprise de l'Apôtre méditant dans ses chaînes l'éclatante beauté du plan divin concernant le salut. Depuis l'instant où les yeux de Paul s'ouvrirent à la révélation, la vérité de ce mystère n'a rien perdu de son premier éclat. Tandis que le chantre du ps. CIV admire la sagesse de Dieu dans la nature, l'épître porte son admiration sur la manifestation de Dieu dans l'histoire de notre salut. On peut même dire que la méditation sur la sagesse de Dieu, qui pour l'essentiel est déjà pleinement formée dans l'A. T., porte plutôt dans S. Paul sur le deuxième champ de l'activité divine, qui surpasse de beaucoup celui de la création naturelle; et en cela il suit l'exemple des livres sapientiaux dans l'A. T., où le progrès apparaît déjà nettement. Dans l'épître aux Éphésiens, l'ordre naturel n'est pas totalement ignoré, mais le tableau du mystère n'embrasse pas explicitement les êtres privés de raison. En comparant Rom., VIII, 19-25 et Eph., I, 10, on est en droit cependant d'affirmer que « ramener tout sous un seul chef » est une définition du *mystère* qui peut inclure ces êtres. Pour S. Paul, dont l'esprit est tout imprégné de la mentalité de l'A. T., il n'existe pas non plus de distinction très nette entre le cosmos et l'humanité, entre la nature et l'histoire (considérés tous deux dans leur être le plus profond, c.-à-d. leur rapport au Créateur).

Le cosmos subit aussi les conséquences de la faute originelle qui a des répercussions jusque dans le monde des anges (Eph. l'exprime moins nettement que Col., I, 20) pour autant qu'ils n'ont pas abandonné Dieu au temps critique de leurs épreuves. De toute façon, la « récapitulation » (ἀνακεφαλαιώσασθαι) du monde s'étend aux anges (le préfixe ἀνα peut exprimer l'aspect de nouveauté et l'inclu-

sion de tous les autres buts secondaires). Les démons, par contre, abandonnés à leur sort, ne sont pas rachetés, mais ils témoignent de la gravité et des dangers de l'épreuve que l'homme doit subir (cf. Eph., II, 2 et VI, 11 sq.).

Dieu ayant décidé de fonder sur le Christ un ordre nouveau, cela a changé la face du monde. Le « Bien-Aimé » (I, 6; cf. le « propre Fils » de Rom., VIII, 3) a pris la tête de la création.

L'étude approfondie du mystère dans cet hymne de l'épître aux Éphésiens ne concerne pas seulement la « signification » du mot, mais encore son « contenu » (nous retrouverons la même chose dans Col.). C'est pourquoi nous ne pensons pas quitter notre sujet, mais en garder l'esprit, si nous définissons, sur ce point capital, la différence entre toute la doctrine païenne des mystères et l'ensemble des idées que S. Paul commence à inclure dans le mot *mystèrion*. Rien n'est plus caractéristique des mystères païens au stade de leur plein développement, connu, il est vrai, à l'époque impériale seulement, que l'antique vision du monde qu'ils représentent. Jamais le cosmos n'est compris dans l'histoire du salut et de la chute, c'est plutôt l'histoire qui est insérée dans une vision du monde au rythme imperturbable.

Le contenu essentiel du *mystère* chrétien se rapporte à l'histoire du salut des hommes. Le Fils a *racheté* l'humanité qui est ainsi devenue sa « propriété », il a concédé aux hommes sa propre dignité d'enfant de Dieu (I, 5); ainsi leur héritage est assuré (I, 11, 18), car ils sont marqués de l'Esprit de la promesse qui constitue les arrhes de notre héritage (I, 13, 14).

L'élection (I, 4), la prédestination (I, 5, 11), la sanctification sont mises en rapport intime avec le Christ (en lui : I, 4, 6). Le plan et le décret divins sont placés dans le Christ (I, 10), en qui se décident toutes les autres élections et prédestinations. On peut voir dans le texte une subdivision pour le moins probable fondée sur les trois personnes de la Trinité où le Fils (le Christ) est le plus souvent nommé; mais le point d'attraction, sur lequel se concentre sans cesse l'attention, c'est le Père qui est le sujet de toutes les attributions jusqu'au ℣. 12. Le *mystère* s'appelle aussi le *secret de sa volonté* (I, 9). L'hymne tout entier chante la volonté de Dieu et sa souveraine liberté, comme aussi sa bienveillance à la fois divine et princière. A peine est-il question de « la louange de la splendeur de sa grâce », qu'on nous dit que c'est le « but de son activité » (I, 6); I, 14 répète brièvement la même chose. Le théocentrisme domine toutes les conceptions de la volonté divine et du plan divin du salut. L'hymne les désigne d'un mot : le *mystère* (I, 9). Le *sommet* et la *fin* coïncident, c'est la *grâce de Dieu*.

Les idées qui servent de point de départ à l'hymne initial sont supposées communes à l'auteur et à ses lecteurs; mais là déjà on rencontre une masse de faits sublimes et de pensées profondes, qui appartiennent tous de quelque manière à la plénitude du *mystère de la volonté divine* dont il est question au verset (I, 9) qui nous intéresse le plus. Il est donc évidemment présupposé que la *signification* du mot *mystère* n'est pas donnée par cette masse de faits et de pensées, mais correspond à un aspect particulier; pour le découvrir, il faut interroger les idées exprimées dans le contexte immédiat du mot mystère, procédé s'imposant aussi pour Eph., I, 9. Bien que l'objet du mystère soit une décision de la volonté divine, le verbe correspondant est γνωρίσας; lui sont adjoints les deux substantifs « sagesse et intelligence », dont les rapports avec la foi (πίστις) ont été examinés dans I Cor. Bref, nous retrouvons les mêmes rapprochements de mots et de concepts que dans I Cor. et Rom. Nous devons donc leur reconnaître la même portée, à savoir que le plan divin et son exécution sont inaccessibles aux seules puissances naturelles. Dans l'hymne cette auguste doctrine est déjà développée, d'abord sommairement, puis de façon plus approfondie.

2. A partir de I, 15 sq., Paul entreprend le développement du sujet qu'il s'est proposé et qui s'étend jusqu'à la splendide prière du c. III, 1; ce passage contient des subdivisions faciles à découvrir (la disposition du texte dans l'éd. Merk facilite ce travail). Dans cet exposé (I, 15-III, 1), on ne lit jamais le mot *mystèrion*, et nous pourrions nous dispenser de toute enquête. Mais ce passage de I, 15-23 est un développement suivant un mouvement circulaire, procédé connu des Sémites, et utilisé dans l'épître aux Éphésiens. Au premier coup d'œil on découvre tout un complexe de mots et de pensées qui formaient le vocabulaire typique des deux textes à mystères étudiés précédemment. Ayant ici un ample exposé de l'Apôtre, il est utile de rechercher, dans notre nouvelle présentation du mystère, les mots et les idées déjà familiers. Au c. III, le mot mystère reviendra trois fois, mais comme trois additions au développement de I, 14 à II, 22.

Les mots qui rappellent le plus I Cor., I et II sont condensés dans Eph., I, 17, 18. Alors que les dispositions spirituelles pour comprendre la sagesse de Dieu manquaient aux Corinthiens (I Cor., I, II), dans une brève prière Paul demande pour ses lecteurs de l'Asie Mineure cette préparation spirituelle, afin qu'ils saisissent les explications qui leur sont destinées. Il s'agit d'abord des biens promis par l'espérance chrétienne, et l'épître insiste sur ce point. La réalité présente du salut n'y est pas niée, mais on veut rappeler son état d'imperfection. Tout est résumé dans le mot « héritage ». Espérance et héritage, que I, 11 associait déjà, réapparaissent comme étant le contenu essentiel du mystère du Christ.

Dans cette épître on comprend mieux pourquoi la réalité du mystère exige une *force divine*. Qu'on se rappelle la première aux Corinthiens : Dieu intervient dans l'histoire de la rédemption et écarte en souverain toutes les puissances humaines qui s'y opposent. Il est immédiatement question des bénéficiaires de l'activité divine dans l'ordre du salut, ce sont les rachetés (I, 11). Dieu manifeste sa puissance à l'égard du Rédempteur qu'il ressuscite, fait asseoir à sa droite (I, 20-21 *a*), et constitue tête de l'Église (I, 21 *a*-22). Plus loin, Paul dit qu'il fut établi ministre de l'Évangile, lequel accomplit le mystère du Christ et c'est le troisième déploiement de la puissance divine (III, 7).

Le premier mouvement circulaire de la pensée fondamentale de l'hymne I, 15-23 annonce déjà le développement ecclésiologique du c. IV, 11 sq. On voit par là combien Paul dominait le sujet de sa lettre. La plénitude du Christ, c'est son Corps, et tout en vient. Plus loin, c'est une autre image, celle de la construction de la nouvelle humanité à laquelle les païens s'intègrent comme des pierres choisies (II, 21 sq.).

Le but de notre article ne permet pas une étude exhaustive de tous les apports doctrinaux que les deux parties nettement distinctes du c. II peuvent fournir à l'objet du mystère. Notre intention est de souligner les données les plus importantes qui démontrent une contradiction objective entre la doctrine de l'Apôtre et celle des mystères païens. Le c. II décrit les tristes circonstances du passé; l'Apôtre ne prétend pas faire exception. Sur cette toile de fond, les célèbres formules avec σύν de II, 5, 6 donnent l'exacte description théologique de la nouvelle créature chrétienne. Elle participe à l'activité que Dieu a déployée dans le Christ lui-même (I, 20 sq.). Paul insiste énergiquement en II, 7 sur le *caractère public* du plan divin de la rédemption. L'opposition radicale existant entre l'état actuel des rachetés et leur état passé doit *démontrer l'extraordinaire richesse de la grâce divine dans les siècles (à venir);* il s'agit de la grâce « que Dieu a répandue sur nous dans le *Christ Jésus* ».

Dans ce passage, les Juifs et les païens sont encore de la même manière les bénéficiaires de la bienveillance divine. Dans les ℣. 8-10, on blâme même les préjugés des Juifs qui comptent sur leurs œuvres pour obtenir le salut. Les œuvres sont mises à leur place; notre être ne peut agir que s'il a été renouvelé dans le Christ. Bien mieux, les œuvres que nous accomplissons sont l'objet de la Providence divine, aussi bien que toutes les interventions concrètes qui amènent la réalisation du mystère (I, 10). Nous avons dans ces paroles l'annonce des recommandations pratiques qui couronnent l'épître, autrement dit la conduite *morale occupe une place essentielle* dans le mystère. Les païens ont reçu une grâce plus grande que les Juifs, car ils étaient totalement éloignés de Dieu, tandis qu'Israël était proche de Dieu par les alliances. Par leur éloignement de Dieu, les païens étaient devenus des étrangers pour Israël (II, 1-13); le renouveau de l'humanité exigeait que cette scission fût vaincue (II, 12-22).

Dans son intention immédiate, la « Loi des préceptes » de II, 15 désigne exclusivement la Loi mosaïque; il vaut mieux ne pas l'étendre à la loi naturelle qui lie aussi les païens (sur laquelle se fonde le droit positif matrimonial des Romains [Rom., VII, 1-3], dans le sens de la νομὸς τοῦ ἀνδρός).

Le *plan du salut est une faveur gratuite*, c'est pourquoi il provoque de nouveau l'admiration par sa *splendeur*. La doctrine de l'Église s'y enrichit considérablement.

La magnificence du mystère est rendue sensible par le procédé de l'*opposition* qui existe entre la *mort* dans le passé et la *vie* dont nous jouissons maintenant (II, 1, 5). Mais cette vie est une participation purement gratuite à la vie du Christ ressuscité.

On aimerait voir ici un thème propre aux mystères païens. Puisque cette doctrine forme le noyau des épîtres les plus anciennes (cf. I Cor., XV; Rom., IV, 25; VI, 1 sq., etc.), on devrait alors dire avec R. Bultmann *(Die Theologie des N. T.)* que la communauté hellénistique, suivant le modèle des initiations des mystères, a établi une relation fondamentale entre les événements concernant Jésus et l'initiation chrétienne. Mais on opposera le fait déjà signalé contre W. Bousset (par A. Schweitzer, P. Feine et beaucoup d'autres) qu'il n'existe pas de différence entre la foi des diverses communautés dans l'ensemble de l'Église primitive et qu'il est (pour ne pas dire davantage) fort invraisemblable que l'Église primitive de Jérusalem se soit intéressée aux mystères païens.

Nous participons à la vie, à la résurrection du Christ et à la prise de possession du ciel (II, 5, 6); cela veut dire que la communauté avec le Christ n'est pas une simple espérance des biens de l'au-delà, dont la résurrection fait partie. La « vie » à laquelle nous participons doit être comprise comme un bien spirituel intérieur, ainsi qu'on peut déjà le voir dans le premier chapitre (I, 14). Les moyens sacramentaux, par lesquels la vie du Christ nous est appliquée, ne font même pas l'objet d'une allusion. Paul a très bien pu l'omettre d'abord parce qu'il n'était pas obligé de rappeler ce que chacun savait, et ensuite parce qu'il avait déjà fait allusion au sacrement comme moyen d'accéder aux promesses contenues dans l'A. T. (cf. I, 14).

Pour répondre à la question d'une parenté éventuelle entre la structure des cultes à mystères et celle du christianisme, il faut noter dans II, 11-22 deux points concernant la manière de présenter la réalité chrétienne.

a) Le fait qu'à maintes reprises *tout l'ensemble du mystère est rattaché à Dieu* (= le Père) (II, 22); de cette façon on ne perd jamais de vue cette idée fondamentale que Dieu a fait et réalisé tous les plans. Les termes « construction » et « temple » dans II, 20-22 (surtout 21) ont une signification collective. Cela ne fait pas de doute, malgré les considérations linguistiques de Knabenbauer, qui sont d'ailleurs tout à fait pertinentes en ce qui concerne la première expression. Paul appelle ici les « apôtres et les prophètes » le « fondement » de l'Église, et c'est en harmonie avec IV, 11 où ces deux emplois sont mis en tête des charismes. Il importe de reconnaître le caractère propre du mystère paulinien (qui dans son contenu est admis par tous les apôtres), et ce qui le distingue des mystères païens. Or Paul a une haute conscience de l'importance capitale de la fonction d'apôtre pour toute l'Église. C'est là une donnée extrêmement précieuse sur laquelle nous reviendrons en parlant du c. IV, où il est également question de la place occupée par les charges ecclésiastiques.

Si I Cor., III, 11 attribue exclusivement au Christ le rôle de fondement, il ne faut pas voir là une contradiction, car le texte cité envisage la construction de la foi et non celle de l'Église. Le texte des Éphésiens accorde au Christ le rôle unique, celui d'être la « pierre d'angle », « en qui toute construction s'ajuste et grandit en un temple saint, dans le Seigneur ». Le ℣. 22 reprend l'image en insistant sur la participation des païens convertis et, finalement, un complément trinitaire donne à toute l'expression plénitude et solennité.

b) Il est question de la « venue du Christ ». Le Christ est considéré comme messager de paix pour tous, qu'ils soient près ou loin. La « venue du Christ » (Eph., II, 17) suggère très probablement l'idée que cet être préexistant vient sauver le monde; cette idée exprime la différence intrinsèque entre la doctrine chrétienne du salut et celle des religions à mystères (pour autant qu'elles en ont une), sans oublier que ces dernières n'obligeaient pas les mystes à recevoir les mythes comme articles de foi.

Les grands thèmes de l'hymne initial reviennent sans cesse. Le sang du Christ nous rachète (I, 7). Jésus va à la mort et c'est le début de sa gloire (I, 20). Le corps suspendu à la croix devient le lieu où seront anéantis tous les obstacles qui séparent les hommes. Pour répondre à la note trinitaire de l'hymne, on rappelle que le *Pneuma* unique nous donne libre accès auprès du Père (II, 18). Rien n'empêche de considérer le πνεῦμα σοφίας de I, 17 comme le don de la personne de l'Esprit qui communique la sagesse (S. Jean Chrysostome interprète régulièrement ainsi les associations analogues avec *Pneuma*).

Ce que nous venons d'exposer est tout ce qu'il y a de plus normal dans l'ensemble du message paulinien. Mais ces vérités évidentes font saisir la différence entre le *contenu* de son message et celui de toute la doctrine païenne, sans en excepter les mystères; c'est un avertissement à ne pas admettre à la légère certaines ressemblances de concepts ou de terminologie.

3. Après cette minutieuse préparation, Paul va dans une délicate prière (III, 14-19) s'adresser aux païens convertis, afin qu'ils prennent à cœur l'incomparable grandeur du mystère et le rôle qui leur revient dans ce mystère. La prière commence d'ailleurs avec les premiers mots du c. III, puis s'interrompt, et reprend plus loin aux ℣. 14-19. S'étant présenté comme « le prisonnier du Christ Jésus, à cause de vous, gentils », l'apôtre décrit la *tâche particulière qui lui est échue dans la réalisation du mystère*. Puis, dans cette digression, il caractérise, en fonction de ses lecteurs, la grâce contenue dans le mystère, donnant à sa prière une base plus profonde encore. Le c. III caractérise ainsi de la façon la plus dense le mystère dans S. Paul.

Cette introduction que constituent les ℣. 1-6 contient trois points assez importants pour caractériser le mystère.

a) En se présentant comme dispensateur du mystère, Paul parle d'οἰκονομία.

La signification de ce mot oscille entre mandat, disposition ou exécution d'une disposition.

Sur ces multiples sens, cf. J. Dillersberger, *Der Neue Gott. Ein biblisch-theologischer Versuch*, Salzbourg, 1935, p. 218 (très bref); l'article du *Theol. Wörterbuch*, v, 154 sq. (Michel); la note de Hans Asmussen sur Eph., III, 2, *Der Brief des Paulus an die Epheser*, Breklum, 1949, pleine d'observations pertinentes. Percy *(Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe)* fait bien remarquer que l'idée rendue ici par *oikonomia* se trouve déjà dans I Cor., Gal. et Rom. (*op. cit.*, 352 sq. : *Zur Bedeutung des Abschnittes Eph., 3, 1-13 für die Echtheitsfrage*). C'est le double sens noté par Michel et Asmussen, plan salvifique ou ministère qui constitue le point important nécessitant une discussion. Dans l'hymne du début, lorsque Paul donne sa « définition » du mystère, l'objet de l'économie englobe le contenu tout entier du mystère, tandis qu'il est ici mis en rapport avec la vocation de l'Apôtre des gentils. Le lecteur a donc l'impression que la mission partielle confiée à l'Apôtre est une part déterminée de l'*oikonomia* générale du mystère. Dans II Cor., v, 18 sq., ce rapprochement est explicitement formulé.

b) Pour attester la valeur de son message si dense (c. I, II), Paul, au début du c. III, fait appel à la révélation reçue. Il vient de donner une preuve de l'intelligence qu'il a du mystère (III, 4), il est fort probable que les lecteurs sont ainsi avertis que la révélation comme telle du mystère ne s'étend pas à tous les détails exposés par l'Apôtre. Ces considérations sont certainement en partie le fruit de la réflexion personnelle (assistée de l'Esprit) de l'Apôtre. Puisque l'écrivain est doué du charisme de l'inspiration, l'Église y voit évidemment des vérités révélées. Nous avons donc dans les deux premiers chapitres une description objective du mystère.

c) La révélation du mystère est également accordée « aux saints apôtres et prophètes » (III, 5). Paul est conscient d'appartenir au premier groupe (cf. I, 6, au début de la lettre); son intention est de faire saisir nettement le moyen historique par lequel le mystère est communiqué à l'humanité. Chacun n'a pas le droit de se prétendre un organe de la révélation. Ceux-là seuls qui y sont appelés ont cette charge. Mais nous ne voyons aucune trace d'ésotérisme, car ces envoyés de Dieu doivent faire connaître ce mystère à tous ceux qu'ils peuvent atteindre, c.-à.-d. à tous les hommes disposés à croire.

Paul condense l'objet du mystère sur un point précis : l'appel des païens à la grâce du salut; cette donnée nous permet de deviner *où et quand* il reçoit cette révélation. C'est d'abord la *vision de Damas* qui lui confie pour la première fois sa mission d'être l'Apôtre des gentils, mission plusieurs fois renouvelée dans la suite. Du point de vue de la théologie, nous appelons ces mandats des *revelationes publicæ*, puisqu'elles sont ordonnées à la fondation de l'Église composée de Juifs et de païens. Les « prophètes » qui participent à la mission personnelle qui lui est échue (ainsi qu'à Barnabé) sont, dans la pensée de Paul, d'autres chrétiens revêtus du charisme prophétique; on pensera à Ananie et aux prophètes de l'Église d'Antioche qui proclamèrent que l'ordre du Seigneur de prêcher aux païens devait être exécuté (Act., XIII, 1 sq.).

Paul revoit en esprit le passé et y réfléchit (III, 8-13); il faut que les païens, appelés à la connaissance du mystère, comprennent la grandeur de cette grâce. Leur privilège — et simultanément la majesté du mystère — découle d'un autre fait : ce mystère était *caché* aux « hommes » (III, 5), « *caché* depuis les siècles en Dieu, le Créateur de toutes choses » (III, 9).

« Les principautés et les puissances célestes ne connaissent que par le moyen de l'Église la sagesse infinie en ressources déployée par Dieu » (III, 10). Voilà le grand contraste : autrefois tout était caché, *maintenant c'est la révélation la plus complète* du mystère. Le mystère appartient à la *fides publica Ecclesiæ;* l'Église elle-même, dans sa manière d'être, est une société organisée et peut être de ce fait appelée politique (Peterson) : elle concrétise, aux yeux de chaque homme, le mystère. Le mystère est demeuré caché durant toute la période qui précède les temps apostoliques, c.-à-d. durant les siècles de l'Ancienne Alliance (III, 5, 10; texte parallèle à I Cor., II, 6 sq. et Col., I, 26; II, 2; cf. Percy, *op. cit.*, 83). C'est donc le « maintenant » messianique et non pas le temps de l'espérance messianique qui amène la révélation du mystère, comme le dit Rom., XVI, 26; l'importance des prophéties pour la compréhension du mystère n'est donc pas infirmée.

Les *trois phases du mystère* réapparaissent ainsi nettement au c. III aux Éphésiens dans une relation nouvelle; la première phase de la préexistence cachée du mystère est intimement liée à la troisième phase, la prédication de l'*oikonomia* du mystère.

La description objective du mystère paulinien contient un trait, en apparence de peu d'importance, qui mérite pourtant une remarque spéciale à cause du rapport réel qui existe entre ce mystère et le contenu des mystères païens. Pour la seconde fois en III, 10 (cf. l'hymne, I, 10) on voit, à l'arrière-plan du mystère, une manière de considérer la création et le cosmos qui s'oppose à toutes les organisations mythologiques et païennes du monde, lesquelles forment le *substratum* des mystères mythologiques. Quelle que puisse être la supériorité de la force *physique* des esprits sur celle des hommes (Paul ne le conteste pas), c'est le monde des humains, la terre, qui maintenant est le théâtre de l'activité divine, où se révèle la majesté de la sagesse divine.

Or les mystères, du moins ceux qui furent composés à l'époque impériale, s'accommodaient à la vision astrale de l'au-delà (avec le passage à travers les sphères) en vogue à cette époque et, par cette donnée, tâchaient de démontrer l'oppression du monde. Paul, au contraire, attribue à la terre le rôle positif; elle est le champ d'activité où se déploie historiquement le royaume de Dieu. C'est un spectacle, au dire de I Petr., I, 12, où les anges désirent plonger leurs regards. Il est fort possible que le prince des apôtres se soit inspiré des formules pauliniennes, et cette imitation montre que la manière de Paul, présentant ainsi l'œuvre du salut, faisait grande impression.

Résumons. Nous avons donc constaté que le mot et l'idée contenus dans le terme « mystère » correspondent parfaitement au cadre linguistique et idéologique des autres passages (I Cor., Rom., XVI) où se rencontre ce mot : la signification ne nécessite aucun éclaircissement supplémentaire. Mais nous avons tout intérêt à scruter davantage encore l'explication du contenu du mystère, c.-à-d. à voir comment Paul essaie de pénétrer, avec ses lecteurs, dans les profondeurs de ces richesses.

Le rôle primordial revient au Christ, le *centre du mystère;* l'hymne le dit déjà, la suite développe cette idée incomparablement formulée par l'expression le « mystère du Christ » (III, 4). Les païens peuvent entrer, ils ont part aux biens du mystère : tel est le fait exposé avec un exclusivisme surprenant.

Cette démonstration s'opère suivant les trois aspects développés auparavant : Les païens sont cohéritiers (cela répond à l'idée maîtresse de l'hymne du début). — Ils sont membres du même Corps (cette idée rejoint la conclusion du second développement [I, 15-23]; elle évoque aussi l'image de la construction [II, 20], précédée de l'expression « concitoyens » appliquée aux païens [II, 19]). — Ils sont bénéficiaires de la même promesse (c'est le grand tournant qui met fin à la condition qui les excluait autrefois des promesses du salut [II, 11 sq.] et dont nous avons un premier tableau dans II, 13-21).

Ce noyau central du mystère, que Paul expose en l'isolant, est uniquement un mystère de la volonté divine, un *mysterium sec. quid*, comme disent les théologiens. S'il est caché, ce n'est pas en vertu d'un contenu inaccessible à l'esprit humain, mais en vertu d'une détermination positive de la volonté secrète et cachée, *suapte natura*. D'autre part, il est évident que Paul insiste sur le fait que le mystère est présentement ouvert à nos yeux.

La publicité du mystère révélé, caractéristique d'ail-

leurs de l'usage normal du mot mystère, ressort tout particulièrement dans notre passage et on peut lui appliquer l'observation d'Armitage Robinson (à la fin de sa note, *The meaning of mysterion*, dans son commentaire, Londres, 1903, p. [234-240], 240, citée aussi et traduite par J. Huby dans son commentaire, coll. *Verbum salutis*, 190, à propos de III, 1 sq.) : « Un mystère, en ce sens [c.-à-d. au sens de Paul], n'est pas chose secrète, ce n'est pas non plus une chose qui *doive* être gardée secrète, c'est un secret que Dieu veut faire connaître... »

Que Paul appelle sa prédication apostolique une « évangélisation » (III, 8) ou, du point de vue des auditeurs un γνωρισθῆναι (III, 5), il dit toujours que le mystère est ouvert à nos yeux. Tout en centrant le mystère sur l'introduction des païens dans le plan du salut, Paul n'en oublie pas les aspects plus profonds; au contraire, il en définit l'objet comme « l'insondable richesse du Christ » (III, 8).

« L'*Évangile* » n'est pas une simple condition de la connaissance, mais le moyen de participer de trois manières à cette richesse, comme l'indique l'expression de III, 6 : « par le moyen de *l'Évangile*. » Le *v*. 10 emploie une expression parallèle : « par le moyen de *l'Église* » (expression avec διά). L'Église est un moyen; son apparition objective révèle aux puissances célestes le mystère du Christ. Puis au *v*. 11, le mystère est de nouveau centré sur le Christ, quoique reste présente l'idée capitale de III, 5, d'une vocation des gentils à participer à la richesse du mystère. Par *le Christ et la foi* nous est *ouvert* un chemin pour nous approcher du Père avec confiance (c'est le troisième διά du passage).

Cet accès près du Père (III, 12) donne à Paul l'occasion de continuer la prière commencée et interrompue en III, 1. Il demande pour ses lecteurs la grâce de *comprendre la dignité* à laquelle ils sont appelés dans l'ensemble du mystère; *ils sont, eux aussi, enfants de Dieu avec les mêmes droits.*

« Être pour lui [le Père] des fils adoptifs par Jésus-Christ », tel est le tout premier but des prédispositions divines résumées dans le mystère (I, 5). Il n'est donc pas surprenant, même du seul point de vue psychologique, que Paul rappelle le fait unique de la *paternité* universelle de *Dieu*. Il s'adresse directement à la beauté et à la puissance de ce Père auguste, car il a besoin « d'être armé par son Esprit pour que se fortifie l'homme intérieur », si le « Christ doit habiter dans les cœurs par la foi » (nous retrouvons la formule avec διά reprise littéralement de III, 12).

Pourtant l'homme nouveau, l'homme selon le plan de Dieu, ne peut croître que dans l'*amour*, « racine et base de la vie ». Alors, il sera possible de comprendre, dans toutes ses dimensions, « l'insondable richesse » du mystère dont Paul a parlé en III, 8. Par les diverses formules (τῷ αἵματι, ἐν σαρκί...) que Paul a employées pour décrire les étapes de la rédemption, il a déjà maintes fois souligné la coopération du Christ, mais conçue plutôt comme extérieure. Ce n'est qu'ici, vers la fin de son épître, qu'il nous livre le nom de cette force qui met tout en branle, l'*agapè*, « qui surpasse toute connaissance »; elle-même est un mystère, aussi le bien suprême que Paul demande à Dieu pour les lecteurs de sa lettre, c'est de le connaître (V. Warnach, *Die Kirche im Epheserbrief*, 40 sq.).

4. Au début du c. III, Paul dit explicitement que toutes les considérations des deux premiers chapitres contribuent à la compréhension du mystère du Christ; il est donc nécessaire d'en dire autant du c. IV.

La question de l'Église a déjà été plusieurs fois effleurée, comme Paul aime à le faire. C'est d'abord la conclusion de l'hymne du début, où la περιποίησις, « cette possession », s'adresse aux lecteurs sous la forme du pluriel; cette représentation collective désigne la communauté des rachetés.

Puis, les lignes se précisent (I, 22 sq.). Le Christ est la tête : l'*ekklesia* est une communauté gouvernée par lui-même, laquelle est son corps — et non pas seulement un corps, mais une corporation. L'image d'une construction (qui n'est pas achevée, mais qui se poursuit) rappelle l'aspect sociologique de la réalité chrétienne; cette image se complète en II, 21 immédiatement avant le c. III qui résume le contenu du message mystérieux annoncé par l'Apôtre. L'idée de la communauté est présente dans tout l'exposé et s'exprime au moyen des mots composés avec σύν (III, 6). Ces formules, comme on l'a déjà dit, reprennent les idées des deux premiers chapitres; considérées du point de vue formel, elles s'amorcent en II, 5 où nous avons des verbes, tandis qu'ici nous avons des adjectifs (ou même un substantif, σύσσωμα). L'Église réapparaît en III, 10; nous devons voir en elle le moyen par lequel la sagesse de Dieu inhérente à l'œuvre de la rédemption est proclamée aux puissances célestes.

Il est tout particulièrement remarquable que Paul ait introduit l'*ekklesia* dans la doxologie finale (III, 21), où elle est jointe à une formule composée avec ἐν : ἐν Χριστῷ. L'Église et le Christ sont un seul « lieu » dans lequel le Père reçoit la *doxa* de générations en générations à travers tous les siècles, et donne aux fidèles tout ce qui est nécessaire pour la compréhension du mystère.

N'allons pas imaginer que le mystère cesse d'être placé dans le Christ, à qui il a été attribué dès la première détermination (I, 10). Cependant une méditation assidue du mystère a montré que l'Église était impliquée dans l'idée de *ramener tout sous un seul chef* de I, 10, condensant la mission du Christ; aussi doit-elle être considérée maintenant comme l'aspect principal du mystère du Christ, qu'il faut examiner à part. Paul va le faire dans le chapitre suivant.

Le thème ecclésiologique étant posé dès le début, « la prédétermination à devenir des fils adoptifs par le Christ » (I, 5) exprime la même idée que la récapitulation de I, 10; cette dernière affirme que le Christ recevra une « plénitude » suprapersonnelle — à ne pas comprendre au sens passif (statique) d'un être qu'on amplifie — mais au sens actif : c'est lui qui remplit, en s'agrégeant des membres « mystiques » dont il garde personnellement le gouvernement suprême (le sens actif semble plus probable pour I, 23). C'est par cette pensée de la « plénitude » que Paul termine la prière du c. III; il se met à la place des destinataires dont le devoir est simple : « se laisser remplir de la plénitude de Dieu » (III, 19) — cette manière de voir se rapproche singulièrement de celle que nous avons suggérée pour I, 23.

Dès le début aussi, le monde des anges a reçu une place dans cette plénitude, du moins celle de la soumission; ils ne doivent pas, comme les humains, être rachetés et cheminer vers le but définitif par la voie des œuvres. Cette *ampleur* du mystère se lit dans I, 10 *b;* I, 21; III, 10 que nous avons examiné (et peut-être dans II, 7 *a*). Cette rédemption du monde suprahumain s'étend si loin qu'elle englobe ceux qui ne sont pas encore rachetés, mais dont la situation peut être définie comme la noire folie de ceux qui suivent le « prince de l'empire de l'air » (II, 2), celui dont la puissance causera de grandes difficultés aux rachetés eux-mêmes (VI, 12, 16) tant que leur rédemption n'est pas définitivement accomplie (IV, 30).

Rien ne rappelle de loin ou de près le dualisme païen, la vision du monde mise sur pied par Plutarque (*De Iside et Osiride*, c. 45-48). Ici, c'est l'antagonisme entre Dieu et son adversaire dû à la chute historique d'une créature; l'homme se trouve placé dans cet antagonisme afin de faire ses preuves.

En traitant *ex professo*, au c. IV, de l'ecclésiologie, Paul tire les conclusions des deux images où sont dégagés les deux traits essentiels de l'Église, c.-à-d. unité et structure, mais le mot *ekklesia* lui-même ne s'y trouve pas. On peut imaginer Paul convaincu que les lecteurs penseront d'eux-mêmes à l'*ekklesia* en entendant les mots de même racine, κλῆσις et ἐκλήθητε, de IV, 1. De telles allusions étaient superflues,

car les destinataires remarquaient bientôt que « un seul corps » et « un seul *Pneuma* » de IV, 4 désignaient la structure de l'Église et son principe vital et divin; cependant, il est assez étonnant que les deux mêmes mots cités reviennent bientôt après.

a) L'Église est un organisme dont la caractéristique suprême est l'unité, mise en premier lieu et longuement développée par l'Apôtre. Ce qui nous intéresse essentiellement ici, c'est l'opposition à l'idéologie professée par les confréries à mystères dans les cultes païens; nous nous y arrêterons dans ces derniers chapitres.

L'organisme de l'Église possède des titres juridiques garants de son unité objective; Paul énumère ces titres dans un ordre que commandent le style et plus encore une nécessité objective et interne; de plus, les pensées développées auparavant ont évidemment exercé leur influence. Ce dernier point semble expliquer la place assignée à l'espérance immédiatement après les deux points de vue les plus inséparables (comme la matière et la forme), le « corps » et l'« Esprit ». Pour ce qui concerne les trois personnes divines, il observe le schéma ascendant (de Régnon) : l'Esprit, le *Kyrios*, Dieu. Entre les deux, Paul place la πίστις et le *baptême*, deux choses quasi inséparables.

Paul n'ignore pas non plus que l'eucharistie est une force qui crée l'unité, comme il l'a suggéré ailleurs. En effet, les expressions du c. V : « nourrir et prendre soin » du corps (de l'Église) semblent faire allusion à l'eucharistie. L'Apôtre veut ici en premier lieu faire saisir l'institution de l'unité inaugurée par le premier sacrement.

b) Le second aspect est plus important aux yeux de l'Apôtre, qui lui consacre un plus long développement; c'est la diversité des dons que le Christ a conférés à l'Église dont il est la tête. Il semble bien que la « sagesse de Dieu *infinie en ressources* » de III, 11 est déjà une première allusion à ces dons très divers.

Paul décrit l'Église *visible*, la manifestation concrète du mystère du Christ, *hic et nunc*. Comme I Cor., XII, 12 et Rom., XII, 4 sq. le disent clairement, l'organisme n'exige pas seulement une unité; mais la diversité des membres est, elle aussi, essentielle. Dans l'épître aux Éphésiens, Paul insiste beaucoup moins que dans les épîtres aux Corinthiens et Romains sur les différenciations des multiples fonctions des membres; il se contente de nommer les *charges les plus hautes*. Le Christ les a prévues pour le bien de son Église, comme le disent les constructions participielles de IV, 12, et le ℣. 13 indique le but à poursuivre dans l'exercice des charges. Les dons divins déposés au sein de l'Église par le mystère du salut sont un capital extraordinaire. La tâche la plus importante est donc de développer ce fonds. Nous devons, dit S. Paul, parvenir à « l'unité de la foi et à la connaissance du Fils de Dieu », par l'entremise de ceux à qui les charges sont confiées. Si l'on se rappelle quelques autres données des lettres de Paul, spécialement sa manière réellement autoritaire d'enseigner (II Cor., X), on ne peut admettre que la communauté ait déterminé elle-même le contenu de ses croyances; ainsi *le mystère du Christ et de l'Église ne peut plus s'expliquer par un syncrétisme dont Paul serait l'auteur*. Sur les cinq charges en question, quatre sont ordonnées à l'enseignement, d'aucuns restreignant même l'activité des pasteurs à cette seule fin, ce qui semble faire violence au sens du mot. Le travail de ces ministres approfondit la *connaissance de la foi* dans l'Église (on voit que la foi est le fondement de la plénitude de la *gnosis* dont parle S. Paul). S'engageant dans une nouvelle voie pour désigner tout le mystère, S. Paul dit que la gnose a pour objet unique « le Fils de Dieu ». La dignité métaphysique du Rédempteur nous fait seule comprendre comment l'acceptation de la mort a pu produire des effets si étendus; nous avons ici une première allusion à ce fait que la théologie développera plus tard.

En acquérant ce degré de connaissance, la communauté chrétienne parvient à constituer « l'*homme parfait* », elle atteint « la mesure de la stature parfaite du Christ » (ou la mesure parfaite de la stature du Christ); elle dépasse définitivement le stade de « l'âge mineur » (IV, 13 sq.).

Plusieurs donnent à « l'homme parfait » un sens collectif, qu'il désigne soit l'Église, soit le Christ lui-même, mais considéré d'une façon « mystique »; en effet, il n'est pas encore parfait aussi longtemps qu'il n'a pas incorporé les siens ayant atteint eux-mêmes leur propre degré de perfectionnement qu'il impose à ses destinataires; aussi, sans que le mot soit employé, nous avons la description du *chrétien adulte*, le τέλειος de I Cor., II, 6. Le contexte de νήπιος en IV, 14 est identique à celui qu'il a dans I Cor., II, 13 sq. où, de fait, le concept de τέλειος est développé, mais sous le mot synonyme *pneumatikos*. On n'aperçoit pas le moindre lien entre ce dernier degré et les *rites* des cultes à mystères. Toute l'attention est concentrée sur la lumière plus grande et la certitude plus profonde qui entourent la connaissance du mystère du Christ, laquelle est intimement liée à l'état de la maturité chrétienne. Les chrétiens doivent se protéger contre les vagues déchaînées des doctrines pernicieuses; qu'ils ne se laissent pas « ballotter et emporter à tout vent de la doctrine » pleine « d'imposture et d'astuce »; au contraire, vivant dans la vérité et la charité, qu'ils aillent vers leur but, vers le Christ qui est la tête (IV, 15 sq.).

Le ℣. 16, dernier du c. IV, développant l'image du corps, réunit encore une fois tous les aspects dans une vue générale; la forme littéraire n'est pas heureuse, mais l'idée capitale est claire. De la tête partent toutes les réactions vitales de l'organisme qui, « coordonné et unifié par le mutuel secours de tous les membres », accomplit ainsi « sa croissance dans l'amour, selon le rôle de chaque partie ».

Les membres qui donnent « concorde et cohésion » désignent vraisemblablement les détenteurs des charges. La vie ne peut croître que par une action commune des membres. Plus haut, l'institution des charismes et des charges est attribuée à la tête; nous voyons maintenant que la tête gouverne et vivifie *les simples membres de l'Église* et leur activité par *l'intermédiaire des détenteurs des charges*. Étant donné l'importance accordée à l'unité dès le début du chapitre, la croissance n'a qu'une seule forme, celle de la charité; là où elle règne, toutes les autres conditions sont remplies.

5. L'opposition « vérité — erreur » est fortement soulignée IV, 14 sq., 17 sq., 21, 24; V, 6 sq. C'est une nouvelle et vigoureuse affirmation du sentiment religieux chrétien qui connaît *les frontières posées entre lui-même et le paganisme*. Cette constatation n'est pas sans importance, vu qu'il nous faut apprécier l'attitude intime de Paul à l'égard des cultes à mystères.

Dans le dernier passage cité (V, 6 sq.), l'exposé de Paul, selon son habitude, revêt une forme plus noble pour célébrer la grandeur de la dignité chrétienne. Ses lecteurs sont les fils de la lumière (V, 8). C'est l'opposition allégorique sémitisante suggérée par l'appellation donnée aux païens : « fils des ténèbres » (V, 8); mais on ne peut s'empêcher de penser aux identifications johanniques de Dieu et de la lumière. Nous n'avons aucun motif de supposer des influences gnostiques, bien que Paul se serve de l'image de l'*éon* pour désigner le mystère, car l'A. T. associe fréquemment l'idée de la lumière à celle des justes et de Dieu, en l'exprimant par l'image de la *doxa*. L'éon et ses équivalents sémitiques ont, dans l'Antiquité, une signification qui explique tous les emplois de ce mot dans l'épître. Aucune circonstance ne nous oblige à y voir une personnification dans le sens d'une hypostase cosmique (par analogie aux éons gnostiques plus récents; cf. plus haut II, 7 et III, 11). En II, 7 les éons (siècle) sont destinés à recevoir la nouvelle du mystère, mais c'est une *métaphore :* ils représentent les générations humaines des époques antérieures.

Un passage remarquable (V, 12-14) montre bien que pour Paul tout *ésotérisme* est un *corps étranger* dans le *christianisme*. Telle est l'attitude chrétienne fonda-

mentale, qui ne fut jamais obscurcie par la discipline de l'arcane des siècles suivants.

Quand Paul parle de « ce que ces gens-là font en cachette » (v, 12), on peut penser d'abord aux immoralités dont il est question au début de la parénèse IV, 18 sq., et de nouveau brièvement en v, 3; mais on ne peut pas, de prime abord, nier toute intention de polémique contre les menées de certains cultes à mystères. Le chrétien doit non seulement éviter cette inconduite, mais ne pas en parler; Paul l'avertit : « Éveille-toi, toi qui dors. »

Un coup d'œil jeté sur les recommandations morales de l'épître aux Éphésiens montre que la théologie du mystère paulinien est là aussi indépendante. Ces avis moraux, pour la plupart, opposent la conduite nouvelle à la conduite païenne.

Dès lors on comprend mieux les points d'attache des antithèses. La conduite immorale des païens s'oppose à l'idéal du Christ, prêché par les apôtres (IV, 20), et l'ébriété païenne, à la plénitude de l'Esprit (v, 18). On peut sans crainte voir dans cette ébriété une allusion aux excès dionysiaques.

Le tableau des mœurs païennes ressemble, en plusieurs points, au tableau tracé dans Rom., I, 18 sq., où, disait-il, c'est à cause de leur ignorance coupable de Dieu que les païens ont été livrés aux vices. Dans Eph., on discerne plus nettement le rôle de la volonté humaine qui s'abandonne à cet état de perversion des mœurs, tandis qu'en Rom., I, 24 il s'agissait surtout de Dieu punissant et livrant les païens à leurs désordres. Remarquons que tout ce qui regarde la religion païenne est désigné sans exception comme « ignorance ». Prise dans cet ensemble, la philosophie elle-même de l'époque (cf. I Cor., I, 21) mérite cette condamnation. Les vues de Platon et d'Aristote sur le Dieu unique sont d'une lucidité incontestable; mais dans la vie de ces penseurs, ce n'est qu'un fait divers et ils appartenaient eux-mêmes depuis longtemps à l'histoire. A cette époque, ce sont Épicure et le panthéisme de la *Stoa* qui étaient en vogue et pour eux l'existence se déroulait exclusivement à l'intérieur d'un monde où les dieux n'étaient que motifs décoratifs. Plus tard, dit-on, la philosophie retrouva une attitude « croyante », mais ce mouvement n'était encore amorcé que dans des cercles restreints, et il n'est pas issu de la mentalité du paganisme (voir A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégite*, II).

Le texte de v, 32 est à classer parmi les textes touchant au mystère, mais de moindre importance. Dans le c. VI, 19, Paul se recommande aux prières des fidèles, et le mystère est nommé une dernière fois; l'apport de passage a déjà été examiné au début de ce paragraphe sur l'épître aux Éphésiens. On y relève de nouveau que le *mystère* doit être proclamé; c'est à cause de ce trait que l'ancienne école parlait sans scrupule d' « enseignement sur le mystère ».

6. *Conclusions. — a) Les sources de l'épître aux Éphésiens et l'influence de l'A. T.* — L'hymne repose sur trois idées fondamentales : *élection, rédemption, vocation*. Les deux premiers thèmes sont déjà très développés dans l'A. T.; à la lumière de l'accomplissement néo-testamentaire, on a commencé à mieux saisir que l'A. T. préparait à l'idée de la rédemption exprimée dans le c. I, 20 qui emploie le mot décisif, *mystère*. Il est certain que l'idée de la « *récapitulation* » est en rapport spirituel avec le parallèle *Adam — le Christ;* même si Paul s'est peut-être inspiré de conceptions juives, on ne peut pas le dire tributaire de celles-ci. D'ailleurs, ce que l'exégèse juive rabbinique a pu déduire des données de l'A. T. appartient au domaine de la révélation, pourvu que ces déductions aient été logiques et légitimes.

Si l'on a pu dire que chaque ligne des épîtres pauliniennes doit se comprendre en tenant compte de l'A. T., cela vaut certainement pour l'épître aux Éphésiens. Le mystère du Christ est dominé par l'idée *de l'existence mystique in Christo*, introduite pour la première fois, en relation avec les *bénédictions messianiques*, qui sont, pour Paul, inséparables du souvenir de la bénédiction d'Abraham. La formule « dans le Christ » est préparée par une expression analogue, qu'ont utilisée les textes de la Genèse à propos de cette bénédiction; il faut de plus remarquer que parfois, ainsi en Gal., III, 16 sq., ces textes introduisent un développement dogmatique sur la formule « dans le Christ » (« dans ta postérité », c.-à-d. « dans le Christ »). L'épître aux Éphésiens donne une vue d'ensemble du *mystère*, et se sert d'images frappantes, comme celle de « *l'habitation de Dieu* », connues déjà dans l'A. T. Seule *l'idée du corps du Christ fait appel à une image neuve*. La réalisation du plan divin du salut aboutissant à *l'Église* apportait aussi une lumière et une connaissance qui exigeaient des images inconnues de tout l'A. T. Il sera bien difficile de déterminer jamais ce que l'image paulinienne du corps ■ dû à d'autres milieux intellectuels. M. Dibelius (commentaire aux Éph.) estime que la pensée est propre au christianisme, et à S. Paul pour quiconque admet l'authenticité de l'épître. Paul avait assez d'originalité pour être capable d'appliquer une image courante à la donnée objective que son regard saisissait dans la révélation. Les pensées fondamentales, préparées et enracinées dans l'A. T., sont richement agencées et organisées dans l'unité du mystère du Christ et, pour les mettre toutes en lumière, il faudrait reprendre en entier l'analyse de la lettre. Pour comprendre les profondeurs de la révélation reçue concernant le mystère, ce qu'il appelle la « gnose du mystère », Paul revient sans cesse aux *promesses messianiques*. Dieu est Trinité; cette vérité, qui correspond si singulièrement aux trois vertus, englobe d'abord *l'idée du Dieu Père* connue dans la religion de l'A. T., c'est l'idée du Dieu Sauveur. Le c. III qui renferme le second hymne de l'épître, peut-on dire, s'en réclame manifestement. *L'Église composée de Juifs et de païens* est le terme organique de la communauté vétéro-testamentaire en marche vers le salut; le rapport entre ces deux groupes appartient à l'arrière-plan de notre lettre et à celui de l'épître aux Romains. Cette constatation fondamentale est mise sous les yeux des lecteurs paganochrétiens après la grande exposition du mystère et avant la description de la grâce exceptionnelle accordée aux païens dans leur vocation (cf. II, 11 sq.). Il est possible que, du point de vue sociologique, l'Apôtre se soit proposé d'évoquer la civilisation païenne ou du moins hellénistique; cependant on pensera plutôt à un rassemblement populaire suggéré par les mots dérivés du verbe *kalein*, auquel se rattache *ekklesia*. Même si l'épître aux Éphésiens est un écrit circulaire destiné à tous les fidèles, elle est avant tout adressée à ceux d'une ville où prospéraient les cultes à mystères indigènes ou étrangers. Il devait y avoir du moins un culte local primitif, dont on avait développé les aspects mystérieux; les cultes grecs n'y manquaient pas, ni les cultes orientaux répandus partout, comme les ruines du temple l'attestent clairement. Cet état de chose est un rappel à la prudence. On peut bien se demander si Paul n'a pas sciemment fait usage de la langue des mystères païens.

On doit ici citer Percy (*Die Probleme der Kol.-und Eph. briefe*, 77) : « Je considère comme l'expression d'un intérêt mal compris pour l'interprétation historique la prétention manifestée par certaines nouvelles études qui découvrent si souvent dans les affirmations du N. T. des allusions cachées ou polémiques. On a voulu montrer par là qu'il s'agissait d'une application consciente au Christ de conceptions ou de termes importants pour ces vues. Cependant les affirmations en question ne fournissent aucune justification de telles hypothèses. Ces préoccupations proviennent souvent de ce que l'on méconnaît la force créatrice propre du christianisme primitif. »

Mais il faut se rappeler que notre lettre, dans sa partie dogmatique, ne contient pour ainsi dire rien qui se puisse interpréter avec certitude comme une allusion à ces cultes à mystères païens. On ne peut interpréter dans ce sens la description du rapport entre le Christ et l'Église, cause exemplaire du mariage, comme on l'a démontré en exposant le culte de la *Magna Mater*.

b) L'épître aux Éphésiens contient-elle des thèmes littéraires non bibliques? — D'après O. Casel (œuvre posthume, *Zur Kultsprache...*, dans *Archiv für Liturgiewissensch.*, I, 1950), les mots empruntés aux mystères pullulent dans les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Comme nous l'avons dit au sujet de la terminologie du discours sur la croix et la sagesse (I Cor., I, 18-31), Casel comprend la langue des mystères comme la langue technique des mystères cultuels (ou du moins théosophiques). Ce n'est d'ailleurs pas la première fois qu'on a voulu spécifier à l'extrême le *mystèrion* de l'épître aux Éphésiens et les termes apparentés (τέλειος) et les rattacher aux cultes à mystères païens. C'est uniquement l'étude méthodique de ces mots, pris dans tout le contexte, qui peut nous éclairer. Contrairement à l'opinion de ce groupe de savants, l'auteur du présent article pense que l'exposé du mystère de la rédemption dans l'épître aux Éphésiens, avec ses termes et ses idées, est un exemple classique de ce qu'on peut appeler « l'autonomie » du christianisme.

Nous avons consacré un long chapitre à l'examen de l'épître aux Éphésiens, afin de découvrir les apports aidant à clarifier la signification et à fixer les traits essentiels du mystère du Christ. Cet examen rend inutile tout autre essai pour déceler l'origine réelle de la langue paulinienne; celle-ci apparaît comme née tout naturellement d'un fond pleinement indépendant. C'est ce que nous voulions dire en parlant de l'autonomie de la langue, fidèle compagne de l'autonomie des idées.

Les messagers de la foi, témoins de la conscience chrétienne primitive, étaient convaincus qu'ils annonçaient des vérités nouvelles et exceptionnelles, et que leur prédication rejoignait la révélation divine millénaire. Ils avaient pour cette tâche des moyens d'expression indépendants de tous les procédés extérieurs à ce que le courant biblique avait assimilé. C'est la divine Providence qui avait préparé l'annonce nouvelle dès les débuts de l'humanité, et l'avait désignée d'avance par certaines institutions typiques de la religion d'Israël. Les traits essentiels de l'œuvre du salut étaient expressément et clairement prédits par de nombreuses prophéties, à prendre soit au sens typique, soit au sens littéral (c.-à-d. d'après le sens obvie des dires des prophètes). S. Paul insiste lui-même sur ce point dans la doxologie de l'épître aux Romains (XVI, 26) où la brève description du mystère de la rédemption se limite aux caractéristiques les plus essentielles. Ces prophéties de l'A. T. n'obtiennent leur pleine signification qu'à la lumière de leur accomplissement dans le N. T., mais, de ce fait, leur double valeur didactique et critique (valeur d'expression du fait chrétien dans des mots et des images) n'est aucunement amoindrie. Le christianisme puisait dans la richesse des moyens préparés par la divine Providence et s'exprimait d'une manière autonome. Rien ne le contraignait à avoir recours aux données religieuses des païens; il était, peut-on dire, *autarchique*. Cette *indépendance* de l'expression est plus profonde encore. Le christianisme, en effet, est fondé par le Christ Seigneur dont la seule apparition contient tout l'essentiel de sa révélation (I Tim., III, 16); nous possédons aussi ses propres paroles. C'est lui-même qui envoya sur les apôtres son Esprit, pour achever la révélation et les aider à la mieux saisir et à en pénétrer les secrets les plus cachés.

Le lecteur voudra bien remarquer avec quelle prudence nous nous exprimons en parlant de l'autonomie de la première prédication chrétienne. Nous rejetons l'opinion de ceux qui parlent d'une *nécessité* imposée au christianisme, incapable, disent-ils, de s'exprimer sans faire appel aux représentations religieuses païennes, qui lui offraient les mots indispensables pour exprimer la réalité de sa propre révélation. C'est cela, et rien de moins, qu'affirmait Casel avec le plus grand sérieux, et c'est précisément cette manière de juger des contacts linguistiques qui existent entre le christianisme et les mystères que nous réprouvons de la façon la plus catégorique. Elle n'a aucun fondement dans les textes.

4° *Le mystère du Christ dans l'épître aux Colossiens.* — Dans l'épître aux Colossiens, le *mystèrion* est associé aux notions de « sagesse » et de « manifestation », d'une façon encore plus caractéristique que dans l'épître aux Éphésiens. L'étude approfondie que nous venons de terminer nous dispense de reprendre tous les détails, vu la grande ressemblance entre les deux épîtres quand elles traitent le mystère du Christ.

Après avoir montré la place du Christ, image du Père dans la Trinité, Paul expose aux Colossiens sa signification cosmique (I, 14-17). Les deux visions sont intrinsèquement liées l'une à l'autre : puisque le Christ est l'image du Père, essentiellement identique à lui, il participe à la création et à la conservation du monde. L'univers a été créé pour le Christ (I, 1). Cette constatation introduit le thème du plan divin; elle manifeste la profondeur du mystère et place son origine dans la libre volonté de Dieu, qui est, pour S. Paul, la raison fondamentale de notre incapacité à le connaître. Cette idée d'un plan préconçu s'accentue encore, lorsqu'il s'agit de l'Église où le Dieu incarné exerce surtout son activité. « Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui » (I, 19). Les intentions divines se déploient et atteignent les lecteurs eux-mêmes : « c'est pour vous faire paraître devant lui saints, sans tache et sans reproche » (I, 22). L'Apôtre fait part du développement du plan divin (κατὰ τὴν οἰκονομίαν... τὴν δοθεῖσάν μοι, I, 25). Par le travail apostolique, la parole de Dieu atteindra son but; ce n'est rien d'autre que la révélation du *mystèrion* tenu caché depuis les siècles et les générations (I, 25 sq.). Le temps présent a entendu la révélation inouïe du mystère faite aux saints de Dieu à qui le Seigneur a manifesté la majestueuse richesse de ce mystère. Puis suit la définition du mystère centrée sur la personne du Christ, disant : « C'est le Christ parmi vous! l'espérance de la gloire » (I, 27). L'Apôtre prêche, avertit et instruit tout homme en toute sagesse, afin de rendre tout homme parfait en lui faisant atteindre sa fin, le Christ (I, 28). — Quand Paul décrit en II, 2 la manière de recevoir le mystère offert à l'intelligence, il en maintient cette brève définition qui identifie le mystère au Christ. La réponse que les destinataires de la lettre sont tenus de faire au mystère se résume en deux points essentiels : ils doivent s'enraciner dans le Christ et par l'amour et par la connaissance. Paul développe plus longuement le deuxième point que le premier.

En I, 26, le mystère s'identifie à la « parole de Dieu »; dès lors, bien que l'aspect de l'union réelle ontologique avec le Christ soit fortement souligné, le mystère n'en demeure pas moins un objet d'enseignement. Ce point de vue se maintient en II, 2 (on y lit pour la troisième fois le mot mystère) avec une nuance légèrement différente, car Paul met ici l'accent sur la compréhension subjective des disciples auxquels la doctrine du mys-

tère est transmise. L'écrivain sacré n'oublie pas de rappeler qu'il faut passer de la foi à l'enracinement dans la charité (συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ). — La quatrième et dernière fois, le mystère (cf. IV, 3) signifie de nouveau la proclamation du message. Paul demande à ses lecteurs de prier « afin qu'il annonce comme il faut » ce mystère; il pense d'abord à sa propre tâche et, par association, à celle des destinataires de sa lettre (IV, 5) qui doivent se conduire « avec sagesse envers ceux du dehors ». Ce rapprochement n'est pas sans intérêt pour comprendre IV, 3; il semble que l'expression : « annoncer comme il faut » veut dire avant tout un enseignement intelligible.

Si nous voulons caractériser le mystère dans la perspective de l'épître aux Colossiens, nous pouvons affirmer sans crainte que nous y retrouvons les thèmes de l'épître aux Éphésiens : l'unité de l'Église, *l'extension du salut aux Juifs et aux païens* — ce dernier point ne constitue, certes pas, un mystère *stricte dictum*, mais il manifeste très bien *la faveur et la bienveillance* divines dans l'œuvre du salut. Par ailleurs, I, 27 peut également s'interpréter dans le sens de l'unité *mystique* avec le Christ, à laquelle les païens sont conviés. Toutefois, cette interprétation ne s'impose pas d'une manière absolue et, à la rigueur, on pourrait y voir une adhésion purement intellectuelle au Christ, différente en fait de ce que Paul nomme une habitation du Christ par la foi (Eph., III, 17). L'aspect essentiel de ce passage a été, semble-t-il, bien mis en lumière par Stig Hanson (*The unity of the Church in the New Testament*, Upsala, 1946, p. 153) : *Hope is one since its object is one : « Christ in you, the hope of glory » (Col., I, 27). Christ is the ultime goal of all, a complete and permanent union with Him being their common aim, and in so far as all Christians are partakers of this hope, it has a unifying influence on the Church.*

Mais il importe de préciser *la terminologie cultuelle des mystères dans l'épître aux Colossiens.*

1. Ce vocabulaire de Col., II est des plus intéressants pour la question d'éventuels rapports avec le vocabulaire des religions à mystères; ils méritent un examen plus détaillé. N'est-il pas significatif que la vision du monde, qui fait l'objet de la discussion, ne soit *jamais* désignée *par le mot mystère?* Paul l'appelle « philosophie » et la qualifie de « vain leurre » (cf. I Cor., I, II, où les puissances ennemies du Christ sont désignées collectivement comme détenteurs de la « sagesse »). Remarquons aussi que les circonstances historiques d'où sont sortis les textes sur le mystère de I Cor. et de Rom. n'étaient pas absolument identiques à celles que l'épître aux Colossiens laisse deviner; en effet, il y est question d'observances rituelles, ascétiques et, si l'on veut, « mystiques ». A cet ensemble, Paul oppose la *sagesse parfaite* contenue dans le mystère du Christ, tandis que la nourriture religieuse offerte aux Colossiens ne peut lui être comparée. Paul appelle tout simplement « philosophie » ces voies de l'erreur dont il faut se garder; il est fort possible que les propagateurs de cette sagesse se prévalaient de cette même appellation. Supposons maintenant que *Paul* mette le rite au premier plan de *son concept du mystère*, n'aurait-il pas dû stigmatiser cette dangereuse et séductrice déformation pagano-juive farcie d'observances rituelles (cf. II, 16) et opposer le mystère chrétien à ce *mystère manqué? Puisque Paul n'en fait rien*, c'est que l'hypothèse est fausse.

2. Si l'on a pu affirmer que l'épître aux Colossiens contenait les plus sûrs emprunts faits par Paul à la langue des mystères, c'est à cause des circonstances spéciales qui en provoquèrent la rédaction. C'est aussi l'opinion de O. Casel. Paul appelle un *mystèrion* soit le plan divin général réalisé dans la personne du Christ, soit le plan divin plus particulier qui étend le salut aux païens; il le dit dans Col., comme du reste dans I Cor., Rom. et Eph., sans s'éloigner en rien de la *terminologie des LXX* (nous l'avons prouvé ci-dessus col. 193). Des exégètes de renom des dernières décades (Lightfoot, par ex.) ont estimé que le mot *mystèrion* de Col. se dressait contre les erreurs de la communauté, où l'on découvrait l'influence d'un culte à mystères. Leur opinion s'explique par deux raisons : *a)* Aucune étude spéciale n'avait encore établi les antécédents du mot *mystèrion* dans les LXX, ce travail n'était pas encore fait (du côté catholique ce sont Deden et J. Dupont qui ont eu ce mérite). *b)* Ces exégètes (et des modernes aussi) croient dépister les traces d'un culte secret dans certaines expressions de l'épître aux Colossiens. Telles sont spécialement τέλειος (I, 28; IV, 12), puis les « éléments du monde » (II, 8, 20), et la tournure compliquée ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων (II, 18) que l'on interprétait comme « l'entrée » dans un lieu où se tenaient les célébrations secrètes. Les savants qui s'appuient sur ces deux derniers passages admettent que « ces éléments du monde » et cette « entrée » (ἐμβατεύων, II, 18) sont des citations de S. Paul utilisant des mots propres au culte secret de Colosses. Le mot « plérôme » serait un terme technique des hérétiques combattus par l'Apôtre. Cette opinion est corroborée par le fait qu'ἐμβατεύω est attesté comme étant un mot technique dans l'oracle secret de Claros qui n'est pas très éloigné de Colosses (les inscriptions sont du IIe s. ap. J.-C.).

S. Eitrem (ΕΜΒΑΤΕΥΩ. *Note sur Col., II, 18*, dans *Stud. Theol.*, II, 1949, p. 90-94) écrit à ce sujet : « Il n'est pas douteux dès lors que l'expression ἐμβατεύειν signifie le passage rituel du myste à l'oracle. Le contact direct avec l'*adyton*, sinon avec la crypte (Delphes), peut avoir nécessité de nouvelles purifications, de nouveaux sacrifices aux consultants déjà initiés aux mystères; l'expression même d'entrer indiquerait l'enceinte sacrée, peut-être aussi la qualité supérieure qu'a obtenue le consultant en vertu de la myèse » (p. 91). Le même expert de l'Antiquité n'admet pas que les rites secrets de Claros soient en corrélation avec les cultes à mystères connus du Proche-Orient. Il écrit : « Donc on peut présumer que les mystères d'Apollon clarien n'ont pas existé, sinon en rapport avec son oracle; aussi ne peut-on pas nier la possibilité qu'ils se sont développés spontanément des rites préparatoires de l'oracle même. Une influence phrygienne ou iranienne (Ramsay et d'autres) reste pure hypothèse » (*ibid.*, 92).

Dans Col., II, 18, ἐμβατεύω a un objet (« ce qu'il a vu ») et ce mot doit, d'après un sens déterminé et technique (qu'il soit local ou régional en Asie Mineure), désigner une initiation : il est très difficile d'en donner une explication. D'autre part ἐμβατεύω se lit dans II Macc., II, 30, avec le sens de « scruter »; ce sens est connu de Philon et de certains Pères, indépendamment de S. Paul. En adoptant ce sens, on obtient une traduction satisfaisante : « Ils se réclament de visions... qui les incitent à examiner plus à fond ce qu'ils ont vu dans ces apparitions. » (C'est la traduction du commentaire protestant de W. Bieder, *Der Brief an die Kol.*, Zürich, 1943, p. 162.)

Les « éléments du monde » se lisent déjà dans la lettre aux Galates, où ils désignent soit des institutions élémentaires auxquelles les Galates veulent se soumettre, soit les constellations qui règlent le calendrier des fêtes. Cependant, on a la nette impression que S. Paul utilise son propre vocabulaire et non pas la langue des Galates. L'hérésie de Colosses dénote certainement la présence d'éléments judaïsants. C'est pourquoi il est intéressant de connaître l'opinion de E. Percy qui a récemment étudié avec grand soin les problèmes des épîtres aux Col. et Éph. Pour lui, les « éléments du monde » sont, dans les deux passages de Col., un terme de mépris employé par *Paul lui-même* pour se moquer de l'hérésie, mais non pas un mot pris

aux hérétiques (Percy pense de même pour ἐμβατεύειν).

Lorsqu'un mot de la langue grecque se rencontre par hasard dans les cultes à mystères, on ne peut affirmer sans plus que nous avons affaire à un mystère. En examinant le contexte dans lequel le mot *teleios* est employé par Paul, on voit clairement qu'il est impossible d'associer le *teleios* d'Eph. à un usage païen dans les cultes à mystères; ce serait prendre une position insoutenable. Comme en I Cor., II, il s'agit *des divers degrés inhérents à la vie de l'homme.* On pourra dire que cet usage est hellénistique, à condition de n'y sous-entendre aucune allusion à la langue des mystères; disons simplement qu'il est *humain.* Paul s'adresse à ses lecteurs immédiats et à tous ceux qui dans le cours de l'histoire liront son texte, assuré que chacun comprendra, *par expérience,* l'opposition entre maturité (perfection) et immaturité (imperfection); pour l'exprimer, la langue grecque courante et celle des LXX lui offraient deux mots : τέλειος et νήπιος.

Quant au mot lui-même τέλειος, on pourra consulter notre *Religionsgeschichtl. Handbuch* (p. 349). Plusieurs auteurs y sont cités, qui donnent pour le verbe une signification sans rapport avec les mystères; il convient d'ajouter T. K. Abbott, affirmant dans son commentaire de Col., I, 29, que l'opinion de Lightfoot n'est pas fondée dans les sources (*Intern. Crit. Comm.*, Eph. et Col., 236). Le *Handbuch* (220) examine l'étude de G. Zijderveld (Τελετή, Purmerend Muusses, 1934), touchant le verbe τελέω (mais cela ne vaut pas encore pour τέλειος!) dont la signification cultuelle est prédominante et de là passe dans les mystères; A. Kolping (*Sacramentum Tertulleaneum*, Münster, 1948, p. 19) trouve un parallèle dans l'emploi progressif des mots latins avec la racine *sacer.*

La conclusion de la minutieuse étude de Percy montrera que les affirmations si absolues de O. Casel sont encore bien prématurées. Il écrit en effet (*op. cit.*, 176) : « L'analyse du ℣. 18 ne nous livre aucun renseignement nouveau concernant le contenu de l'hérésie colossienne pour compléter ce que nous savions par d'autres analyses. Cependant, dans la perspective du ℣. 8, il nous donne une image fortement marquée de la manière très spéciale dont Paul conçoit le monde et la rédemption, et qui lui est propre selon Gal., III, 19 et IV, 3, 9. » Quant au mot *plèrôma*, si fréquent dans les deux lettres (Eph. et Col.), Percy est d'une opinion diamétralement opposée à celle de Casel. Il vaut la peine d'entendre la voix d'un savant impartial dans cette question des mystères :

Étant donné l'attitude de Paul à l'égard de l'hérésie connue par l'épître aux Colossiens..., étant donné la manière dont les épîtres pauliniennes caractérisent Paul lui-même, il est fort invraisemblable qu'un terme exprimant un aspect si essentiel de son message, ici, le mot plérôme (pensons à Eph., I, 10; I, 23; III, 19; IV, 13) de Col., II, 9, ait été emprunté à une doctrine aussi étrange que l'hérésie colossienne (P. Benoît, *La Ste Bible, Phil., Philémon, Col., Éph.*, Paris, 1949, p. 50, est du même avis); de plus, l'usage du mot ne laisse rien soupçonner d'une polémique contre un autre emploi du terme (Percy, *op. cit.*, 77).

Nous pouvons donc révoquer en doute l'affirmation de Casel (*loc. cit.*, 59) qui pense fournir la preuve apodictique que Paul a sciemment mis la langue des mystères au service de l'Évangile. Ajoutons encore une remarque de J. Dupont qui vaut pour l'ensemble de cette étude (*Gnosis*, p. 492) : « Le vocabulaire stoïcien des épîtres de la captivité ne se réfère pas à la manière de parler des adversaires et cette absence d'indication ne laisse pas d'être significative; on sait, en revanche, que le vocabulaire en question était familier à S. Paul. » De même A. D. Nock, dans sa note sur μυστήριον, nous dit : « Tout porte donc à attribuer les expressions philosophiques considérées dans ce paragraphe au bagage littéraire de l'Apôtre lui-même. »

5° *Le mystère de la piété (et de la foi) dans I Tim.* — Une vue d'ensemble, comme celle du mystère du salut, embrasse beaucoup de faits et de valeurs propres, classés sous une seule dénomination et que le langage désigne par le seul terme de « mystère » pourvu des compléments adéquats. Dès lors, celui qui développe plus en détail l'un ou l'autre aspect ou degré de cette vue d'ensemble ne doit pas, chaque fois et dans chaque cas, énumérer tous les éléments, même importants. C'est pourquoi, lorsque Paul parle de l'acceptation de la foi, il peut exprimer, comme en l'incluant, cette autre pensée : l'union au Christ nous a été réellement communiquée, c'est la filiation divine, la plus haute participation au mystère qui nous soit accordée sur la terre. Nous en avons un exemple probant dans l'hymne que Paul intitule « le mystère de la piété » (I Tim., III, 16). L'écho que la prédication du mystère a provoqué dans la créature humaine se résume en un seul mot : il a été cru. (Plusieurs pensent que le *mysterium fidei* du canon de la messe s'inspire de I Tim., III; cf. Spicq, *Les épîtres pastorales, in loc.*).

L'hymne intitulé par Paul « le mystère de la piété » se compose de 6 stiques (I Tim., III, 16), dont 4 sont mis en rapport avec la connaissance. Ce mystère a été « manifesté » (= 1), « proclamé » (= 4), « vu des anges » (= 3), « cru dans le monde » (= 5) et ainsi la signification du mot est de nouveau bien déterminée. Cela ne diminue en rien l'ampleur et la grandeur du contenu. Malgré sa connexion avec la personne du Christ qui, suivant la théologie des épîtres pastorales, est « emporté vers la gloire » et est devenu, par extension mystique, la tête de l'Église, le mystère doit vraisemblablement inclure l'aspect ecclésiologique. La désignation du mystère de I Tim., III, 9 comme « mystère de la foi » n'a besoin d'aucune explication, vu le sens de *mystèrion.* (Voir R. A. Braun, « *Mysterium pietatis* » [*I Tim., III, 16*], *Disquisitio historico-exegetica*, thèse dactylographiée, dont une partie paraîtra prochainement.)

Nous avons ainsi terminé notre bref exposé sur l'emploi du mot *mystèrion* dans S. Paul; bien que Eph., V, 32 se rattache au *mystère* principal de la lettre, nous en parlerons ci-après.

III. LES PETITS TEXTES SUR LE MYSTÈRE DANS S. PAUL. — Nous avons vu l'emploi principal que l'Apôtre fait de ce mot qui, peu à peu, devient presque une expression technique pour désigner le mystère de la rédemption. Cependant, les premières épîtres, surtout II Thess., I Cor., attestent aussi un usage, où le mot reçoit une signification identique, mais un contenu plus vaste. « Le mystère de l'impiété » est à l'œuvre, dit II Thess., II, 7; ce verset a déjà troublé et troublera encore les exégètes. Le sens du mot est clair, mais son contenu est incertain. Le sens est manifeste : c'est un « mystère », une vérité ou un fait tenu caché.

Le texte de I Cor., XV, 51 se rapporte à la fin du monde et sa signification est établie par le verbe λέγω.

C'est le mot le plus simple pour dire « notifier », c.-à-d. faire passer le mystère, tenu jusque-là caché, à la connaissance des lecteurs. Quant au contenu du mystère, on peut, à bon droit, supposer que Paul en avait déjà révélé les principaux éléments aux Corinthiens lors de sa première mission. Il a dû leur faire connaître le sort privilégié de la génération des fidèles qui verront la parousie, la libération de la mort et la *possibilité* d'une parousie prochaine. Ainsi, le mystère semble dire seulement qu'il y aura d'abord la résurrection, puis les ressuscités et ceux qui auront été seulement transformés salueront ensemble le Seigneur.

Les deux passages dénotent une parenté étroite avec l'usage du mot mystère dans Daniel et dans la littérature apocalyptique récente des Juifs. II Thess. trahit même un contact réel avec ces derniers textes. Les courants doctrinaires juifs illustraient l'antagonisme qui opposerait Dieu et Satan à la fin des temps. Paul,

de plus, connaissait bien les paroles du Maître transmises par la tradition synoptique et qu'on appelle « la petite Apocalypse ».

Au début de l'hymne à la charité (I Cor., XIII, 2), il parle de l'impossibilité de « la connaissance de tous les mystères », d'où l'incontestable supériorité de la charité. Nous retrouvons le verbe « savoir » associé à la gnose (définie par le voisinage du verbe « connaître »), ce qui nous assure qu'il a bien pour contenu les « vérités tenues cachées ». I Cor., XIV, 4 reprend la même idée. Les dires de ceux qui parlent en langues (glossolalie) sont des *mysteria* tenus cachés à tous ceux qui entendent le discours extatique; le sens est évident et Paul le confirme en montrant l'effet du discours sur celui qui ne comprend pas ce qui se dit (ἰδιώτης, ν. 24).

Un autre texte appartient aux mystères eschatologiques au sens strict : il s'agit du mystère de la conversion définitive des Juifs en tant que peuple. C'est ainsi que Paul conclut et couronne sa grandiose méditation sur le rôle joué par Israël dans l'histoire du salut (Rom., IX-XI) au grand étonnement de ses lecteurs (XI, 25). Le mystère n'est pas résolu en admettant simplement chez les Juifs des cas isolés de conversion ou même des conversions de groupe; la solennité du texte exige davantage. On comprend aisément l'importance de ce mystère dans la vie de Paul, en lutte avec cet angoissant problème de l'incrédulité de la masse de son peuple, qu'il faut concilier avec les glorieuses promesses faites spécialement à Israël. Ce problème revient dans d'autres épîtres et II Cor., III, 11 sq. nous révèle comment Paul résout peu à peu cette énigme, par les lumières d'une révélation spéciale et par une compréhension progressive des annonces mystérieuses, cachées sous le voile du sens typique de l'A. T.

Notons avec soin que ce mystère de la conversion future des Juifs est, pour Paul, un élément très important du mystère du Christ et de la rédemption, car il atteste *que Dieu est fidèle dans les promesses* faites au peuple choisi. Mais il entre aussi dans le secret du plan divin du salut que, telle la vocation des gentils, celle du peuple d'Israël dans son entier soit remise à plus tard. Quand il est question de ce mystère, on *retrouve tout l'appareil* des mots, des idées et des représentations, devenu familier depuis Daniel pour décrire le plan messianique (de Dieu). On peut même affirmer que l'enthousiasme de Paul en face du mystère éclate plus que partout ailleurs, quand il célèbre le plan divin *inaccessible* et grandiose; qu'on relise l'hymne final du c. XI aux Romains qui est sans doute consacré au mystère de la conversion des Juifs (et de ses heureuses conséquences). Cette louange de la sagesse divine nous révèle d'une façon lumineuse la pleine *signification* du mystère comme Paul le comprend dans ce texte (et dans d'autres textes analogues); on voit aussi clairement que l'idée de Dieu, qui forme la base de *ce* mystère, est essentiellement monothéiste.

Dans l'épître aux Éphésiens, « le grand mystère » de V, 32 se lit dans ce que l'on nomme les « prescriptions domestiques » de l'épître. Les multiples recommandations de l'épître rappellent sans cesse les indications dogmatiques de la première partie, tandis que dans son *instruction sur la vie conjugale*, à partir de V, 22, l'Apôtre se réfère explicitement au sujet traité à la fin du mystère du Christ, c.-à-d. au rapport unissant étroitement le Christ et son Église, présenté sous l'*image nouvelle* des relations *matrimoniales*. Nous avons donc un usage nouveau du mot *mystèrion*. Le sens strict du mot peut et doit même se comprendre dans la perspective du sens fondamental « secret ». C'est, en effet, *le texte scripturaire de base*, une parole prophétique prononcée par Dieu en vue du mariage monogame, et *sa réalisation* dans chaque mariage monogame, que le c. V, 32 désigne comme un *grand mystère* — et le texte ajoute explicitement qu'il s'applique au Christ et à l'Église (telle est l'opinion conciliante de F. Prat; d'autres appliquent l'appellation « grand *mystère* » au texte même ou au mariage, ce qui est plus probable).

Paul a le sentiment qu'une explication détaillée est superflue. Une brève remarque résume toutes les réflexions de V, 22-30 relatives au rapport de l'homme et de la femme dans le mariage. L'Apôtre a déjà démontré que tous les devoirs mutuels des époux sont préfigurés et réalisés dans la sollicitude du Christ pour son Église d'une part, et, d'autre part, dans la soumission de l'Église au Christ. Cette action mutuelle voile une réalité surnaturelle : le Christ est la tête de l'Église, l'Église est le Corps du Christ. C'est le mystère du Christ. De plus, Paul cite le texte de l'Écriture sur l'unité du mariage liant moralement et physiquement l'homme et la femme, et établissant entre eux une union puissante capable de réaliser une sorte d'unité physique. L'Apôtre a manifestement en vue d'abord le mariage comme l'institution naturelle créée par le texte de la Genèse et promulguée au rang d'une divine ordonnance. Cette institution naturelle porte le double caractère de l'unité et de l'indissolubilité; elle est donc auguste, pleine de sens et de mystère. Paul suppose que le lecteur en percevra immédiatement la grandeur. En découvrant dans le mariage une préfiguration de l'union du Christ et de l'Église, il l'appelle un grand mystère.

Nous devons à nouveau constater que la terminologie se comprend à *partir de l'objet*. On serait réellement *bien embarrassé* de voir, en marge de ces pensées, une allusion aux divinités appelées « les grandes », même si c'était l'Artémis vénérée dans la ville des premiers destinataires de l'épître (cf. ci-dessus, col. 210).

On pourra se demander pourquoi tant de place a été donnée à l'aspect philologique du problème comparatif. Il y a à cela une double raison.

Toutes les hypothèses d'abord qui prétendent que S. Paul se rattache directement aux cultes à mystères, émises précédemment par les catholiques et les exégètes protestants, reposent sur les indices de vocabulaire. Cet aspect de la question est aujourd'hui au premier plan.

D'autre part le problème des rapports entre christianisme et mystères touchant la croyance et les rites (comme la doctrine du salut, de la résurrection, du repas cultuel, etc.) a été traité au moins brièvement à propos des divers mystères. De plus, des articles particuliers pour les thèmes les plus importants (baptême, eucharistie, etc.) ont été déjà publiés dans ce *Dictionnaire;* d'autres sont prévus.

En ce qui concerne les repas cultuels des mystères, l'auteur a réuni les données et les a insérées dans un cadre plus général sous le titre *I pasti sacri del paganesimo antico*, dans A. Piolanti, *Eucharistia* (sous presse), Rome, 1957. Pour le baptême, l'état le plus récent de la discussion générale des questions comparatives se trouve dans le livre de R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen in der Taufe nach dem Apostel Paulus*, Munich, 1950.

Aussi bien dans notre étude nous nous sommes étendu sur I Cor., II, et toute l'épître aux Éphésiens, afin précisément de nous faire une idée concrète et de ce que signifie chez S. Paul le terme « mystère » et de ce à quoi il l'applique.

VI. L'Apocalypse. — Les textes de l'Apocalypse ne posent pas tant des problèmes de sémantique et de théologie qu'un problème du sens fondamental des visions : s'agit-il d'une histoire contemporaine ou de l'histoire de la fin des temps? Répondre à cette question dépasse le but de notre article.

Toutefois, le dernier livre du N. T. nous donnera notre conclusion. Il est des plus intéressants de voir comment E. Peterson, en se fondant sur l'Apocalypse (de nos jours on admet généralement qu'elle fut écrite

avant le IVe évangile), met en évidence la conscience qu'avait la chrétienté apostolique de sa mission publique (*Der Geist der ap. Kirche*, dans *Hochland*, XXXIII, 1935, p. 1 sq.). L'Apocalypse veut dire ceci : « La souffrance en union avec le Christ doit devenir publique, d'une publicité proclamée dans un procès d'État » (*ibid.*, 4 sq.), et tous les apôtres doivent être prêts à faire face à cette nécessité. Dès lors, suivant Peterson, « l'esprit du christianisme primitif fait éclater le cadre d'une Église renfermée dans une communauté à mystères » (*ibid.*, 5). On pourrait être tenté, dit Peterson, de définir le christianisme primitif comme une communauté se constituant autour du mystère de la mort et de la résurrection du Christ, disons dans la célébration des saints sacrements, surtout du baptême et de l'eucharistie. Peterson rejette la légitimité de cette tentative en considération du fait que l'Apocalypse présuppose une idée du martyr ou du confesseur qui fait éclater la notion de mystère : « Comme le martyr sort de la communauté des mystes et devient « manifesté », ainsi le mystère de Jésus-Christ, à la vue du martyr, devient la « révélation » de Jésus-Christ. » Suivons encore Peterson : la manifestation du Christ revêt une publicité analogue à celle de la publicité politique. Dans l'Apocalypse, on attribue au Christ des symboles de la puissance politique; il est appelé « le Prince des rois de la terre » (I, 5), « le Roi des rois » et « le Seigneur des seigneurs » (XIX, 16; XVII, 14). Il semble bien qu'il ne s'agit pas seulement du Christ dans le ciel, mais aussi « des hommes qui habitent la terre »; la scène du sceau est particulièrement significative. Il faut y voir peut-être une allusion au baptême, mais alors « l'idée du sceau rompt le secret inhérent à tout mystère ». « En effet, le sceau est imprimé sur le front. » Il y a là une relation avec la manifestation du Fils de l'homme... La persécution cesse... Tous les hommes sont marqués soit du sceau du Christ, soit des stigmates de l'Antichrist.

Cette considération, marquée par l'esprit de finesse de ce bon travailleur, si parfait connaisseur de l'ambiance religieuse du christianisme primitif, peut à bon droit terminer notre exposé qui tendait à montrer l'autonomie du mystère chrétien primitif, tant pour les idées que pour le vocabulaire où elles s'expriment. Il n'existe aucun pont qui relie le monde chrétien au monde des antiques cultes secrets. Certes, les discussions n'ont pas manqué sur ce sujet, puisqu'on en découvre les vestiges les plus divers dans la littérature que nous ont laissée les anciens auteurs ecclésiastiques. C'est ainsi que le problème de la terminologie a pris un autre visage, et que les questions relatives à cette matière ont acquis de l'importance; mais ces discussions, avec leurs conséquences, n'intéressent pas directement un dictionnaire de la Bible.

BIBLIOGRAPHIE. — Des bibliographies particulières ont été données à la fin des différentes sections de cet article. Pour compléter la bibliographie antérieure à l'année 1943, voir notre *Religionsgeschichtliches Handbuch*, Rome, réimpression, 1954. Les principales publications des années 1943 à 1954 seront mentionnées dans la bibliographie supplémentaire de ce *Handbuch*, qui paraîtra prochainement en volume séparé.

K. PRÜMM, S. J.

MYTHE. — I. LE MYTHE EN ETHNOLOGIE. — I. LE RATIONALISME DÉPRÉCIATEUR DU MYTHE. — « Le langage du XIXe s. désignait par *mythe* tout ce qui ne se laissait pas intégrer dans la *réalité* » (Mircea Eliade, *Die Mythen in der modernen Welt*, dans *Merkur*, VIII, Stuttgart, 1954, p. 724). Le mythe était un récit en opposition avec la vérité, la réalité; c'était un produit de l'imagination ou, encore, un stade imparfait de la pensée, que la science avait dépassé. « Pendant toute la seconde moitié du XIXe s. se succèdent coup sur coup des œuvres qui ouvrent de nouvelles perspectives à l'intelligence du mythe et de la religion. Ils ont un trait commun, correspondant à leur tendance fondamentale inspirée de l'*Aufklärung*, c'est de comprendre le mythe en fonction d'une image rationaliste du monde et d'y voir une étape dépassée par la science » (E. Buess, *Die Gesch. des mythischen Erkennens*, Munich, 1953, p. 93. — Voir aussi *Symphilosophein*, rapport sur le IIIe congrès allemand de philosophie, Brême, 1950; éd. par H. Plessner, Munich, 1952, VI, *Das Problem der Mythologie*, p. 237-272; voir en particulier, sur le XIXe s., p. 244-252, 258-266, *passim*).

1° *Le mythe, produit de l'imagination : théorie de Wundt.* — Il faut voir en W. Wundt (1832-1920) l'un des principaux représentants de cette conception. Voici en effet comment il décrit le contenu du mythe : le mythe renferme le contenu originel des représentations vivantes de l'esprit populaire en tant qu'il est conditionné par le sentiment et l'impulsion (*Probleme der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1911, p. 29). Dans les dix volumes de sa *Völkerpsychologie* (Leipzig, 1900-1920), il traite de l' « imagination créatrice de mythes » en liaison avec l'imagination artistique (vol. II-1, 1905, p. 87-526, 526-617) : « ce n'est pas une faculté de l'âme qui ait son autonomie, elle est identique à l'imagination » (*ibid.*, p. 579). « La formation du mythe n'appartient qu'au monde sentimental et représentatif de l'homme... » Comme tous les processus spirituels, « les produits de l'imagination mythologique sont premièrement et en eux-mêmes des expériences *(Erlebnisse)* subjectives » (p. 529). Les sentiments, ressentiments et mouvements de la volonté sont projetés dans les objets (p. 579). La personnification des objets qu'on rencontre dans le mythe est l'effet d'une « aperception mythique » (p. 577-583); une représentation purement subjective apparaît comme un élément de perception objectif, une réalité immédiate (p. 583). Il va de soi que ces représentations imaginatives ne peuvent contenir aucune vérité, pas même comme symboles ou métaphores, puisqu'elles viennent à l'existence sous l'influence prépondérante de l'affectivité.

En dépit de la masse des matériaux travaillés par Wundt, il faut considérer cette conception comme artificielle et inadéquate. « Wundt chercha à fondre les données ethnographiques avec une théorie de l'aperception élaborée en laboratoire. Les créations religieuses, mythiques et artistiques seraient les produits de l'imagination, et celle-ci opérerait, en partie grâce à une aperception pénétrante et vivifiante, en partie grâce à la puissance de l'illusion qui accroît la sensation. Cette conception générale de Wundt fut rapidement dépassée, et cela sur le terrain même de la psychologie ...La justification de tout le système de cette *Völkerpsychologie* consistait dans l'axiome qu'il y aurait un degré de l'activité spirituelle où ce n'est pas encore l'individu qui produit, mais la communauté. Cet axiome a pour origine la conception romantique de l'esprit populaire, capacité sociale créatrice. Wundt y introduisit l'aperception... La psychologie sociale de Wundt n'est donc qu'une étrange connexion entre des conceptions postromantiques et une psychologie de l'aperception greffée d'ailleurs... » (W. E. Mühlmann, *Gesch. der Anthropologie*, Bonn, 1948, p. 138 sq.).

2° *Influence de Wundt.* — Malgré ces faiblesses internes, les idées de Wundt n'en eurent pas moins une grosse influence (cf. E. Buess, *op. cit.*, p. 93-96). Le philologue classique et historien des religions que fut H. Usener (1834-1905) écrivait encore dans l'article *Mythologie* de l'*Archiv für Religionswissenschaft* (VII, Leipzig, 1904, p. 6-32) les lignes suivantes inspirées de Wundt : « L'esprit humain s'est développé

avec une lenteur infinie à partir des représentations mythiques, c.-à-d. inconscientes, jusqu'à la pensée logique rationnelle... » (p. 13). « Dans la représentation mythique la chose et l'image se recouvrent parfaitement, tandis que dans la pensée rationnelle elles se séparent consciemment à titre de comparaison et de ressemblance » (p. 26). — Sur Usener, voir aussi B. Liebrucks, dans *Symphilosophein*, p. 247-250.

P. Ehrenreich (1855-1914) est pour une large part en accord avec Wundt dans son important ouvrage *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (Leipzig, 1910); il donne cependant plus de poids à l'élément conceptuel. Dans la ligne de Wundt il parle d'« imagination créatrice de mythes » (p. 5, 25), d' « aperception mythologique » (p. 13), d' « aperception personnifiante » (p. 21). Symbolisme et allégorie ne se trouvent pas dans le mythe proprement dit, originel, ce n'est qu'un stade plus développé (p. 13 sq.); les métaphores ne sont employées qu'inconsciemment (p. 21). Aussi le mythe primitif n'a encore aucune signification religieuse, il ne l'atteint qu'au cours de son développement (p. 6). « L'ethnologie ne considère pas le mythe comme un phénomène d'histoire des religions, mais de psychologie collective, comme un produit de l'esprit populaire, comme une forme de pensée et d'expression d'une époque impropre à penser autrement que par des images mythiques » (p. 6 sq.).

Il en résulte que l'acceptation de ce principe fondamental supprime ou minimise la différence entre le mythe et le conte. Wundt avait rejeté l'idée que le conte fût un mythe dégénéré (*op. cit.*, II-1, 1905, p. 326-362, spécialement 328 sq., 333 sq., 340 sq.; II-3, 1909, p. 29-48, spéc. 29-36; cf. 60-322 sur le « conte mythique », *Mythenmärchen*). Ses vues ont été brièvement résumées dans l'encyclopédie *Der Grosse Brockhaus* (XIII, Leipzig, 1932, p. 120 sq.). Le mythe y est défini « comme un récit fictif sur des héros *(Heldensagen)*, des dieux *(Göttersagen)* et la création ». Puis Wundt ajouterait : « Le mythe touche d'une part au conte ou, chez les peuples primitifs, au conte mythique, forme originaire tant du conte que du mythe; la différence essentielle consiste en ce que dans le conte ce sont les personnalités inférieures de la croyance populaire qui sont au premier rang (animaux, démons), tandis que dans le mythe ce sont les héros et les dieux qui tiennent leur place. » C'est également le point de vue de F. von der Leyen (né en 1873; cf. *Das Märchen*, 3e éd., Leipzig, 1925, p. 83-89). La nouvelle édition du *Grosser Brockhaus* (1955) montre les progrès accomplis entre temps dans la connaissance du mythe (*infra*, col. 241).

On retrouve la même appréciation du mythe chez W. Nestle (né en 1865). Dans son livre souvent cité, intitulé *Mythos und Logos* (Stuttgart, 1940; 2e éd., 1942), il se réfère à Usener : « *Mythos* et *Logos*, ainsi désignons-nous les deux pôles entre lesquels oscille la vie de l'esprit humain. Représentation mythique et pensée logique s'opposent. Celle-là est imaginative et, involontairement, crée et produit à partir de l'inconscient; celle-ci est conceptuelle, elle distingue et unit intentionnellement et consciemment. A l'origine la création de représentations mythiques est la seule forme où l'homme tente de se rendre intelligible son univers extérieur et intérieur... De même que la surface terrestre était à l'origine entièrement recouverte d'eau, laquelle se retira progressivement et laissa émerger îles et continents, de même l'univers qui entourait l'homme primitif et son être propre était recouvert par une couche de représentations primitives qui reflua progressivement au cours de longues périodes, de manière à laisser éclairer par la pensée rationnelle *(denkenden Verstand)* des territoires toujours plus vastes » (p. 1). La victoire progressive du *Logos* sur le mythe, l'élimination de la magie, la « désacralisation, rationalisation, ou fin de l'obscurantisme », de quelque nom qu'on nomme cette victoire, c'est « un processus inévitable chez les peuples de haute culture... » (p. 4 sq.), « aussi nécessaire que, dans la vie de l'homme, son émergence au-dessus du monde des représentations enfantines quand il devient un homme mûr » (p. 20).

3° *W. Schmidt et le rôle de l'intellect.* — Dès le début de ses travaux d'ethnologie, le P. W. Schmidt (1868-1954) devait prendre position vis-à-vis des opinions de Wundt et d'Ehrenreich. Il était d'accord avec eux sur certains points, dont le rôle de l'imagination. D'où ces lignes du préambule à sa conférence sur l' « Introduction à l'étude de la mythologie et spécialement de la mythologie astrale » (*Semaine d'ethnologie religieuse*, compte rendu analytique de la IIe sess. [Louvain, 27 août-4 sept. 1913], Louvain, 1914, p. 289-313) : « La mythologie astrale est une partie, une branche de la mythologie générale : c'est une espèce dont la mythologie générale est le genre. La mythologie générale se crée par le travail de l'imagination personnifiant les événements et les objets de la nature et de la vie humaine. La mythologie astrale envisage les astres et les événements du monde céleste » (p. 290).

Mais, à l'encontre de Ehrenreich, il affirme qu'un emploi conscient de métaphores ne saurait être refusé aux peuples primitifs (*ibid.*, 307-310; cf. *Anthropos*, v, 1910, Mödling, près de Vienne, p. 1188-1191, dans la recension du livre d'Ehrenreich). Il s'éloigne encore plus de Wundt au sujet de son « hypothèse affective, selon laquelle ce ne seraient pas les représentations elles-mêmes qui seraient la source propre des mythes, mais les réactions affectives qui les accompagnent : la crainte, l'espérance, le désir, l'amour, la haine et les poussées expressives qui en sont issues... Ce ne serait pas le champ d'action de la causalité logique, mais de la causalité psychologique... état inférieur de la pensée, générateur de sentiments et fait de demi-lueurs que le primitif ne peut dépasser... La mythologie dite inférieure (antérieure à la période de la pensée logique) relève entièrement du domaine de la mentalité psychologique purement associative... » (*Anthropos*, XII-XIII, 1917-1918, p. 1136, dans la recension de l'*Intellektualmythologie* de F. Langer, Leipzig-Berlin, 1917). Selon W. Schmidt il faut mettre bien davantage en relief la fonction de l'intellect dans la formation des mythes, spécialement quand il s'agit des toutes premières cultures, quoique la pensée des hommes qui en sont les porteurs soit une pensée simple et moins réflexive que celle de certaines cultures postérieures (*ibid.*, 1137-1141). C'est déjà là le noyau de l'explication plus développée que donnera L. Walk de la mythologie, comme d'une sorte de *philosophie naturelle primitive* qui peut ne pas avoir de signification religieuse (voir *infra*, col. 232-234).

Par ailleurs W. Schmidt voit fort bien qu'entre pensée « logique » et pensée « mythique » il y a opposition; aussi a-t-il toujours soutenu que la plus ancienne religion, celle de son *Urkultur* ethnologique, était encore indemne de toute mythologie (*Anthropos*, XII-XIII, 1917-1918, p. 1141) ou du moins relativement indemne. On trouve les phrases suivantes dans son *Ursprung der Gottesidee* (I, 2e éd., Münster, 1926, p. 678) : « Je ne vois aucun obstacle à accorder qu'au temps où apparut l'idée de Dieu, les hommes utilisaient la pensée logique parallèlement à la pensée mythique; je soutiens seulement que ce dernier mode de pensée ne fut pas l'origine déterminante, encore moins l'origine totale, du contenu des représentations divines les plus anciennes » (voir aussi, p. 687 sq., la confrontation des pensées mythique et logico-causale).

C'est en ce sens qu'il a toujours affirmé l'indépendance de l'Être suprême des cultures ethnologiquement les plus anciennes à l'égard de la mythologie et spécialement de la mythologie astrale; quand celle-ci se rencontre, elle s'explique par l'influence de cultures plus récentes où, à l'instar de la magie, le mythe a connu un plus grand développement (*Ursprung*, I, 2e éd., p. 191-195, 244 sq., 307-309, 388-396, 466, 618, 640, 678-684, 687 sq., 699). Ad. E. Jensen désigne également comme *amythique* l'Être suprême de ces cultures primitives fondées sur la chasse et la cueillette; mais son point de vue et ses appréciations sont différents de ceux de W. Schmidt (cf. *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, spécialement p. 53, 125-131; trad. franç., Paris, 1954, p. 51, 115-121).

Ceci implique que, dans le mythe, domine un élément non pas logique, mais irrationnel. On retrouve une conception identique chez beaucoup d'historiens et philosophes de la religion, mais l'appréciation de ce fait et les conséquences qu'on en tire varient du tout au tout.

4° *L'irrationnel : Lévy-Bruhl et Bergson.* — On peut considérer L. Lévy-Bruhl (1857-1939) comme le meilleur représentant de la tendance qui attribue au mythe une origine irrationnelle. C'est pour lui la conséquence nécessaire de sa théorie générale sur la « mentalité prélogique » des primitifs qu'il a soutenue dans de nombreux ouvrages à partir de 1910, en particulier dans *La mythologie primitive* (Paris, 2e éd., 1935). Mais il a modifié de plusieurs manières sa conception fondamentale, comme on s'en rend compte dans sa discussion avec J. Maritain (*Rev. thomiste*, XLIV, 1938, p. 299-332, 482 sq.; cf. K. L. Bellon, *Autour du problème de la mentalité primitive*, dans *Anthropos*, XXXIV, 1939, p. 118-129, en particulier p. 124, avec abondante bibliographie). On y trouve la formulation suivante due à J. Maritain : « Il n'y a pas de différence de nature entre l'intelligence du primitif et la nôtre, mais il y a entre elles une fondamentale différence d'*état*. Et du fait que dans cet état nocturne l'intelligence avec ses lois logiques — en elles-mêmes identiques aux nôtres — est *liée* chez le primitif, le fonctionnement concret de la pensée de celui-ci, c.-à-d. de son imagination intelligenciée, est typiquement différent du fonctionnement concret de la pensée du civilisé. Ici et à réduire sa thèse à une telle différence d'*état*, c'est M. Lévy-Bruhl qui a raison » (Bellon, *loc. cit.*, p. 124).

Mais, en fait, dans les esquisses qu'il a laissées à sa mort, on voit que Lévy-Bruhl s'est encore davantage éloigné de ses premières thèses, sans qu'il lui ait été possible de tirer de ses nouvelles positions leurs conséquences positives et de reprendre sous ce nouveau jour ses publications antérieures (cf. *Les « Carnets » de L. Lévy-Bruhl*, dans *Rev. phil. de la France et de l'étranger*, CXXXVII, 1947, 72e année, p. 257-281; *Les Carnets de L. Lévy-Bruhl*, préface de M. Leenhardt, Paris, 1949; E. F. Podach, *Zum Abschluss von L. Levy-Bruhls Theorie über die Mentalität der Primitiven*, dans *Zeitschr. für Ethnologie*, LXXVI, Brunswick, 1951, p. 42-49). Aussi on ne peut affirmer ce qu'aurait été la position finale de Lévy-Bruhl sur le problème du mythe. Cependant dans les *Carnets* on trouve certaines vues que rejoindront des auteurs plus récents : *Comment les mythes sont des histoires vraies* (p. 80-82); *Mythes histoires vraies. En quel sens?* (p. 193-195) (voir *infra*, col. 244).

Mais ce sont les premières théories de Lévy-Bruhl, et non ses réserves postérieures telles que l'« abandon définitif du caractère prélogique » (*Carnets*, 60-62), qui eurent une réelle influence; c'est d'elles qu'il nous faut nous occuper d'abord. Lévy-Bruhl avait attaché beaucoup d'intérêt à l' « importance vitale » des mythes et à leurs liens avec les rites et cérémonies (*La mythologie primitive*, p. XV-XVIII). Nous allons rencontrer une conception analogue sous une forme plus accentuée : les mythes sont des fictions, ils sont absurdes, mais ils remplissent une fonction positive et vitale en ce qu'ils représentent *le contrepoids à l'activité unilatérale de l'intellect* qui peut devenir nuisible. C'est la position de H. Bergson (1859-1941) dans les *Deux sources de la morale et de la religion* (Paris, 1932; 18e éd., 1937) : « Si l'intelligence menace maintenant de rompre sur certains points la cohésion sociale, et si la société doit subsister, il faut que, sur ces points, il y ait à l'intelligence un contrepoids. Si ce contrepoids ne peut pas être l'instinct lui-même, puisque sa place est justement prise par l'intelligence, il faut qu'une virtualité d'instinct ou, si l'on aime mieux, le résidu d'instinct qui subsiste autour de l'intelligence, produise le même effet : il ne peut agir directement, mais puisque l'intelligence travaille sur des représentations, il en suscitera d' « imaginaires » qui tiendront tête à la représentation du réel et qui réussiront, par l'intermédiaire de l'intelligence même, à contrecarrer le travail intellectuel. Ainsi s'expliquerait la fonction fabulatrice » (*op. cit.*, p. 124) (dont procèdent les mythes et que Bergson distingue de l'imagination; cf. tout le contexte p. 105-148, spécialement 111-113).

Certaines de ces pensées rendent le même son que celles de L. Klages (né en 1872) (« l'esprit comme adversaire de l'âme ») et elles conduisent beaucoup d'auteurs à une appréciation plus favorable au mythe, non seulement quant aux valeurs vitales, mais quant au domaine de la connaissance, quoique pour Bergson lui-même ces fictions restent absurdes; ce sont des superstitions malgré leur valeur vitale. La conception de V. Larock n'en paraît pas tellement différente (*La pensée mythique*, Bruxelles, 1945; citée dans L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann*, Bruxelles-Bruges-Paris, 1954) : « On a proposé cette définition [des mythes] : « repré« sentations d'origine collective, applicables à toute « réalité surnaturelle ou terrestre, essentiellement dy« namiques, irrationnelles et transcendantes à l'expé« rience... [Le mythe] porte les marques d'une ins« piration irrationnelle, indifférente à l'expérience, « mystique et profondément affective... » (Malevez, *op. cit.*, 163). Malevez ajoute à juste titre : « Remarquons que, dans cette acception, le mythe revêt toujours aux yeux de ceux qui l'emploient, une signification péjorative; nous venons de les entendre en accuser les caractères d'irrationalité et d'indifférence à l'expérience... Au surplus, ils rappelleront, pour l'adopter en substance, la conception bergsonienne de la genèse du mythe. C'est l'instinct grégaire qui, pour conserver intact et vivant tout ce que menace l'intelligence, crée des fictions intuitives qui sont les mythes » (p. 163 sq.).

5° *Cassirer et la logique du mythe.* — C'est sur un tout autre aspect de la pensée mythique que E. Cassirer (1874-1945) met l'accent. Pour lui le mythe « n'est pas exclusivement lié au cercle des représentations et réactions affectives indéterminées, mais se moule en des formes objectives » (*Die Begriffsform im mythischen Denken*, Leipzig-Berlin, 1922, p. 7); par suite « un sens logique spécial, une forme et une direction déterminées de la pensée s'y trouvent représentées » (p. 16); autrement dit il représente une véritable pensée, quoiqu'il soit tout à fait différent de la pensée théorético-scientifique. On peut donc parler d'une logique de la pensée mythique (p. 6-8), si différentes que soient ses propres catégories de celles de la pensée scientifique; c'est dans sa *Philosophie der symbolischen Formen* (IIe part., *Das mythische Denken*, Berlin, 1925, p. 58-63) que Cassirer eut l'occasion de comparer les concepts de causalité mythique et

de causalité scientifique. A côté des formes du savoir il considérait les autres « formes intellectuelles permettant une appréhension du monde » (langue, mythe, religion, art...) comme « un organe approprié servant tout à la fois à la compréhension du monde et pour ainsi dire à la création intellectuelle du monde, qui a ses tâches particulières et ses propres droits à côté de la connaissance théorético-scientifique... » (*Begriffsform...*, p. 5; pour l'élément logique dans le mythe, se référer à l'ouvrage posthume de Cassirer, *Vom Mythus des Staates*, Zürich, 1949, p. 21-24). Il faut certes observer que pour le néo-kantien qu'était Cassirer il n'y avait là, pas plus que dans la science (plutôt moins), une saisie d'un objet véritablement transsubjectif; et K. Ziegler montre justement que l'explication de Cassirer ne dépasse pas le plan psychologique (cf. *Symphilosophein*, p. 262). Néanmoins on trouvait là incontestablement l'amorce d'une appréciation positive du mythe, même du point de vue de la connaissance. W. Nestle également, tout en opposant brutalement l'obscurité du mythe et la clarté de la pensée logique, reconnaît la présence d'un élément de causalité dans la pensée mythique (*op. cit.*, p. 2) et parle de « *logos* dans le mythe » (p. 17).

6° *Bultmann : la démythisation.* — R. Bultmann (né en 1884) se situe au contraire dans la ligne d'une dépréciation radicale du mythe en demandant, depuis 1941, la « démythisation » du Nouveau Testament. La discussion qui en est résultée a donné naissance à une littérature considérable, en grande partie réimprimée, en tout cas cataloguée dans *Kerygma und Mythos* de Hans-Werner Bartsch (5 vol., Hambourg, 1948-1955; le 1er vol. a été réédité en 1951, puis en 1954 et sera cité d'après cette dernière édition). On pourra consulter aussi : G. Steege, *Mythos. Differenzierung-Selbstinterpretation*, Hambourg-Volksdorf, 1953 [thèse Greifswald, 1952], spécialement p. 21-27; l'ouvrage déjà cité de L. Malevez; K. Goldammer, *Die Frage der Entmythologisierung im Lichte der Religionsgesch. und in der Problemstellung der Missionsreligionen*, dans *Theolog. Literaturzeitung*, LXXVIII, 1953, col. 749-764; Id., *Die Entmythologisierung des Mythus als Problemstellung der Mythologien*, dans *Studium Generale*, VIII, 1955, p. 378-393; avec la bibliogr. citée dans ces deux articles.

Il faut avouer que, pour l'intelligence du mythe comme tel, toute cette discussion a relativement peu apporté. Voici la conception du mythe dont part Bultmann : « Le mode de représentation mythologique est celui où le transcendant *(Unweltliche)*, le divin, apparaît comme quelque chose d'immanent et d'humain, l'au-delà comme temporel *(Diesseitiges)*, où par ex. l'éloignement de Dieu est conçu en termes spatiaux » (dans *Kerygma und Mythos*, I, p. 22, n. 2). Critiqué pour cette conception trop large du mythe (cf. J. Schniewind, *ibid.*, I, p. 79-82; E. Lohmeyer, *ibid.*, p. 140 sq.), il s'est défendu en maintenant son point de vue : « ... J'utilise le concept de mythe au sens courant des sciences historiques et religieuses (cf. W. Nestle!). Le mythe est le récit d'un événement ou d'une action qui s'est réalisé par des forces ou des personnes surnaturelles ou surhumaines (par suite, il est souvent défini comme histoire divine). La pensée mythique est le contraire *(Gegenbegriff)* de la pensée scientifique. La pensée mythique ramène aux forces surnaturelles et divines certains phénomènes et certains événements, que ces forces soient conçues d'un point de vue dynamiste ou animiste ou qu'elles soient présentées comme des esprits ou des dieux. Elle rejette ainsi certains phénomènes et événements, voire des zones entières, hors d'une organisation et d'un devenir du monde connu et éprouvé, susceptible d'être compris et dominé... » (dans *Kerygma...*, II, p. 180, cf. I, p. 122 sq.; II, p. 180-184; III, p. 52). « ...On appelle souvent le mythe une science primitive. C'est juste, dans la mesure où il s'agit de mythes étiologiques qui doivent expliquer des phénomènes naturels étonnants, surprenants ou terrifiants... Ainsi la pensée mythique peut être désignée comme une science primitive pour autant qu'il s'agit d'une pensée qui interroge et se réfère à la cause et aux effets; mais ceci vient avant tout de ce que c'est une pensée objectivante comme la pensée scientifique. Cela vient de ce que le mythe parle des forces et personnes de l'au-delà comme si elles étaient de ce monde » (*ibid.*, II, p. 182 sq.).

Mais le but propre du mythe n'est pas, selon Bultmann, l'explication du monde, mais l'autocompréhension de l'homme ou de l'existence humaine (*ibid.*, I, p. 22 sq.; II, p. 183). « Le mythe ne doit pas être interprété d'un point de vue cosmologique, mais anthropologique, pour mieux dire existentiel » (*ibid.*, I, p. 22; cf. Steege, *op. cit.*, *passim*). La critique de ce concept de mythe (voir aussi Buess, p. 22-25; Malevez, *op. cit.*, *passim*) n'apporte rien d'essentiel à la discussion, car, pour Bultmann, ce concept n'est pas un point de départ; ce point de départ est bien plus « l'image scientifique moderne du monde » qui lui donne l'occasion de rassembler sous la dénomination « mythe » des représentations inacceptables (Malevez, *op. cit.*, 122-124, 163-167). On comprend par suite pourquoi toute cette discussion n'a guère fait progresser la connaissance de l'être du mythe; Bultmann reste fondamentalement dans la ligne de la conception rationaliste du XIXe s., et ceci par la médiation de Nestle.

7° *Conclusion.* — On pourrait ainsi résumer les différentes conceptions dont on vient de parler : la dépréciation rationaliste du mythe qui nous vient du XIXe s. garde encore son influence au XXe. Que l'on voie avant tout dans le mythe le produit du ressentiment ou de l'imagination, ou que l'on y voie l'expression d'une pensée imparfaite, prélogique et indifférenciée, incapable de distinguer le sujet et l'objet, et progressant par association et non par raisonnement, en tout cas le mythe n'est pas un instrument adéquat pour atteindre ce qui dépasse les sens, on ne peut en inférer aucune vérité à moins de prendre le concept de vérité dans un sens relatif; ce n'est qu'un degré inférieur de la vie de l'esprit humain, que l'on doit surmonter sans éprouver de ce fait aucun dommage. D'où la définition de M. Lepin : « ... Le mythe... peut d'une façon générale se définir : un récit qui a les apparences de l'histoire sans en avoir les réalités et dont toute la vérité réside dans l'idée qui l'a inspiré et à laquelle il sert de vêtement, ou dans le fait primitif qui a été son point de départ et dont il est devenu comme l'illustration... » (*D. B.*, IV, Paris, 1908, art. *Mythique* [*Sens*], col. 1376).

II. Nouvelles orientations. — Il n'en faut pas moins reconnaître chez beaucoup des auteurs déjà cités des données dont pouvait jaillir une *réappréciation positive* du mythe. Ces points de départ d'une nouvelle orientation étaient d'ordres très variés. On pourrait déjà considérer comme tel l'orientation intellectuelle à laquelle ont participé F. Langer et aussi le P. W. Schmidt dans une certaine mesure.

1° *L. Walk : le mythe, philosophie naturelle.* — C'est, semble-t-il, Léopold Walk (1885-1949) qui a donné à cette tendance l'expression la plus systématique. Il a pris beaucoup à P. Ehrenreich, mais il a considéré comme essentielle dans l'élaboration des mythes la fonction de l'intellect. « Les mythes se sont constitués à partir d'une observation simple de la nature (mythologie naturelle), et ceci remonte presque à la plus ancienne étape du développement de l'esprit humain. Ce n'est cependant pas la conception du monde *primitive;* à l'origine la pensée mythique ne joue aucun

rôle, ou du moins un rôle relativement minime. Cette pensée mythique ne se fonde pas sur un comportement de l'esprit prélogique ou irrationnel, mais se conduit bien plus selon un processus logico-rationnel avec toutefois un gros apport de l'imagination personnifiante. On peut déceler l'usage conscient, quoique rare, de symboles, l'emploi de métaphores et allégories dès les étapes les plus anciennes du développement mythique. D'un abondant emploi de ces formes d'expression dans la spéculation philosophique, dans la mise en œuvre poétique et dans la présentation religieuse du culte, il est résulté la constitution d'une conception du monde mythique où se reflètent les rapports religieux et sociaux, voir économiques (mythologie culturelle)... Le mythe n'a pas par essence une signification religieuse, pas plus que le conte qui est si proche de lui. Il se peut que le mythe et la religion se mêlent l'un à l'autre dans leur croissance, mais à l'origine, et comme phénomène universel, le mythe est une création indépendante. A la première étape du développement de l'humanité *(Urkultur)* l'Être suprême est conçu selon la causalité logique et sans mythe; il ne provient pas de la personnification du ciel, ses propriétés et fonctions morales ne peuvent dériver des phénomènes météorologiques du ciel matériel. Les faits ethnologiques obligent à rejeter l'idée d'un stade primitif où religion et mythe auraient même valeur et seraient étroitement joints... » (dans *Lex. für Theol. und Kirche*, éd. M. Buchberger, VII, Fribourg-en-Br., 1935, art. *Mythologie*, col. 413). On ne peut accepter qu'avec réserve ce qui est dit dans le contexte (col. 412 sq.) sur les thèmes mythiques spéciaux aux différents cercles culturels, car il faut tenir compte en fait d'une complexité plus grande dans l'état général de l'histoire culturelle.

Dans une de ses dernières publications, L. Walk a de nouveau brièvement résumé les affirmations essentielles concernant le mythe : « Le mythe est une philosophie naturelle primitive; dans son origine et son essence il n'est pas antireligieux, mais areligieux. L'idée de Dieu et, avec elle, la religion, s'enracinent dans un autre terrain que le mythe, conception du monde de philosophie naturelle. Quand on désigne comme mythes les plus anciennes traditions de l'humanité dont les conceptions sont surtout définies par l'idée de l'Être suprême, c'est négliger ou méconnaître le concept de mythe donné plus haut. Il est regrettable qu'aujourd'hui encore le concept de mythe soit équivoque, qu'il ne soit pas nettement précisé et inséré dans une terminologie satisfaisante. Voici ce que l'on peut dire sur les rapports historiques entre le mythe et la religion : dès les origines de la pensée humaine ils ont tous deux leur place; de provenances et de tendances différentes, ils se touchent, voire se compénètrent parfois en une seule masse où ces deux éléments se distinguent difficilement, le mythique étant généralement l'élément dominant et le religieux l'élément récessif... D'après leur origine et leur essence, religion et mythe sont séparés et différents sans que cela comporte le moins du monde une opposition interne et nécessaire. Si l'on comprend le mythe comme une sorte de philosophie naturelle primitive, conformément à son essence et son origine réelles, il n'y a en soi rien d'inquiétant à accepter, voire à concéder, qu'il y a des éléments d'origine mythique aussi dans les récits de l'Écriture sainte, autrement dit que des vérités religieuses pouvaient être révélées dans la langue et sous les images du mythe. C'est ce que l'ancienne Église a manifestement reconnu et exprimé du fait de sa proximité et de ses contacts immédiats avec des mythes encore vivants. On peut en référer à S. Grégoire de Nysse qui, à propos du livre de Job (XLII, 13-15; cf. *In Cant.*, hom. IX; *P. G.*, XLIV, 973-976), admet que l'Écriture sainte empruntait certains mythes à l'extérieur pour atteindre son propre but, mais sans pour autant croire elle-même à ces mythes... » (dans *Anthropos*, XLI-XLIV, Fribourg, 1946-1949, p. 335).

Ainsi, pour Walk, le mythe est essentiellement une forme logico-rationnelle, en soi ni religieuse ni antireligieuse, mais areligieuse, utilisable donc pour exprimer une religion monothéiste, voire révélée.

2° *La tradition romantique.* — C'est de tout autres considérations que procède au XX^e^ s. la réhabilitation du mythe qui s'enracine dans la tradition spirituelle romantique. Déjà au début du XIX^e^ s., J. von Görres (1776-1848) et surtout F. Creuzer (1771-1858) s'étaient intéressés à la question (cf. Buess, *op. cit.*, p. 90-93). J. J. Bachofen (1815-1887) subit l'influence de cet héritage spirituel. Relativement peu apprécié durant sa vie, il a connu un renouveau de faveur vers 1900, qu'ont étudié K. Meuli (appendice aux *Gesammelte Werke* de J. J. Bachofen, III, Bâle, 1948, p. 1112 sq.), ainsi que A. Baeumler et M. Schroeter dans leur ouvrage intitulé *Der Mythus von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt aus den Werken von J. J. Bachofen* (Munich, 1926). On peut se rendre compte de la valeur attribuée au mythe par la copieuse introduction de A. Baeumler. Sous le titre *Bachofen, le mythologue du romantisme*, on y trouve les phrases suivantes : « Le critère le plus général du point de vue *(Einstellung)* mythologique est le caractère de sérieux reconnu au mythe. Il ne s'agit pas de se satisfaire d'hypothèses comme celle de l'imagination créatrice de mythes, mais de respecter dans le mythe le produit d'une préhistoire qui a son propre être et sa propre vérité. Toutes les explications des mythes par la raison, la physique, l'astronomie, la psychologie ou l'histoire perdent pied dès le début parce qu'on ne trouve à la base ni reconnaissance du mode propre à l'être du mythe, ni une notion du *monde* mythique. La mythologie astrale ne donne pas de solution, car elle laisse ouverte la question essentielle. Tout peut être juste de ce que soutient une mythologie des calendriers; mais il y a une question préalable, celle de la signification des astres et de leurs rapports. C'est là que se pose le problème de la mythologie. Le problème du mythe est un problème désespéré tant que l'on n'abandonne pas la question de savoir comment le mythe a pris naissance. Cette question suppose bien établi le fait du développement de l'humanité; on n'a plus alors qu'à se demander comment le mythe a dû prendre naissance dans l'histoire. Aucune réponse satisfaisante ne peut être donnée à une telle question, car elle est mal posée. Le mythe est anhistorique, purement et simplement. Il n'a de valeur propre, et de signification profonde que comme témoin d'une structure intellectuelle préhistorique... La fonction propre au mythe ne fait qu'un avec celle qui se rapporte à un temps primitif préhistorique et mythique, nullement saisissable par l'histoire... » (*op. cit.*, p. XC sq.). On pourra également consulter sur la valeur reconnue au mythe par Bachofen et les romantiques : Steege, *op. cit.*, p. 10 sq.; K. Ziegler, dans *Symphilosophein*, p. 240 sq., 258-266; W. F. Otto, *Die Gestalt und das Sein*, Dusseldorf et Cologne, 1955, p. 211-225, spécialement 218-221).

3° *Le numineux de R. Otto.* — Si étrange et obscur que résonne ce langage, si contestables que puissent être beaucoup d'aspects de la position anti-intellectuelle que révèle un tel intérêt porté au mythe (qu'on songe à l'opposition contre l'intellectualisme de F. Nietzsche (1844-1900) et L. Klages), on n'en discerne pas moins ici un courant d'idées qui ouvre de nouvelles perspectives. Ce n'est pas un hasard qu'à cette même époque le livre de R. Otto (1869-1937)

sur *Le sacré* (1re éd., 1917) ait soulevé beaucoup d'intérêt; il y défendait les droits du « numineux » irrationnel dans la religion (cf. Buess, *op. cit.*, p. 96-100). « L'étude scientifique des religions et conceptions du monde *(Weltbilder)* se poursuit. Mais évidemment sous de nouveaux auspices. On n'interroge plus les mythologies pour leurs conceptions et leurs représentations en tant que telles, mais en vue du « contenu religieux » qui s'y objective. Considéré sous cet angle, le mythe reçoit une dignité que ne peut plus lui contester la science la plus évoluée. Il est maintenant purement et simplement l'organe de la connaissance religieuse, de même que la science est l'organe de la connaissance du monde. Il se place sur un plan autre et supérieur... » (Buess, *op. cit.*, p. 96).

4° *Jung et les archétypes.* — Une autre ligne dans l'histoire des idées mène de Bachofen et de sa symbolique à C. G. Jung (né en 1875) dont la doctrine sur les « archétypes de l'inconscient collectif » en tant que source de la mythologie a eu une influence marquante dans les dernières décades. (On trouvera un florilège des principaux textes de Jung ayant trait à la question dans un article de T. Wolff, intitulé *Der Begriff des Archetypus in der komplexen Psychologie und seine Beziehung zur Völkerwissenschaft*, dans *Beiträge zur Gesellungs-und Völkerwissenschaft, Pr Dr R. Thurnwald zu seinem 80. Geburtstag gew.*, Berlin, 1950, p. 446-462; voir aussi R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, dans *Études Carmélitaines*, XXXIV-1, Bruges-Paris, 1955; et Steege, *op. cit.*, 14-17.)

Qu'est-ce que l' « inconscient collectif »? C'est une couche plus profonde de l'âme, innée, qu'il faut distinguer de l'inconscient personnel, né de l'expérience et de l'acquis personnels, lequel avait servi de base à la psychanalyse de S. Freud. Cet inconscient est de nature générale. « Il est commun en quelque sorte à tous les individus dans son contenu et ses processus. Le contenu de l'inconscient collectif est constitué par les archétypes... les types originaires, c.-à-d. les images générales depuis longtemps gravées... On pourrait sans difficulté désigner le contenu de cet inconscient par l'expression de Lévy-Bruhl, ses « représentations collectives » par lesquelles il désignait les représentations symboliques de la conception du monde des primitifs... ». Elles se trouvent en effet dans les traditions tribales primitives, quoique alors déjà transformées en formules conscientes.

Le mythe est une autre expression des archétypes; mais il s'agit également ici de formes déjà conscientes et spécifiées, tandis que dans les rêves, visions et contes nous avons une manifestation beaucoup plus naïve et spontanée des archétypes (cf. C. G. Jung, *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, dans *Eranos-Jahrbuch*, II, 1934, Zürich, 1935, p. 179-229, en particulier p. 180-182). « Ce que l'on entend par archétype a été fort clairement précisé par la description de ses rapports avec le mythe, les traditions secrètes et les contes. Mais si nous tentons de pénétrer psychologiquement ce qu'est un archétype, les choses se compliquent. Jusqu'ici on s'est toujours contenté, dans les études sur le mythe, de représentations secondaires, solaires, lunaires, météorologiques et végétales. On n'a pour ainsi dire pas admis que les mythes soient premièrement des manifestations psychiques qui décrivent l'être de l'âme. Le primitif s'occupe fort peu d'expliquer objectivement les choses qui se manifestent; il a par contre un besoin inéluctable, ou mieux son âme inconsciente le presse irrésistiblement d'assimiler toute l'expérience sensible à un événement psychologique caché. Il ne suffit pas au primitif de voir le soleil se lever et se coucher, mais cette observation extérieure doit être aussi un événement intérieur, c.-à-d. que le soleil doit représenter dans sa course le destin d'un dieu ou d'un héros dont la seule demeure est l'âme de l'homme. Tous les processus naturels mythisés comme l'été et l'hiver, les phases de la lune, les temps de pluie, etc., sont bien moins des allégories de ces expériences objectives que les expressions symboliques du drame caché et inconscient de l'âme, que la conscience humaine peut saisir par voie de projection, c.-à-d. comme reflété dans les phénomènes naturels. La projection est à ce point enracinée qu'il a fallu quelques millénaires de culture pour la séparer en une certaine mesure de l'objet extérieur... On a tout simplement ignoré que l'âme contient toutes ces images où les mythes ont pris naissance, et que notre inconscient est un sujet qui agit et qui souffre. L'homme primitif en retrouve le drame par analogie dans les processus de la nature, qu'ils soient grands ou petits... » (C. G. Jung, *loc. cit.*, p. 182 sq.; voir aussi C. G. Jung et K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 4e éd., Zürich, 1951, p. 105-147, spécialement 108-115). « ... La structure spirituelle du primitif diffère surtout de celle du civilisé en ce que la conscience y est beaucoup moins développée tant dans son champ que dans son intensité. Ce sont surtout des fonctions comme la pensée, le vouloir, etc., qui ne sont pas encore différenciées, mais à l'état préréflexif *(vorbewusst)*; dans le domaine de la pensée, il est manifeste qu'on ne pense pas réflexivement, mais que les pensées surgissent. Le primitif ne peut affirmer qu'il pense, mais que quelque chose pense en lui... Dans l'état crépusculaire permanent de sa conscience, il est souvent presque impossible de tirer au clair s'il n'a fait que rêver ou s'il a vécu dans la réalité. L'inconscient se manifeste avec ses archétypes et envahit la conscience... La structure primitive de l'esprit n'invente pas les mythes mais elle les vit... » (Jung et Kerényi, *op. cit.*, 110 sq.; cf. Steege, *op. cit.*, 16). « Ce qu'énonce toujours le contenu d'un archétype est avant tout une comparaison verbale. S'il parle du soleil et l'identifie au lion, au roi, au trésor gardé par un dragon, à la puissance de vie ou de santé de l'homme, il ne s'agit en fait ni de l'un ni de l'autre, mais d'un troisième objet caché qui se laisse exprimer d'une manière plus ou moins satisfaisante par ces comparaisons, mais qui reste inconnu et ineffable; il y a là toujours pour l'intellect un sujet de mécontentement. Aussi l'intellect scientifique finit toujours par prendre des allures rationalisantes et espère en finir définitivement avec ce fantôme... En réalité on ne peut éliminer légitimement ce fondement archétypal, à moins de vouloir se payer une névrose, pas plus qu'on ne peut sans le suicide se débarrasser du corps et de ses organes... » (Jung et Kerényi, *op. cit.*, 114 sq.).

Tandis que l'interprétation des mythes de type rationaliste aux XIXe et XXe s. (commençant) rejetait le caractère symbolique du mythe (en tant que conscient), et n'y voyait à l'origine rien que l' « aperception » de processus externes, Jung reconnaît ce caractère symbolique, mais en tant qu'inconscient. Il lui arrivera de dire que les énoncés religieux reposant sur des *archétypes numineux* se réfèrent à des réalités *transcendant* la conscience (cf. *Antwort auf Hiob*, Zürich, 1952, p. 7-9), mais transcendant n'a ici d'autre signification que celle d'un psychisme super-individuel. La seule réalité ainsi saisie serait-elle le fait des processus psychiques qui ne sont saisissables que dans leur projection à l'extérieur? On peut avec ces principes expliquer toute la mythologie, et Jung y inclut les dogmes chrétiens. E. Neumann, un élève de Jung, a fait ce travail d'une manière systématique (*Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zürich, 1949). Le mythe est compris comme

une « autoreprésentation inconsciente du développement de la conscience à l'intérieur de l'humanité » (p. 13) et, en conséquence, les types mythiques sont disposés dans l'ordre de ce développement. Mais au fond, que gagne-t-on par là en fait de connaissances nouvelles? Les lignes suivantes de Buess sont tout à fait pertinentes : « On remarquera que ce qu'obtient Jung par son explication des images sacrées est une sagesse assez profane. Il faut observer que Jung parle *par principe* de la transcendance divine comme étant une « inconscience », qu'il n'en a qu'une notion psychologique en tant que profondeur et au-delà de la conscience subjective, qu'il ne connaît aucun autre Dieu que celui qui habite dans les profondeurs de l'âme dont il est une fonction et une autoreprésentation. Ce que gagne Jung à expliquer ainsi les images et cycles d'images s'épuise dans une dialectique de conscience et d'inconscient. C'est le cas du sens qu'il donne à la notion chrétienne de Trinité... (*Symbolik des Geistes*, Zürich, 1948, p. 418-421). Ainsi toute la lutte colossale qui s'est livrée autour de l'idée de Trinité et dont on a tant souffert aurait pour signification l'émergence de la conscience dans ce qu'elle a d'ouvert par rapport à l'inconscient. Après l'étude des images mythiques nous en sommes au même point qu'avant; à savoir que nous n'en savons ni plus ni moins que ce que la psychologie des complexes a toujours enseigné... » (*ibid.*, p. 139, et voir le contexte, 136-140). La question de la vérité du contenu des énoncés religieux (qui reposent sur les fondements d'archétypes mythiques) est écartée par Jung qui ne veut tenir compte que de leur valeur vitale (*Antwort auf Hiob*, p. 5 sq.; Buess, *op. cit.*, p. 138; Hostie, *op. cit.*, p. 103-147, *passim*, 167-203). On en voit un exemple typique dans la position qu'il a prise sur la définition de l'assomption. C'est pour lui un « mythologème », mais il approuve sur ce point la conduite de l'Église catholique (cf. J. R. Geiselmann, *Marienglaube und Marienmythos*, dans *Maria in Glaube und Frömmigkeit*, Rottenburg, 1954, p. 43-49 en particulier; cf. Hostie, *loc. cit.*, 189 sq.). Jung ne prétend pas saisir rationnellement le contenu de chaque archétype; mais ses énoncés généraux n'en sont pas moins une « sagesse profane ». Il affirme rationnellement que le conscient se dégage historiquement de l'inconscient et que ce fait se reflète dans les mythes.

5° *Après Jung.* — Si c'était son dernier mot, on pourrait indirectement objecter à Jung les positions suivantes de plus récents spécialistes des phénomènes religieux. K. Beth écrit les lignes suivantes dans son article *Mythologie und Mythos* (dans *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, éd. Hanns Bächtold-Stäubli, VI, Berlin-Leipzig, 1934-1935, col. 720-752) : « [Le mythe] est... le verre par lequel l'homme jette un regard sur un monde au-delà de l'humain, qui n'est nullement un monde de l'imagination, mais bien plus le véritable arrière-plan du monde phénoménal. Dans son contenu et son orientation le mythe est de nature suprasensible-invisible. Le mythe n'est donc pas seulement une réalité qui a *aussi* son existence, mais bien plus la *réalité suprême*. Il est une symbolique, construite avec des éléments tirés d'une langue et d'un discours compréhensibles, destinée à signifier le réel suprême lui-même, l'absolu qui est évoqué de la même manière dans toutes les religions... » (col. 729). « Dans le mythe se manifeste le contact de la conscience humaine avec une autre sphère; le mythe est un des essais intrinsèquement les plus sûrs pour atteindre une dimension dépassant l'univers spatial, essai entrepris en excluant aussi totalement qu'on le peut la conscience claire, laquelle ne peut que faire obstacle » (col. 745 sq.). Et voici l'opinion de F. Medicus : « Le siècle des lumières, surtout avec sa philosophie de la religion, agit encore puissamment à notre époque. Il a voulu comprendre les mythes comme les revêtements de vérités humaines rationnelles. Il est évident que les mythes sont des revêtements. Mais il faut vraiment de la suffisance intellectuelle pour chercher dans la sphère de la raison humaine ce qui est ainsi revêtu... Notre être atteint un ordre qui ne nous est plus immanent. Si l'on doit considérer les mythes comme des revêtements, c'est que les vérités ainsi revêtues ne sont plus vérités humaines, mais conscience d'une *relation au transcendant*. Leur contenu propre est la vérité de l'indicible qui est de suprême importance pour l'homme » (*Das Mythologische in der Religion*, Erlenbach-Zürich, 1944, p. 7 sq.).

A côté d'approbations enthousiastes, C. G. Jung s'est heurté aussi à de sérieuses critiques, et ceci au nom des disciplines les plus différentes (science des religions, ethnologie, psychiatrie). Tout en reconnaissant les progrès que réalise sa psychologie des profondeurs par rapport à la psychanalyse de Freud, on a élevé de graves objections envers une méthode qui veut tirer de l'expérience des rêves et des psychoses productrices d'imagination le principe d'explication des mythes (cf. R. Caillois, *Le mythe et l'homme*, dans *Recherches philosophiques*, 5, 1935-1936, p. 252-263; Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948, p. 127-136; H. Kranz, *Mythos und Psychose*, dans *Studium Generale*, VIII, 1955, p. 370-378; M. Thiel, *ibid.*, p. 349 sq., 353). M. Petri a critiqué au nom de l'expérience faite dans la recherche sur le terrain même (c.-à-d. chez les primitifs) la description que fait Jung de l'état d'âme primitif (*Tiefenpsychologie und Ethnologie*, *ibid.*, III, 1950, p. 348-358).

6° *M. Eliade et P. Tillich.* — Un exposé sérieux et compréhensif, joint à une appréciation objective sans défaut, est celui de R. Hostie (*op. cit.*, surtout p. 37-48, 54-56, 64, 69, 75, 89 sq., 97 sq., 99, 107, 112-147, 192-203). On y trouve également des aperçus sur d'autres points de vue, ainsi celui de M. Eliade : « C'est à l'occasion de l'étude de l'*imago*, du symbole et du mythe, que les vues nouvelles de Jung apparaissaient fort suggestives. Il est indéniable qu'en tous ces points Jung anticipait sur les découvertes qui seraient entérinées peu après par les phénoménologues et les ethnologues... la définition du symbole que Mircea Eliade oppose au signe rejoint sans contredit la position de Jung. Eliade, en effet, décrit la fonction du symbole « qui révèle une réalité... qu'aucune « autre manifestation n'est à même de révéler » [*Traité d'hist. des religions*, Paris, 1949, p. 381]. Le mythe et le rite, que Jung avait expliqués comme des symboles de représentation et de comportement, sont caractérisés de la même façon par G. Van der Leeuw dans sa phénoménologie religieuse, et par Ad. E. Jensen dans son ethnologie phénoménologique... [Mais] il y a aussi des divergences significatives... La façon dont M. Eliade définit le symbole trahit, elle aussi, une divergence de vues appréciable. De l'avis d'Eliade, la réalité révélée dans le symbole ne saurait se manifester d'une autre manière, mais cette réalité est réellement révélée par le symbole en question. En d'autres mots, le symbole est cette réalité même pour autant qu'elle se manifeste. Jung, par contre, répète inlassablement que la réalité qui se manifeste dans le symbole est inconnaissable comme telle. Mais de quel droit parle-t-on en ce cas d'une manifestation? N'est-ce pas contradictoire de se référer à une manifestation de ce qui est inconnaissable en soi?... » (Hostie, *op. cit.*, p. 89 sq.).

A l'arrière-plan de Jung, il y a une théorie de la connaissance kantienne qui l'accule à cette contra-

diction (*ibid.*, p. 90-94, 107-111, 123, 128). M. Eliade est dégagé de ces préjugés, et il lui est possible de mettre plus clairement en relief la valeur positive du mythe en tant que symbole, tandis que Jung doit en rester à ses archétypes et les hypostasier de telle sorte qu'il crée en fait à nouveau une sorte de mythologie mais sans conclure à quelque chose de vraiment transcendant (Jung, *Antwort auf Hiob*, p. 9 sq.; Hostie, *loc. cit.*, 99). Pour M. Eliade, au contraire (cf. son *Traité d'histoire des religions*), les mythes « révèlent une structure du réel inaccessible à l'appréhension empirico-rationaliste. Citons, entre autres, les mythes qu'on pourrait nommer, brièvement, les mythes de la polarité (de la bi-unité) et de la réintégration... [p. 356]. Le mythe découvre une région ontologique inaccessible à l'expérience logique superficielle. Le mythe de Varuna révèle la bi-unité divine, la coïncidence des contraires, la totalisation des attributs au sein de la divinité. Le mythe exprime plastiquement et dramatiquement ce que la métaphysique et la théologie définissent dialectiquement... [p. 357]. En ce sens il est juste de dire que le mythe révèle, plus profondément qu'il ne serait possible à l'expérience rationaliste elle-même de le révéler, la structure même de la divinité, qui se situe au-dessus des attributs et réunit tous les contraires. Qu'une telle expérience mythique ne soit pas aberrante, nous en avons la preuve dans le fait qu'elle s'intègre à peu près universellement dans l'expérience religieuse de l'humanité, voire dans une tradition aussi rigoureuse que la tradition judéo-chrétienne... C'est de cette *coincidentia oppositorum* que sont parties les plus hardies spéculations d'un Pseudo-Denys, d'un Maître Eckardt ou d'un Nicolas de Cuse... [p. 357 sq.]. L'androgynie divine n'est pas autre chose qu'une formule archaïque de la bi-unité divine; la pensée mythique et religieuse, avant même d'exprimer ce concept de la bi-unité divine en termes métaphysiques *(esse-non esse)* ou théologiques (manifesté-non manifesté), a commencé par l'exprimer en termes biologiques (bisexualité). Nous avons déjà eu plus d'une fois l'occasion de constater que l'ontologie archaïque s'exprime en termes biologiques. Mais qu'on ne se laisse pas abuser par l'aspect extérieur de ces langages, en prenant la terminologie mythique au sens concret, profane (« moderne ») des mots... Aussi l'androgynie divine, rencontrée dans tant de mythes et de croyances, a-t-elle une valeur théorique, métaphysique. L'intention vraie de la formule est d'exprimer, en termes biologiques, la coexistence des contraires, des principes cosmologiques (c.-à-d. mâle et femelle) au sein de la divinité... [p. 359]. En aucun cas le mythe ne peut être tenu pour la simple projection fantastique d'un événement « naturel ». Sur le plan de l'expérience magico-religieuse..., la Nature n'est jamais « naturelle ». Ce qui paraît à la mentalité empirico-rationaliste une situation ou un processus naturel se révèle, dans l'expérience magico-religieuse, comme une kratophanie ou une hiérophanie [sur ces notions voir *op. cit.*, c. I, 15-46]... Les mythes des « dieux de la végétation » constituent, à cet égard, un excellent exemple de transmutation et de valorisation d'un événement cosmique « naturel ». Ce ne sont pas la disparition et la réapparition périodiques de la végétation qui ont créé les figures et les mythes de ces dieux (du type Tammuz, Osiris, Attis, etc.); ce n'est pas, en tout cas, la simple observation empirico-rationaliste de ce phénomène « naturel ». L'apparition et la disparition de la végétation ont toujours été senties, dans la perspective de l'expérience magico-religieuse, comme un signe de la création périodique du cosmos... Le mythe est un acte de création autonome de l'esprit; c'est par cet acte de création que la révélation s'opère et non par la matière ou les événements qu'elle exploite... En effet, le mythe de Tammuz, comme le mythe des dieux analogues, découvre une modalité cosmique qui dépasse considérablement la zone de la vie végétale; il découvre, d'une part, l'unité fondamentale vie-mort, et, de l'autre, les espérances que l'homme est en droit de tirer de cette unité fondamentale touchant sa propre vie après la mort... L'apparition et la disparition de la végétation, prises en elles-mêmes, en tant que « phénomènes cosmiques », ne signifient rien de plus que ce qu'elles sont : une apparition et une disparition périodiques de la vie végétale. Le mythe seul transfigure cet *événement* en *catégorie...* [p. 363 sq.] ». C'est ainsi que selon Eliade le mythe saisit des réalités véritablement transcendantes; il n'est pas seulement symbole de processus internes (comme chez Jung), mais de quelque chose de beaucoup plus grand (cf. aussi M. Eliade, *Images et symboles*, Paris, 1952, spécialement p. 9-24, 29-31, 199-235).

C'est aussi la conception du spécialiste de philosophie religieuse qu'est P. Tillich (né en 1896; cf. Steege, *Mythos. Differenzierung-Selbstinterpr.*, 11-12). En toute clarté et brièveté, il donne sa définition du mythe dans sa contribution à l'encyclopédie *Religion in Gesch. und Gegenwart*, IV (2e éd., Tübingen, 1930, *Mythus und Mythologie*, I, *Mythus, begrifflich und psychologisch*, col. 363-370) : « ...c'est une théorie symbolico-réaliste du mythe que défend l'auteur du présent article. Le mythe serait un symbole construit à partir des éléments de la réalité pour signifier l'absolu... ou au-delà de l'être... vers lequel tend l'acte religieux. Le mythe a une réalité; car il est orienté vers l'absolue réalité. C'est la vérité de l'interprétation métaphysique. Il n'a certes pas la réalité de l'image; car il vit dans des symboles qui, au fur et à mesure qu'ils saisissent l'absolu sans être pour autant arbitraires, sont soumis à des lois déterminées et par suite universelles... » (col. 364 sq.). « Même dans une religion antimythique, les données mythiques restent vivantes, quoique utilisées différemment : le divin est saisi comme l'absolu, au-delà de l'être, affranchi de l'espace et du temps. Mais on ne peut le manifester que dans des symboles qui ont un caractère spatio-temporel. Le mythe est dépassé, mais la substance mythique demeure. Il en est ainsi aussi bien dans la prophétie paléotestamentaire que dans le dogme chrétien, aussi bien dans la mystique que dans la métaphysique religieuse... Au lieu d'histoires divines apparaissent des définitions sur l'être de Dieu, ses rapports avec la nature et l'histoire. Au lieu d'un mythe sans fissure apparaît un mythe fragmenté, brisé par la prise de conscience de l'absolue transcendance du divin. La religion doit protester contre le mythe, si le mythe est totalitaire. Mais si le mythe est fragmenté, le mythe est un élément de toutes les religions, *le mythe est une catégorie religieuse* » (p. 365; voir *supra*, col. 237 sq., ce que dit à ce point de vue F. Medicus; et K. Goldammer, *Die Frage der Entmythologisierung*, dans *Theol. Literaturzeitung*, LXXVIII, 1953, col. 749-764; K. Jaspers, dans *Merkur*, VII, 1953, p. 1011-1013; VIII, 1954, p. 511).

7° *Les déviations modernes.* — Ces exemples montrent combien de nos jours on reconnaît au mythe une valeur positive et l'on ne s'étonnera pas de lire à l'article *Mythos*, du *Schweizer Lexikon* (vol. V, Zürich, 1947, col. 815 sq.) : « Influencés par le romantisme et la philosophie de la vie, certains savants conçoivent le mythe comme une expérience et une vue du monde ayant son mode propre, et seule capable de saisir avec justesse certains aspects de la réalité. » Mais il serait faux de ne rechercher les représentants d'une

telle théorie du mythe que dans ces cercles comme en témoignent les citations de Beth, Medicus, Eliade et Tillich. La philosophie anti-intellectuelle a conduit à maints écarts et exagérations. Le cas le plus célèbre et le plus lourd de conséquences est celui de A. Rosenberg dans le *Mythe du XX^e s.* (dont la 1re édition date de 1930, à Munich). Une formulation plus exacte en a été donnée dans le VIe volume du *Grosser Herder* (Fribourg-en-Br., 1955, p. 851 sq.) et le sens du mythe y est ainsi décrit : « Ce qui est dans le monde et ce qui se produit (phénomènes naturels et vitaux) reçoit sa signification et devient intelligible grâce à ce qui, aux origines, a toujours été et s'est manifesté comme événement divin, ce qui est rappelé dans le mythe puis expressément accompli dans la magie et le culte. Le mythe est ainsi une forme de la religion. Sa force obligatoire et sa signification disparaissent au cours de l'histoire, quand surgit un comportement humain intellectuel et réflexif. Même alors il reste son contact imagé avec le mystère au seuil de l'expressible. La tentative de purifier la religion de tout langage mythique court le danger de lui faire perdre son rapport au mystère... Ceci vaut également pour la foi chrétienne qui n'en considère pas moins le mythe comme dépassé par l'événement historique de la révélation. » A. Closs pourra donc dire : « Les théologies des grandes confessions chrétiennes peuvent donc avoir une attitude positive à l'égard des mythes, éprouvée qu'elle est en diverses directions. Le protestantisme s'appuiera sur le concept de révélation, dans la ligne de Schelling (C. M. Schröder, 1936) et le catholicisme en traitera dans le cadre de la théologie naturelle par sa reconnaissance d'une saisie « instinctive » juxtaposée à la pensée discursive... Sur cette base peut s'établir une justification de la transformation du sens des mythes païens dans la pensée de foi chrétienne (H. Rahner, 1945) » (*Mythen*, dans F. König, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Fribourg-en-Br., 1956, p. 587).

On pourra lire également ce qui est dit du mythe dans la nouvelle édition du *Grosser Brockhaus* (17e éd., vol. VIII, Wiesbaden, 1955, art. *Mythos*, p. 237*a*-238*a*) : « Quelques chercheurs ne voient dans le mythe qu'une explication primitive du monde, d'autres ne le conçoivent que comme un mode particulier de regarder le monde, lequel n'a été particulièrement fécond et déterminant pour la conscience religieuse que dans les niveaux inférieurs du développement culturel; il est devenu plus tard l'apanage de poètes et de penseurs isolés. Le mythe trouve alors sa signification de mythe dans le fait qu'il conçoit sous forme d'images les puissances qui déterminent la condition de l'homme sans pouvoir être comprises de manière logico-causale, par suite il leur laisse leur mystère » (p. 237 *b*).

8° *Le mythe, réalité vécue plutôt qu'explication.* — En tout cas les lignes précédentes résument excellemment la position d'experts sérieux d'histoire des religions. La plupart d'entre eux ne sont pas à proprement parler des intellectualistes, tout en reconnaissant l'élément intellectuel présent dans le mythe (Beth, *loc. cit.*, col. 721, 727-729, 730, 744-746; Hostie, *Du mythe à la religion*, dans *Études Carmél.*, XXXIV-1, 1955, p. 69; Cassirer, *supra*, col. 230 sq.). L'étymologie du mot *mythos* aussi bien que l'histoire de son concept montrent qu'il a un rapport avec la pensée (cf. G. Stählin, dans l'art. μῦθος du *T. W. N. T.*, IV, p. 769-803; H. Hommel, *Mythos und Logos*, dans *Studium Generale*, VIII, 1955, p. 310-316). Kerényi (né en 1897) lui-même, quoique disciple enthousiaste de C. G. Jung, estime qu'il y a erreur « à vouloir attribuer tout ce qui est mythologique à un inconscient chaotique, purement sensitif, et non d'une certaine manière déjà susceptible de connaissance *(wissenden)* » (cf. *Studium Generale*, VIII, 1955, p. 270 sq.).

Toutefois cette « connaissance » n'est pas généralement comprise dans le sens d'une « philosophie primitive » qui n'aurait de soi rien à faire avec la religion (cf. Wundt, *Völkerpsychologie*, II-1, p. 539; Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie*, p. 6; L. Walk, *supra*, col. 232-234). Selon la conception de la plupart des spécialistes contemporains le mythe dans son essence est plutôt en rapport étroit avec le culte et la religion; il est *vécu*. C'est ce qu'a affirmé tout particulièrement B. Malinowski (1884-1942) dans son livre *Myth in Primitive Psychology* (Londres, 1926) : « Le mythe en tant qu'il existe dans une communauté de sauvages, c.-à-d. dans sa forme vivante primitive, n'est pas seulement une histoire, mais une réalité vécue... » (p. 21). « Le mythe n'est pas une réaction intellectuelle devant une énigme, mais un acte de foi explicite issue de la réaction instinctive et émotionnelle la plus intime en face de l'idée la plus effrayante et la plus obsédante. On ne raconte pas les histoires sur les « origines des rites et des coutumes » dans le simple but de les expliquer. Ils n'expliquent jamais, quelque sens que l'on donne à ce mot; ils posent toujours un précédent qui constitue un idéal et une garantie pour son maintien, et parfois des directives pratiques sur la manière de procéder » (p. 43, cf. 11, 14 sq., 22 sq., 35-39, 44 sq., 120 sq., 123-125, 127).

K. Th. Preuss (1869-1939) s'exprime dans le même sens dans son livre sur le contenu religieux des mythes (*Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tubingue, 1933; cf. *Anthropos*, XXVIII, 1933, p. 785) et spécialement dans les pages consacrées au culte et au mythe (6-31) (cf. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, p. 13-16). Pendant un temps la conception dominante fut que le culte était premier et qu'il fallait considérer le mythe comme dérivé du culte (cf. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, p. 52, 270 sq., avec la bibliographie). De nos jours on les considère plutôt comme organiquement liés dès le début, à moins que l'on ne fasse dériver le culte du mythe à titre de répétition dramatique de ce qui eut lieu aux origines, ou sous forme affaiblie d'actualisation rituelle par la récitation du mythe. (Voir sur ce point : Preuss, *op. cit.*, p. 6-31; M. Eliade, *Traité d'hist. des religions*, p. 350; Beth, *Mythologie und Mythos*, dans *Handwörterbuch...*, VI, col. 729 sq.; C. Kluckhohn, *Myths and Rituals : a General Theory*, dans *Harvard Theological Review*, XXXV, 1942, p. 45-79 [cf. *Anthropos*, XXXVII-XL, 1942-1945, p. 343]; Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubingue, 1933, p. 346 sq., 389-391; trad. franç., p. 361 sq., 404-407; Id., dans *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949 [Zürich, 1950], p. 22-25, 29 sq.; Id., dans *Festschrift für A. Bertholet zum 80. Geburtstag*, Tubingue, 1950, p. 289; R. Caillois, *loc. cit.*, p. 259 sq.; G. Dumézil, dans *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936, p. 235 sq., 238, 242 sq.; Ad. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951, spécialement 53-229, *passim*, 267-283; trad. franç., p. 51-214, *passim*, 247-262; W. F. Otto, dans *Studium Generale*, VIII, 1955, p. 265 sq. : l'idée d'une priorité du culte sur le mythe est issue du positivisme du XIXe s. qui voulait faire dériver le culte de la magie. Cf. aussi W. F. Otto, *Die Gestalt und das Sein*, Dusseldorf-Cologne, 1955, p. 76-80, 86 sq.). Mais dans la position nouvelle il reste possible que des rites déterminés soient antérieurs à certains mythes et l'on en trouvera un exemple dans l'*Introduction à l'étude de la mythologie* de W. Schmidt (*supra*, col. 228), p. 309 sq.

Les mythes dits *étiologiques* ne répondent donc pas au seul besoin de connaître; ils n'ont pas pour but

d'expliquer, mais de fonder, de justifier ce qui se répète dans le culte ou autrement, voire de produire à nouveau la réalité comme telle (cf. Malinowski, *op. cit.*, p. 43 [*supra*, col. 242], voir aussi p. 39-44, 77-79, 93 sq., 116, 120 sq., 123-125, 127; Cassirer, *op. cit.*, II, p. 134 sq.; Preuss, *op. cit.*, p. 20, 38; Kerényi, *op. cit.*, p. 14-16; Van der Leeuw, dans *Festschrift Bertholet*, 291 sq.; Id., *Phénoménologie*, trad. franç., 406, 562 sq.; Buess, *op. cit.*, p. 146 sq., 159 sq.) Ad. E. Jensen voit au contraire dans les mythes étiologiques ou explicatifs une forme dégénérée qu'il oppose aux mythes authentiques (*Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, 87-100; trad. franç., 83-95). Eliade a mis en évidence un aspect particulier de ces rapports du mythe à la conduite humaine : le mythe contient un événement qui a eu lieu au temps primordial, dans la « grande époque ». Du fait que le contenu du mythe est un prototype que l'on imite (*Traité d'hist. des religions*, p. 350-352, 364), en particulier lors des fêtes, on peut dire d'une manière générale que par des célébrations périodiques le monde profane est à nouveau surmonté et créé un nouveau commencement (voir aussi Eliade, *Mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949; et *Die Mythen in der modernen Welt*, dans *Merkur*, VIII, 1954, p. 724-735). Mais alors, du fait que le mythe n'est pas seulement une philosophie, mais qu'il a des prétentions sur tout l'homme et détermine son comportement, n'est-il pas nécessairement lié à une forme déterminée de religion, animiste ou polythéiste, et par suite inutilisable comme mode d'expression d'une religion monothéiste ou révélée?

En fait la réhabilitation du mythe a conduit quelques auteurs contemporains à en faire un absolu, voire une théologie. Kerényi exige « qu'on laisse le « mythologème » parler de lui-même et qu'on se tienne simplement à l'écoute. L'explication doit demeurer dans la ligne même de celle que l'on fait d'un morceau d'art musical ou poétique... » (*Einführung...*, p. 13). W. F. Otto va plus loin, comme on peut le constater par *Der Mythos* (dans *Studium Generale*, VIII, 1955, p. 263-268), *Die Gestalt und das Sein, Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menscheit* (Dusseldorf-Cologne, 1955), spécialement p. 66-90, et les critiques qu'ont suscitées cette œuvre et les précédentes (A. Lesky, *Wort und Wahrheit*, XI, Vienne, 1956, p. 405-408; M. Thiel dans *Studium Generale*, VIII, 1955, p. 359, 361, qui se réfère à M. P. Nilsson. Commentant [dans sa *Gesch. der griechischen Religion*, I, Munich, 1941, p. 349] l'ouvrage de W. F. Otto intitulé *Die Götter Griechenlands* [1929], ce dernier disait : « Ce que présente W. F. Otto est une défense à tendance théologique des représentations divines d'origine épique, mais ce n'est pas une étude d'histoire religieuse. ») Cette position n'est nullement la conséquence inéluctable de l'appréciation positive qui a été faite plus haut, mais c'est seulement un effet des conceptions personnelles de chaque auteur. On peut se rendre compte, avec des auteurs comme Eliade et Buess, comment l'acceptation d'une valeur de connaissance positive dans le mythe est parfaitement conciliable avec l'absolu de la révélation des deux Testaments.

9° *Pettazzoni et la « vérité » relative du mythe.* — Mais avant de démontrer ce dernier point, il convient de mentionner encore quelques auteurs qui parlent de la « vérité » du mythe, mais qui en fait ne font pas avancer le problème. C'est le cas d'un article de R. Pettazzoni (né en 1883) pourvu d'un titre prometteur : *Die Wahrheit des Mythos* (dans *Paideuma*, IV, Bamberg, 1950, p. 1-10; trad. anglaise, dans *Essays on the History of Religions*, Leyde, 1954, p. 11-23). Cet article est une réédition élargie de considérations publiées dans l'Introduction de *Miti e Leggende* (I, Turin, 1948, p. IV-VI) et dont s'est inspiré étroitement Van der Leeuw (dans *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949, p. 20-22; *Festschrift Bertholet*, p. 288 sq.). On y trouve seulement exprimé que chez beaucoup de primitifs les mythes sont considérés comme « histoire vraie » à cause de leur caractère sacral; à ce titre on les oppose aux « histoires fausses » dont on sait qu'elles sont fiction, dont par suite la récitation n'a pas de caractère cérémoniel et qui ne sont liées à aucune époque et à aucune circonstance. « Or, les récits sur les origines, les cosmogonies et théogonies, mais aussi les récits attribuant à des êtres surnaturels la création des choses et la fondation d'institutions, constituent ce que nous avons l'habitude d'appeler mythes. Mais pour ceux qui les détiennent et les racontent, ils ont un contenu de vérité, ils s'élèvent clairement au-dessus des histoires fausses [Pettazzoni, *loc. cit.*, p. 3]... En tant qu'histoire sainte, le mythe est histoire vraie... Aussi la récitation des mythes d'origines est d'ordinaire incorporée à une cérémonie cultuelle, car elle est elle-même culte [p. 4]... Pour les motifs ainsi exposés les mythes sont histoire vraie et ne peuvent jamais être histoires fausses. Leur vérité n'est pas logiquement ni historiquement fondée, elle est en premier lieu de nature religieuse et en un sens plus spécial magique [p. 5] ». Pour Pettazzoni magie et religion se compénètrent dès le début; d'après lui il n'y a pas eu une époque magique qui aurait précédé la religion, pas plus qu'il n'y aurait eu une époque religieuse qui aurait précédé la magie. Il n'y a pas de pensée purement logique, ni prémythique, pas plus qu'il n'y a de prélogisme. « La pensée humaine est tout à la fois logique et mythique. La religion ne se présente pas comme une donnée purement rationnelle étrangère au mythe... De même que la magie, le mythe est déjà religion » (p. 7).

Il n'y a rien dans ces phrases sur une valeur de connaissance objective dans le mythe. La proposition suivante est parfaitement claire : « Un jour viendra où les mythes d'origines perdront leur vérité et prendront à leur tour figure d'histoires fausses, c.-à-d. de fables » (p. 8). La vérité du mythe n'est donc pour Pettazzoni qu'une vérité relative, elle est liée à l'existence d'une culture déterminée et à l'image qu'elle se fait du monde. Il en va de même quand A. E. Jensen (*Mythos und Kult*, p. 55, 88-90, 99, 117, 205, 218-229, 397 sq.; trad. franç., p. 53 sq., 84-86, 94 sq., 108, 190 sq., 203-214, 363 sq.) et Van der Leeuw (voir *supra*, col. 243 sq.) parlent de la vérité des mythes. Chez Jensen, « vérité du mythe » peut signifier qu'on y trouve des connaissances exactes sur l'essence des choses et des processus *inhérents à ce monde* (dont l'expression mythique peut aussi bien se justifier que leur expression rationnelle par la science moderne), mais cette formule ne peut signifier la connaissance de réalités *transcendantes*. N'est pas parfaitement clair par contre ce que veut dire Lévy-Bruhl quand il affirme dans ses *Carnets* que les mythes sont en un certain sens de vrais récits (cf. *supra*, col. 229). Il donne pour motif que l'expérience du primitif est plus large que la nôtre et englobe « expérience ordinaire et expérience mystique » (*Carnets*, p. 81, 194); le concept de la réalité ne serait pas univoque chez les primitifs et comprendrait la réalité ordinaire et la réalité mystique : « Comment admettent-ils que le monde mythique est au moins aussi réel, quoique autrement, que le monde donné ? — A quoi j'ai essayé de répondre dans la *Mentalité primitive :* Le monde mythique a son temps et son espaces propres... » (p. 195). Ceci non plus ne paraît pas dépasser une vérité entièrement subjective et relative.

Nous ne mentionnerons qu'en passant la position

de J. Huizinga (1872-1945). Pour ce philosophe des civilisations, il est invraisemblable que le mythe ait jamais été pris au sérieux dans sa littéralité; selon lui, on a toujours placé le mythe aux confins d'une foi sérieuse et d'un jeu plein d'humour (*Homo ludens*, 3e éd., Bâle-Bruxelles-Cologne-Vienne, [s. d.], p. 208-212, 221-225). Cette conception dépend tout entière de ses vues sur le jeu comme facteur culturel positif, trop peu apprécié jusqu'ici. On ne peut entrer ici dans le détail de ces vues, mais il est bon de remarquer qu'elles attribuent au mythe un certain symbolisme dès son origine, malgré le peu d'estime que Huizinga a du « sauvage » (p. 208). Buess mentionne chez Barth des opinions semblables (*Gesch. des myth. Erkennens*, p. 21).

10° *Conclusion.* — Après cette revue du développement du concept de mythe dans les cinquante dernières années et après élimination des déviations, impasses et reculs, peut-on retirer de cet effort des *résultats quelque peu assurés?* Nous dirons que ce qui provoque le mythe n'est ni l'imagination pure, ni l'intellect pur, mais *une faculté d'intuition qui a ses racines dans les couches les plus profondes de l'âme, une faculté de saisie intuitive des réalités invisibles, voire transcendantes.* Il ne s'agit pas de processus historiques réels, mais des vérités valables pour toutes les époques. « Le mythe ne connaît pas d'événements historiques, il n'en a pas besoin et n'en veut pas. Car ce qu'il proclame n'est pas dans son essence ce qui est arrivé *hic et nunc*, mais ce qui reflète en soi le destin cosmique de l'homme qui est toujours le même. Ce que le mythe proclame n'est en son essence qu'un événement symbolique, il n'a de réalité que dans ce qu'il signifie » (H. Schlier, dans *Hochland*, XLVIII, 1955-1956, p. 206). Le mythe est un effort « de connaissance de l'inconnaissable » (Buess, *op. cit.*, 27), on ne peut le comprendre qu'en fonction d'une dialectique entre deux tendances, une tendance logique qui pousse à comprendre, et une tendance mythico-religieuse qui, renonçant à dominer par l'intelligence rationnelle, s'abandonne à l'inconnaissable (*ibid.*, p. 27, 70-76, 159 sq., 218 sq.). C'est ce qui justifie dans une certaine mesure les différentes lignes d'interprétation, la ligne philosophique du siècle des lumières et la ligne religieuse (*ibid.*, p. 96, 100). On ne peut le comprendre qu'à partir de l'homme tout entier.

Les créateurs de mythes n'étaient donc pas des philosophes spéculatifs et abstraits qui cachaient de hautes connaissances sous le voile d'un langage symbolique comme l'ont fait les philosophes et poètes postérieurs. Ils n'étaient pas des penseurs froids et dépouillés qu'intéressait seule une connaissance objective de l'univers. Mais ils n'étaient pas non plus des êtres qui vivaient dans une demi-lucidité de la conscience, où l'action de puissants complexes aurait rendu impossible une véritable pensée. Ils étaient des hommes complets qui réagissaient au monde ambiant avec sentiment, imagination et intelligence, des hommes qui avaient eu à vivre de redoutables expériences, des hommes qui assurément ne disposaient pas encore d'une logique formelle élaborée, mais qui, grâce à leur intelligence simple, se sont formés leur image du monde par le jeu combiné de tous ces facteurs et l'ont exprimée dans la langue concrète, pittoresque et imagée du mythe.

On voit ainsi comment la révélation, qui n'est pas un événement mythique, mais un événement historique précis, a pu utiliser, elle aussi, le langage du mythe, étant donné que c'était le mode le plus adéquat pour une pédagogie divine d'atteindre l'homme. On voit aussi que les tendances les plus profondes de l'attitude mythique, à savoir entre autres l'actualisation des événements primordiaux, pouvaient trouver leur accomplissement et leur sublimation dans le christianisme (Buess, *op. cit.*, p. 218-226; M. Eliade, *Images et symboles*, Paris, 1952, p. 199-227; *Die Mythen in der modernen Welt*, 1954; cf. C. Journet, dans *Nova et Vetera*, XXX, Fribourg, 1955, p. 305-318).

Bibliographie. — Outre les livres cités au cours de l'article on peut mentionner : E. A. Gardner, art. *Mythology*, dans James Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, Édimbourg, 1917, p. 117 *b*-121 *b*. — O. Rühle, art. *Mythus und Mythologie*, II, *Religionsgeschichtlich*, dans *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, 2e éd., IV, Tubingue, 1930, col. 370-380. — Ruth Benedict, art. *Myth.*, dans *Encyclopedia of Social Sciences*, vol. XI, New York, 1948, p. 178 *b*-181 *b*. — K. Kerényi, *Strukturelles über die Mythologie*, dans *Paideuma*, V, 1950-1954, p. 151-156. — W. Brandenstein, *Atlantis*, Vienne, 1951, p. 9-29. — E. Bethe, *Märchen, Sage, Mythus*, 1905. — H. Krappe, *La genèse des mythes*, 1938, 2e éd., 1952. — L. Ziegler, *Der Gestaltwandel der Götter*, 3e éd., 1922; Ueberlieferung, 1936. — E. Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven; en allemand, *Vom Mythus des Staates*, Zurich, 1949. — G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris, 1953. — *Myth. A Symposium*, éd. Thomas A. Sebeok, Philadelphie, 1955 (9 contributions). — E. Cassirer, *Sprache und Mythus*, Leipzig-Berlin, 1925 (Studien der Bibl. Warburg, 6). — E. Unger, *Wirklichkeit, Mythus, Erkenntnis*, Munich-Berlin, 1930. — E. Howald, *Der Mythus als Dichtung*, Zurich-Leipzig, s. d. (vers 1937). — E. Peterich, *Kleine Mythologie*, Fribourg-en-Br., 1948. — G. Wehrung, *Mythus und Dogma*, Stuttgart, 1952. — H. Kühn, *Die Anfänge des Denkens in der Frühzeit*, dans *Philos. Jahrbuch*, LVIII, fasc. 4 (1948); *Das Problem des Urmonotheismus*, Mayence, 1952; *Die Felsbilder Europas*, Stuttgart, 1952. — H.-W. Bartsch, *Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte* (annexe à *Kerygma und Mythus*, I-II), 1954. — H. Looff, *Der Symbolbegriff in der neueren Religionswissenschaft und Theologie*, Cologne, 1955.

J. Henninger, s. v. d.

II. LE MYTHE ET L'ANCIEN TESTAMENT. — I. Nouvelle position de la question. — Tant que les études étaient dominées par le concept rationaliste du mythe décrit dans les paragraphes précédents, le bibliste ne pouvait être qu'assez défiant à son égard. Définissant le mythe comme *expressio alicuius ideae religiosae et culturalis per personificationes quae tamquam entia divina considerantur*, A. Bea en conclut qu'il ne peut se trouver de mythe proprement dit dans la Ste Écriture, tout en admettant que les auteurs bibliques ont pu emprunter au mythe des éléments littéraires. Se plaçant à un tout autre point de vue, c'est en somme à une conclusion semblable qu'aboutit H. Gunkel : « Israël n'a pas été favorable aux mythes. Le mythe est de sa nature polythéiste et il représente fréquemment la divinité comme étroitement liée à la nature. Mais dès le début Israël est orienté *(angelegt)* vers le monothéisme... » (*Mythus und Mythologie im A.T.*, dans *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, 2e éd., IV, 381). Tout en reconnaissant au contraire à l'esprit israélite des dispositions *(veranlagt)* pour les conceptions mythiques, O. Eissfeldt aboutit à une vue analogue : « Des mythes proprement dits ne se trouvent pas dans l'A. T., à tout le moins aucun n'est de provenance israélite... Cela tient sans aucun doute au caractère hénothéiste de la croyance israélite... Tout ce qui dans l'A. T. se présente comme mythe ou sonne comme tel est manifestement une importation étrangère et y a été dépouillé de son caractère proprement mythique » (*Einleitung...*, 1re éd., 35 sq.; 2e éd., 37 sq.). A. Bentzen dit sensiblement la même chose. Considérant que le mythe n'est pas un « genre littéraire indépendant », mais une légende se référant à des divinités, il ne trouve en Israël que des restes ou des adaptations d'un matériel mythologique (*Introduction...*, 241). Enfin H. Frankfort, au début du chapitre de conclusion consacré à *The Intellectual Adventure of*

Ancient Man (Chicago, 1946), déclare que « le Dieu des psalmistes et des prophètes n'était pas dans la nature. Il transcendait la nature — et transcendait de même le royaume de la pensée mytho-poétique. Il semblerait que les Hébreux, non moins que les Grecs, aient rompu avec le mode de pensée qui avait prévalu jusqu'à leur époque » (p. 363). C'est avec les Hébreux que la pensée s'émancipe du mythe.

Mais les textes que cite Frankfort sont des textes tardifs, en tout cas d'âge discuté. Et, de fait, ce savant éprouve aussitôt le besoin de corriger son affirmation : « Les procédés de la pensée mytho-poétique sont manifestes *(decisive)* dans beaucoup de sections de l'A. T. Par exemple les magnifiques versets du livre des Proverbes inscrits *(quoted)* au ch. IX décrivent la Sagesse de Dieu, personnifiée et substantifiée *(substantialized)* de la même manière qu'est traité par les Égyptiens le concept correspondant de *ma'at*. Même la grande conception du Dieu unique et transcendant n'est pas entièrement libérée du mythe, car ce n'était pas le fruit d'une spéculation désintéressée, mais d'une expérience passionnée et dynamique. La pensée hébraïque n'a pas entièrement surmonté la pensée mytho-poétique. Elle a de fait créé un nouveau mythe, le mythe de la volonté de Dieu... La volonté de Dieu était sentie comme concentrée en un groupe concret et particulier d'êtres humains; il était affirmé qu'elle s'était manifestée à un moment décisif dans leur histoire et qu'elle avait sans cesse et sans relâche poussé, récompensé ou puni ce peuple de son choix... C'est un mythe poignant que ce mythe d'un peuple choisi, d'une promesse divine faite, d'un terrible fardeau moral imposé, prélude au mythe postérieur du Royaume de Dieu, cette terre promise plus lointaine et plus spirituelle » (*op. cit.*, 370 sq.). Deux choses sont à retenir de ces phrases de Frankfort : un fait et une idée. Le fait, c'est la connexion des textes bibliques avec ceux de l'Ancien Orient, d'où le problème des rapports entre le surnaturel biblique et la mentalité où il baigne. Quant à l'idée, elle est connexe aux positions de Bultmann sur le N. T., tendant à ne voir qu'un mythe dans le royaume de Dieu et les signes bibliques qui s'y réfèrent, ne laissant à la foi que son caractère paradoxal et vidant la Bible de sa valeur de réalité historique.

C'est ainsi que la controverse bultmanienne allait rejaillir sur l'A. T., au moment même où les travaux de Hooke et Gaster en Angleterre, Haldar et Engnell en Suède remettaient en valeur les rapports du mythe et du rituel avec les textes bibliques. Si une certaine recherche du *pattern* aboutissait à ramener ces textes à un simple schéma idéologique (cf. H. Haldar, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, Upsal-Leipzig, 1950, où le désert prend valeur de monde infernal, lieu des démons d'infertilité), on pouvait au contraire observer une tendance à retrouver le contact des textes avec la vie religieuse exprimée dans le rituel. Hooke rejoindrait Cassirer en voyant dans le mythe l'expression d'une vérité plus profonde que la vérité historique (*In the Beginnings*, Oxford, 1947, p. 16). Les mythes seraient les récits accompagnant les rituels par lesquels la société humaine exprime son besoin de dominer la nature ambiante d'où elle tire sa vie. « La fonction du mythe n'était pas connaissance, mais action, action essentielle pour l'existence même de la communauté » (p. 19). Hooke n'en admet pas moins, à côté des mythes rituels, des mythes étiologiques expliquant telle ou telle coutume comme la circoncision; la liaison avec le culte ne serait là qu'indirecte.

II. Études contemporaines. — Il y avait là des lignes de travail plus que des solutions. C'est un peu le stade actuel. Plusieurs études doivent être mentionnées qui nous préciseront le nouveau *status quaestionis*, en fonction des nouveaux travaux ethnologiques mentionnés précédemment, en fonction de la démythisation bultmanienne, en fonction de la connaissance plus poussée du mythe et du rituel dans le Proche-Orient préchrétien.

1° *Hempel.* — L'étude de J. Hempel, *Glaube, Mythos und Gesch. im Alten Testament* (Berlin, Töpelmann, 1954), a paru tout d'abord dans la *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft* (LXV, 1954, p. 109-166). Se demandant si la foi peut parler de l'histoire sans faire appel au mythe, il remarque que dans l'A. T. on ne trouve guère de mythe qu'en fonction des rapports de l'homme et de Dieu. Les mythes orientaux sur la mort et le mariage du dieu ont été transposés. Mais en fonction de la foi d'Israël trois espèces de mythes doivent recevoir une attention particulière : les mythes cosmogoniques qui vont être transformés en eschatologie, les mythes sotériologiques qui débouchent également sur cette eschatologie, et les mythes de révélation. Tous trois ont un aspect littéraire et un aspect cultuel.

Pour J. Hempel le mythe cosmogonique était nécessaire aux auteurs bibliques pour décrire les conditions de l'existence humaine et surmonter l'opposition que nous établissons actuellement entre, d'une part, l'histoire humaine et sociale, et, de l'autre, l'intervention de Dieu dans la vie humaine. « Le mythe cosmogonique ne veut être que le témoignage sur l'action *(Walten)* réelle et véritable de son Dieu » (*op. cit.*, 16). Gen., I reste sur ce point dans la ligne du récit yahviste. Pas plus que dans ce dernier il n'y a de séparation du religieux et du politique; « il s'agit dans le mythe de fonder aussi bien l'histoire que le présent où l'on vit et où l'on doit vivre en sécurité, car c'est dès les origines qu'existe le Seigneur Dieu dans la main duquel on se trouve » (p. 22). Ce qui vaut pour les origines vaut aussi pour la fin. Celle-ci est conçue elle aussi comme un acte miraculeux de Dieu, et les anciens mythes seront repris, à titre d'image, pour la décrire (Is., XXVII, 1). Mais, ajoute Hempel à la suite de Mowinckel, le mythe n'est pas toujours employé pour l'eschatologie, il peut être simplement historicisé et servir à décrire les luttes actuelles du peuple et de son Dieu. Il a alors pour but d'éviter une vision cyclique de l'histoire et montre l'action divine orientant le monde vers un terme.

Le mythe sotériologique est lié à l'eschatologie et à la cosmogonie, mais il a un développement propre en Israël. Les figures de Sauveur de l'A. T. sont plus ou moins démythisées. C'est dans le culte royal que l'on trouve le point d'insertion du mythe sotériologique. Hempel se prononce nettement pour le caractère sacral-cultuel de la monarchie israélite. Sans doute la notion du Dieu unique a-t-elle contribué à rendre au roi un aspect humain et la filiation divine a-t-elle été conçue comme adoptive; mais le roi héritier de David a gardé des traits surnaturels qui font de lui plus « qu'un membre dans la suite naturelle d'une succession physique » (*op. cit.*, 40). Il en est de même de deux autres figures sotériologiques : le « Fils de l'homme », que Dan., VII s'est efforcé en vain d'interpréter en fonction du peuple élu; et le « Serviteur de Yahvé », qui a été soumis au même processus d'historicisation, mais conserve quelque chose d'irréductible. Le mythe peut d'ailleurs s'exprimer existentiellement. L'homme perçoit le besoin de salut; le Messie sauve son peuple et l'Israélite se perçoit comme sauvé dans le peuple dont il fait partie. Jamais cette vue politique n'est réduite à une pure image et il demeure « au Sauveur un reste de réalité mythique » (p. 46). Les textes de la mer Morte nous montrent toujours aussi vive cette

conscience d'une communauté qui attend concrètement l'acte divin rédempteur.

Il y a enfin le mythe de révélation. C'est, pour Hempel, le mythe selon lequel, primitivement, la divinité se révélait au regard ou à l'audition; c'est surtout la parole de Dieu. « Nous avons affaire ici à un phénomène d'une large ampleur, qui va des formes religieuses primitives jusqu'aux expériences les plus sublimes de la mystique, qui sous-tend le monde de la légende, pénètre par certains traits dans les sagas des héros et commande la conscience prophétique » (*op. cit.*, 53). Ce sont des expressions de la volonté divine dans le monde concret; on pourra y ajouter les considérations rationnelles qui interviendront au cours de l'histoire d'Israël, mais le primat reste à la parole divine (p. 56). Cette volonté de Dieu ne se confond pas avec la volonté de l'homme (p. 57) et la perception qu'on en a demande la langue du mythe pour s'exprimer. Il faut « énergiquement affirmer que précisément au point le plus central de sa foi en Dieu, dans l'expérience prophétique de la révélation, l'élément mythique, l'irruption du divin dans l'âme du prophète, appartient si fermement aux données fondamentales de son expérience, et par suite est si imbriquée dans l'expression mythique, que la tentative faite pour éliminer celle-ci, pour la considérer comme une représentation inadéquate du processus psychologique *(innerseelischen)*, ou comme une compréhension objectivement erronée du réel, détruirait ce qu'il y a de spécifique en cette expérience ». Hempel concevrait à la rigueur une religion sans mythe cosmogonique ou sotériologique, mais « le mythe de révélation de l'A. T. n'apparaît pas tant comme un élément d'une image du monde dépassée, relevant du faux domaine des démons et des esprits, que comme un élément si enraciné dans l'essence du religieux qu'on ne peut l'en séparer sans porter atteinte au caractère religieux de l'expérience religieuse » (p. 61).

2° *Allen.* — Dans la ligne de la foi luthérienne à la parole de Dieu puissante et active, J. Hempel montrait ainsi fortement comment cette notion ne pouvait être supprimée du message biblique sans priver ce dernier de son fond religieux, qui suppose un lien entre l'homme et Dieu au-delà des abstractions rationnelles. Mais, à la même date, E. L. Allen (*On Demythologizing the Old Testament*, dans *Journal of Bible and Religion*, XXII, Boston, 1954, p. 236-241) cherchait à satisfaire les exigences de la foi dans le monde contemporain et celles de la critique. Pour lui, le bultmanisme avait pour but de détecter à travers le mythe les intentions qu'il traduisait. Il étudiait à ce point de vue cinq thèmes de l'A. T. *(mythologoumena)*, dont certains avaient été « démythisés » par l'A. T. lui-même. Ainsi le « mythe » de l'élection d'Israël aurait été « heureusement » démythisé par Amos, quand celui-ci assimila la condition d'Israël sorti d'Égypte à celle des Philistins sortis de Crète et des Araméens sortis de Qir (IX, 7). Pour Allen, ce thème biblique est à interpréter comme une doctrine de la soumission et du service de chaque peuple envers sa mission, sa « vocation ». De même la « jalousie » de Dieu est un anthropomorphisme, où il faut voir l'expression des droits absolus du monde spirituel sur nous, de notre dépendance inconditionnée de Dieu, et de l'amour paradoxal de Dieu. Les trois autres « mythes » dont traitent ces brèves pages sont l'action de Dieu dans l'histoire, l'eschatologie et la résurrection des morts. Malgré la différence des positions, Allen et Hempel semblent accepter d'appeler mythe non pas tel ou tel *récit* de la Genèse ou des Psaumes, mais un point de *doctrine* surnaturelle de l'A. T.

3° *S. B. Frost.* — Celui-ci a au contraire essayé de dégager du mythe les doctrines bibliques, du moins l'une d'entre elles, l'eschatologie (*Eschatology and Myth, Vet. Test.*, II, Leyde, 1952, p. 70-80). Tandis que l'*eschaton* est le sommet d'une histoire tendue vers une fin *(climax of teleological history)*, le mythe est le « rationnel du *statu quo* et, lorsqu'il est transcrit en rituel, il a pour fonction de pourvoir au maintien et au bien-être de l'ordre créé tel qu'il est établi ». Peut-être l'auteur simplifie-t-il un peu les choses quand il déclare qu'il faut « tenir compte du fait qu'il n'y a pas d'évidence de pensée eschatologique en aucun des mythes de l'Ancien Orient avant l'époque d'Amos ». (Comment expliquer alors la prophétie de Néferti en Égypte, l'annonce du roi sauveur et de la prospérité qu'il apporte sinon par l'attente d'un *eschaton?*) Frost n'a pas de peine à montrer que la découverte de la précession des équinoxes et l'idée de la Grande Année ne suffisent pas à faire passer de la mythologie à une eschatologie l'idée de « derniers temps » heureux. C'est par la notion du jugement de Dieu sur Israël et les nations que s'est introduite la notion eschatologique et elle s'exprime sans recours (ou presque) aux images mythologiques. Avec l'exil seulement (Ézéchiel et Deutéro-Isaïe) la Bible va les utiliser.

4° *G. Henton Davies.* — Cet auteur aboutit à des conclusions voisines, mais dans un vocabulaire différent (*An Approach to the Problem of Old Testament Mythology*, dans *Palestine Exploration Quarterly*, juill.-déc., 1956, p. 83-91). Après avoir résumé les premières approches du problème à la lumière du travail de C. Hartlich et W. Sachs (*Der Ursprung des Mythosbegriffes in der Modernen Bibelwissenschaft*, Mohr-Tubingue, 1952), il oppose dans son *status quaestionis* les vues de J. J. Hess, A. Weiser et Stählin (*Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, IV, 800), éliminant le mythe de l'A. T., et les positions plus nuancées de Gunkel, T. H. Robinson (dans *Myth and Ritual* de S. H. Hooke, c. VIII, 172-196), M. Burrows (pour lequel la mythologie est la philosophie primitive de l'homme et qui s'efforce de préciser les trois significations que recouvre actuellement le terme de mythe, *An Outline of Biblical Theology*, Philadelphie, 1946, p. 113 sq.) et Hempel. Henton Davies s'efforce alors de réconcilier ces positions différentes grâce à trois observations dont deux au moins méritent d'être retenues : *a)* il estime que la mythologie est en soi indépendante du polythéisme ou du monothéisme : « la mythologie est un mode de penser et d'imaginer relatif au divin bien plus que pensée et imagination sur le nombre des dieux »; — *b)* il se demande si les concepts de monothéisme, hénothéisme et polythéisme conviennent à l'A. T. et il cite en particulier les études de A. Johnson sur l'un et le multiple dans la conception qu'Israël se fait de Dieu; — *c)* enfin il fait remarquer qu'il ne faut pas réduire la mythologie au schème saisonnier que Gaster retrouve dans et hors de l'A. T. Pour Henton Davies il y a une mythologie propre à l'A. T., qui s'exprime en termes de personnalité et d'activité de Yahvé, le Dieu d'Israël; il s'attache donc au thème de la « présence de Dieu ». Pour lui c'est « évidemment » un thème mythologique; on le retrouve aussi bien dans les théophanies et la religion du Tabernacle que dans la théologie deutéronomique du « Nom » et dans la théologie sacerdotale de la « Gloire ». Cette idée est en effet fondamentale, mais convient-il de l'appeler « mythologique »? Nous nous trouvons à nouveau confrontés avec un problème de vocabulaire.

5° *Vischer, Dubarle et Kolping.* — Certains comme W. Vischer (*Das Christuszeugnis des A. T.*, I, 1934, p. 47 sq.) préféreront l'éviter à cause de ses résonances doctrinales. Mais alors ils parleront de conte et

de légende, ce qui est encore plus fâcheux. En effet ces mots évoquent fantaisie et œuvre d'imagination *profane;* au contraire le mot « mythe » a l'avantage d'évoquer un problème *religieux*, la dimension religieuse de l'homme. Il a de plus l'avantage, pour ceux qui ont fait un peu d'ethnologie, d'évoquer un problème religieux dont l'expression va être constamment contrôlée par les données sociales du milieu. L'auteur d'un mythe fait une part à l'imagination; mais celle-ci est constamment dominée par le sérieux et l'impératif des conditions de vie où l'auteur doit penser les rapports de l'homme et de la divinité. Aussi, sans pourtant user du terme et en employant toutes les précautions désirables, le P. Dubarle marque-t-il les connexions entre certains textes bibliques et ce que l'on appelle mythes dans les littératures de l'Ancien Orient. On est conduit « à admettre, dit-il, que le récit de l'Éden, et plus largement l'ensemble de l'histoire primitive, proviennent de la foi d'Israël par le moyen d'activités mentales qui, dans les religions moins nettement liées à l'histoire et n'ayant pas la même connaissance du vrai Dieu, ont abouti à des récits mythiques... Cette histoire biblique... atteint les faits dans les productions littérairement apparentées aux mythes, mais dans lesquelles le contenu et l'orientation de la pensée mythique avaient déjà été profondément modifiés par la foi historique d'Israël » (*Le péché originel dans la Genèse*, dans *Rev. bibl.*, janv. 1957, p. 15 sq.). Et déjà en 1950, dans le *Festschrift Nötscher*, A. Kolping écrivait : « On ne doit pas négliger le fait *(übersehen)* que les modes d'expression ont le même caractère dans les récits israélites et orientaux extra-israélites. Si le mot de mythe n'était si fortement compromis par les connexions que nous y mettons, on pourrait parler sans réserve d'un même genre, de forme mythique » *(wäre das Wort Mythos in unseren Zusammenhängen nicht so stark belastet, könnte man unbedenklich von der gleichen formalmythischen Art reden)* (*Inhalt und Form in dem Bericht über Urstand und Erbsünde*, dans *Fest. Nötscher*, Bonn, 1950, p. 147). C'est aussi dans cette ligne d'une définition d'un genre littéraire qu'on soulignait dans *Biblica* (*A propos du Pentateuque*, xxxv, 1954, p. 297) comment « les œuvres des vieux mythologues sumériens aux prises avec les problèmes de la vie humaine, leurs images et leurs procédés » permettaient de cerner les problèmes qui préoccupaient le monde antique et de déterminer « comment l'auteur inspiré des c. II et III de la Genèse a su décrire la situation de l'homme déchu dans un univers créé par Dieu en traits aussi précis que psychologiques »; mais là aussi le terme de mythe n'est pas employé.

6° *Conclusion : le vocabulaire.* — C'est que ce terme de mythe est équivoque. On verra plus loin, en fonction de la controverse bultmanienne, comment on est amené à distinguer le mythe-légende, le mythe où « le divin apparaît comme étant du monde », et le mythe « expression complexe de certaine expérience globale que l'homme fait de lui-même et des réalités mystérieuses avec lesquelles il se découvre en relation ». M. Burrows (*op. cit.*, 115) distingue : le mythe qui oppose une religion personnelle, voire animiste, et des idées abstraites; — le mythe dépouillé de tout l'élément autrefois attribué à un élément personnel et reconnu maintenant comme relevant de forces impersonnelles; — et le mythe expression inadéquate et symbolique de vérités mystérieuses et transcendantes. On voit la complexité. Or les incertitudes des ethnologues sur la définition du mythe rendent difficile l'emploi du terme dans une étude sérieuse de l'A. T. D'autant que dans la langue française courante le mot évoque immédiatement non pas une réalité, mais une conception imaginative qui ne demande pas une adhésion de l'esprit. Le bibliste va-t-il forger un mot nouveau? Ou doit-il faire confiance au travail des ethnologues qui fera progressivement passer dans la mentalité et la langue le sens où Cassirer et M. Eliade emploient le mot?

Précisons. Le bibliste va-t-il être acculé à cet acte de confiance? Peut-il en effet s'attendre vraiment à ce que les spécialistes des littératures de l'Ancien Orient abandonnent le terme de mythe pour désigner les textes littéraires où Sumériens, Accadiens et Égyptiens ont exprimé leurs vues religieuses sur la vie de l'homme dans le monde créé par Dieu? Quelque transcendant que soit le message biblique, il plonge trop dans le milieu littéraire oriental pour ne pas s'être exprimé dans les formes utilisées par ce milieu. Nous devons retenir de l'étude de Frankfort que ce monde est mytho-poétique et que, si le courant de pensée biblique s'en dégage, il n'en a pas moins dû partir de cette donnée. Le mot mythe a même le gros avantage de marquer que la Bible ne part pas du profane pour aboutir à du religieux, mais qu'elle naît dans un milieu profondément religieux. Elle ne construit pas une religion à partir d'un néant religieux. La connaissance plus poussée que nous avons de l'Ancien Orient nous montre que la Bible part d'une aspiration profondément religieuse de l'homme cherchant la présence de Dieu dans sa création et témoignant de la manière dont le Dieu créateur et maître a réalisé pour l'homme la possibilité de le trouver. Le mythe est la forme littéraire qui exprime le besoin qu'a l'homme de connaître la divinité, non pas sous une forme abstraite et métaphysique, mais de manière personnelle et concrète. Nous pouvons satisfaire ainsi aux remarques d'Hempel, Henton Davies et Burrows, en retenant le caractère essentiellement « personnel » de la religion qui s'exprime en mythes : le mythe exprime le caractère personnel des forces qui s'exercent sur l'homme dans et par la nature. Or la religion biblique restera toujours une religion où l'homme est en rapports personnels avec Dieu, le connaissant comme volonté et esprit. Mais il serait bon de limiter l'usage du mot à la simple notation d'un genre littéraire et de le prohiber en matière de doctrine. On pourrait dire de ce point de vue : il y a un mythe de l'Éden, mais il y a une doctrine du péché originel et du paradis perdu.

Il semblerait à tout le moins que le mot de mythe devrait être réservé aux débuts de la littérature hébraïque, lorsque les auteurs bibliques sont encore très près des cultures avoisinantes. L'histoire des formes nous montre comment la pensée biblique va transformer les genres littéraires pour les plier aux exigences de la révélation qu'ils veulent transmettre. On n'appellera pas mythiques les passages où Job comme Isaïe (XL-LV, ou XXVII) utilisent les anciens mythes de création sémitiques. Bien qu'ayant des traits communs avec le mythe (place faite à l'imagination, aux événements merveilleux, action directe de Dieu sur les éléments), on n'appellera pas mythique la littérature apocalyptique; entre ces deux formes de littérature il y a eu l'action de la littérature prophétique et les images apocalyptiques procèdent plus des images des prophètes que des vieux mythes de l'Ancien Orient qu'il faut maintenant passer en revue.

III. Les mythes du « milieu biblique ». — Quand les Israélites entrent dans le creuset de la civilisation avec obligation d'exprimer la révélation dont ils sont porteurs, ils se trouvent en présence de mythes de différentes sortes, mésopotamiens, égyptiens, cananéens.

1° *Mythes sumériens.* — Les mythes sumériens nous sont relativement connus depuis les travaux de

S. Kramer (*Sumerian Mythology* [= *S. M.*], Philadelphie, 1944; *Enki and Ninhursag*, New Haven, Connecticut, 1945; *Five New Sumerian Literary Texts*, *Belleten*, Ankara, 1952; *Selected Sumerian Literary Texts*, dans *Orientalia*, Rome, 1953, p. 190 sq.; *Enmerkar and the Lord of Aratta*, Philadelphie, 1952, complétée par *Orientalia*, XXIII, 232 sq.; *From the Tablets of Sumer* [= *F. T. S.*], Indian Hills, Colorado, 1956; trad. franç., *L'histoire commence à Sumer*, Paris, 1957), R. Jestin, R. Lambert, T. Jacobsen, M. Witzel. Une synthèse a été donnée par F. Schmidtke en 1950 (*Urgesch. der Welt im sumerischen Mythus*, dans *Alttestamentliche Studien F. Nötscher gewidmet*, Bonn, 1950, p. 205-223), qu'il faudrait maintenant compléter (cf. Witzel, dans *Orientalia*, XVI, 393-415). Le détail de ces mythes est encore obscur et controversé, mais le genre des pièces apparaît nettement.

Les principaux sont les suivants :

1. *Enki et Ninmah* (Kramer, *S. M.*, 68 sq.; *F. T. S.*, 102, 143 sq.; cf. T. Jacobsen, dans *Journ. of Near Eastern Studies*, v, 1946, p. 142; R. Jestin, dans *Rev. hist. des religions* [= *R. H. R.*], CXXXIII, 1947-1948, p. 185; Schmidtke, *loc. cit.*, 217). C'est une tablette de 150 lignes avec des lacunes dans le récit, mais qui semble se suffire à elle-même. En voici le résumé de R. Jestin : « Selon la conception sumérienne... le premier homme a été formé d'argile. La raison pour laquelle les dieux l'appelèrent à l'existence fut leur désir d'avoir des êtres propres à cultiver la terre pour assurer leur subsistance... Le dieu Enki (établit)... le plan de la création de l'homme; les déesses Nam-mu (la mer Primordiale) et Nin-Mah, entre autres, l'exécuteront. Une fête est donnée ensuite chez les dieux; En-ki et Nin-mah boivent à cette occasion beaucoup de vin. Nin-mah façonne alors, avec l'argile qui se trouve au-dessus de l'abîme, six types différents d'individus humains, tandis qu'En-ki fixe à chacun d'eux sa destinée. Il veut ensuite créer lui-même d'autres hommes, mais ne réussit à produire qu'un avorton, faible de corps et d'esprit. Il appelle Nin-mah à son aide. Celle-ci essaye d'améliorer l'œuvre d'En-ki, mais sans y parvenir. »

2. *Lahar et Ashnan* (Kramer, *S. M.*, 53 sq.; *F. T. S.*, 144 sq.; cf. Jacobsen, *loc. cit.*, 142; Jestin, *loc. cit.*, 184). « Ce mythe... raconte comment La-har, dieu des troupeaux, et Aš-na-an, déesse du grain, sa sœur, furent créés afin de fournir nourriture et vêtements aux A-nun-na, enfants d'An. Comme les produits de l'élevage et de l'agriculture doivent subir une préparation pour être utilisés, la création de l'homme, être industrieux, s'imposa et s'ensuivit. Après avoir apporté l'abondance sur la terre, La-har et Ašh-na-an burent un jour trop de vin et se prirent de querelle. Les dieux En-lil et En-ki intervinrent... »

3. *La création de la pioche* (Kramer, *S. M.*, 51-53; *F. T. S.*, 78; Jacobsen, *loc. cit.*, 134 sq.). Après séparation de la terre et du ciel, le dieu Enlil crée la pioche qui va faire jaillir la végétation et l'homme.

4. *Gilgamesh, Enkidu et le monde souterrain* (Kramer, *S. M.*, 30 sq.; *F. T. S.*, 222-225; Jacobsen, *loc. cit.*, 138-141; Jestin, *loc. cit.*, 182; M. Witzel, *Zur sumerischen Mythologie*, dans *Orientalia*, XVI, 396-415). Ce mythe traite d'un arbre que la déesse Inanna plante à Uruk, dont Gilgamesh fabrique un *pukku* et un *mikku* après victoire sur le serpent qui y avait fait sa demeure. Or ces objets tombent aux enfers. L'ami de Gilgamesh, Enkidu, va les chercher, mais il reste prisonnier, n'ayant pas respecté les prescriptions qu'on lui avait indiquées; le Soleil traverse le toit des enfers, ce qui permet à Enkidu de donner à son ami quelques précisions sur le sort des morts.

5. *Enki et Ninhursag* (*B.A.S.O.R., Suppl.*, I, Baltimore, 1945; *A.N.E.T.*, 37-40; Kramer, *F.T.S.*, 169-175; Jestin, *loc. cit.*; *Syria*, XXV, 150 sq.; Witzel, dans *Orientalia*, 1946, p. 239-285; Jacobsen, *loc. cit.*, 149 sq.; *Intellectual Adventure of Ancient Man*, 157-160). Ce mythe avait été une première fois étudié par Langdon. Il semble qu'on soit au pays de Dilmun avant que n'apparaissent la maladie et la mort. Ayant apporté l'eau, le dieu Enki s'unit à la déesse Ninhursag et enfante trois générations de divinités, puis huit plantes qu'il mange. Ninhursag le maudit; il tombe malade, puis, sur l'intervention du renard, crée huit divinités qui guérissent les membres malades.

6. *Enki et Sumer* (Kramer, *S. M.*, 59-62). — Ici est décrite la manière dont le dieu Enki a arrosé Sumer, l'a béni, l'a pourvu d'une capitale et l'a doté de greniers, immeubles et bétails auxquels seront attachées des divinités protectrices.

7. *Le déluge* (Kramer, *S.M.*, 97 sq.; *F.T.S.*, 176-181, trad. franç., 201 sq.), poème très mutilé. Décrété par les dieux, le déluge dure sept jours; mais le héros, qui a obéi à un avertissement des dieux et construit un « énorme bateau », y échappe et reçoit « un souffle éternel comme celui d'un dieu ».

8. *La descente d'Ishtar aux enfers* (repris par Kramer, dans *Journal of Cuneiform Studies*, IV, 1950, p. 199-214; v, 1951, p. 1-17; cf. *A.N.E.T.*, 52-57 avec bibliographie). La déesse de l'amour et de la vie descend aux enfers. Après démarches, Enki décide de la délivrer et fait accomplir des aspersions sur son corps. Elle réapparaît, les démons demandent une compensation; après quelques échecs, ils saisissent Dumuzi le berger qui fait appel au dieu Soleil; la fin manque.

9. *Enmerkar et le seigneur d'Aratta* (Kramer, *Enmerkan and the Lord of Aratta, a Sumerian Epic tale of Iraq and Iran*, University of Pennsylvanie, Philadelphie, 1952; M. Lambert, *Syria*, XXX, 1953, p. 137-143; XXXII, 212-221; *Rev. d'Assyr.*, 1953, p. 150-153). Ce long texte de 637 lignes est considéré comme une épopée par Kramer, comme « jeu de rois » par Lambert. En tout cas, Enmerkar est fils du dieu Soleil, frère de la déesse Inini; il est traité d'un conflit de puissances entre Aratta, terre sainte « des purs décrets », et Uruk, peu après le déluge, et l'invention de l'écriture est attribuée à Enmerkar. Il y a donc là bien des éléments mythiques.

Il faudrait y ajouter « La mort de Gilgamesh », « Gilgamesh et Agga », la légende du caroubier, Enlil et Ninlil, Inanna et Bilulu, Irra... Une masse de tablettes à Constantinople et ailleurs sont encore inédites, qui contiennent des compléments des textes susmentionnés et d'autres mythes. L'étude en est ardue, on s'en est aperçu lorsque certaines conclusions importantes d'un travail consciencieux d'un sumérologue aussi compétent que Falkenstein sur la descente d'Ishtar aux Enfers (*Archiv für Orient Forschung*, XIV, 1942, p. 113-118) se sont vues infirmées par la publication d'un nouveau fragment. Il ne faudrait pas non plus se montrer trop sceptique. On peut se faire une idée de cette littérature et de ses composantes. Si l'on ne peut être catégorique sur les détails et le sens précis de nombreux textes, il y a bien des points qui sont acquis sur le genre de cette littérature, ses thèmes et ses modes d'expression.

Il ne convient pas de la systématiser comme si chaque mythe était l'expression partielle d'un système cohérent. Il y a autant de variété dans l'utilisation des thèmes mythiques sumériens qu'il y en a chez les tragiques grecs dans leur utilisation des vieux thèmes helléniques ou préhelléniques. Cette littérature est peu conceptuelle et n'a pas une idée nette du cosmos, ni une idée nette de la divinité, ni une idée nette de l'homme et de son éthique. Elle saisit l'homme dans sa vie concrète au milieu des forces de nature, des forces économiques et des forces politiques qui pèsent

sur sa destinée. Elle exprime de manière imagée et dramatique une réflexion sur ces forces concrètes vis-à-vis desquelles l'homme réagit. Son caractère très anthropomorphique et son mépris de ce que nous pourrions appeler les lois naturelles montrent que ce qui préoccupe ces auteurs et leurs copistes ce ne sont pas le monde et ses lois, mais la vie humaine, ses craintes et ses aspirations. Le mythe est le cadre littéraire adéquat à l'expression du surnaturel dans l'homme; il décrit un monde où l'homme et la divinité voisinent et dialoguent, où les forces qui agissent sur l'homme, sa terre et sa cité n'ont rien d'impersonnel, mais sont intelligence et volonté. Les mythographes avaient conscience des problèmes de vie qui se posaient à leurs cités et ils savaient l'importance de l'eau, de la végétation et de la production. Mais justement parce qu'ils avaient conscience de la puissance de ces forces, il ne faudrait pas croire qu'ils étaient dupes des images et des procédés qu'ils employaient dans leur réflexion sur la venue de l'eau ou la disparition de la végétation. Il y a trop d'art dans ces mythes, trop d'alternances et de répétitions systématiques pour ne pas voir que ce qui les intéressaient, c'était le rapport entre l'homme et ces forces qui soutenaient ou menaçaient sa famille et sa cité; c'est en fonction de cela qu'on écrivait : Aratta ou Uruk, Enki des eaux inférieures ou Enlil de l'atmosphère. Le mythe est un genre littéraire indifférencié; à la fois théologie, philosophie, histoire, épopée, roman et poème structuré, il tend à exprimer le tout de la vie humaine. La valeur du mythe dépendra de la pénétration et de l'art de son auteur, suivant qu'il aura plus ou moins bien saisi les composantes de la vie humaine et les aura exprimées avec plus ou moins de force.

2° *Mythes accadiens.* — La littérature susdite vient surtout de Nippur, cité sumérienne, et ces textes sont sumériens. Ils ont été repris par les Sémites d'Akkad qui paraissent les avoir systématisés et remaniés. Les différents textes sur Gilgamesh deviennent l'épopée de Gilgamesh sur XII tablettes dont on a un fragment en babylonien ancien, et qui sera indéfiniment recopiée jusqu'à prendre place dans la bibliothèque d'Assurbanipal. Au milieu du second millénaire, cette nouvelle forme des anciens mythes se répand en Asie Mineure, en Canaan où l'on a retrouvé un morceau de l'épopée de Gilgamesh (Mégiddo) et même en Égypte où l'on a exhumé (Tell el Amarna) les mythes d'Adapa, d'Ereshkigal et Nergal.

(Sur les mythes babyloniens, voir *D. B. S.*, I, 733-745).

3° *Mythes cananéens.* — Mais d'autres mythes dominaient alors Canaan, et certains d'entre eux à la même époque pénétrèrent aussi en Égypte; ce sont les mythes phéniciens, tels qu'*Astarté* et *le dieu de la mer*. Ces mythes ouest-sémitiques, phéniciens ou cananéens (ces deux termes ne s'opposent pas) n'étaient connus jusqu'à une époque récente que par les allusions de la Bible et les textes tardifs de Philon de Byblos (conservés par Eusèbe de Césarée dans sa *Praeparatio evangelica*, éd. de K. Mras, 2 vol., Berlin, 1954, 1956) et de Damascius. R. Dussaud les avait synthétisés dans ses *Notes de mythologie syrienne* (Paris, 1905). Les découvertes faites à Ras Shamra en Syrie nous ont donné des parties assez considérables des textes eux-mêmes, sur des tablettes du XIV^e^ s. av. J.-C. (publiés et traduits une première fois par C. Virolleaud, qui en a donné un résumé dans *Légendes de Babylone et de Canaan*, Paris, 1949; en attendant leur publication d'ensemble par A. Herdner, ils sont plus facilement accessibles dans trois publications anglo-américaines : les *Ancient Near Eastern Texts* [= *A. N. E. T.*], de Pritchard, trad. Ginsberg, Princeton, 1950; l'*Ugaritic Literature*, de C. Gordon, Rome, 1949; et *Canaanite Myths and Legends*, de G. R. Driver, Oxford, 1956, avec texte, trad. et glossaire). Ces mythes sont essentiellement naturistes, surtout agraires, mais non sans attaches historico-géographiques (Tyr, Sidon, lac de Hulé dit *samak*). Le problème fondamental qu'ils s'efforcent de saisir et d'évoquer, probablement en fonction de rites et de liturgies (car ce n'est pas plus une spéculation désintéressée qu'une fantaisie arbitraire), c'est le problème du rythme de la vie, des oppositions dans la nature et de la transmission du pouvoir.

Les principaux mythes sont les suivants :

1. *Le cycle de Baal.* Le texte le plus important se réfère à l'érection du temple de Baal sur le mont Casios (Saphon) que lui concède El, le dieu suprême, et à sa victoire sur le dieu Môt, dieu chtonien de fertilité. Un second chante sa lutte contre le dieu de la mer. Un autre traite de la mort de Baal et prépare la légende d'Adonis. Un quatrième célèbre l'accession du fils de Baal, adopté ou enfanté par la déesse vierge et guerrière, Anat.

2. *Le mythe d'Aqhat*, fils du patriarche Danel, longtemps sans enfant, mis à mort par la jalousie de la déesse Anat.

3. *L'épopée du roi Kéret* qui, après de grands malheurs, obtient une épouse et des enfants, mais tombe malade et maudit son premier-né qui veut alors le supplanter.

4. *La naissance des dieux gracieux et beaux*, texte particulièrement difficile, où la génération de ces dieux par El semble décrite dans toute sa brutalité. Mais le début revêt une forme hymnique.

5. De même, sous forme hymnique, le *mythe du mariage de Nikkal et du dieu Lune* (suivi de l'*hymne aux Kôsharôt*, déesses de la naissance), qui rappelle par certains côtés le « mariage de Martu (dieu de l'Occident) » de la littérature sumérienne.

4° *Mythes hittites et égyptiens.* — Il conviendrait également de parler de la mythologie hittite, dans laquelle, à côté de mythes naturistes analogues aux mythes phéniciens (disparition du dieu Telepinu) ou même d'origine phénicienne (la lutte d'*El qunirša* = *qôněh 'érěṣ*, époux d'Ashérat, avec le dieu de l'orage; cf. H. Otten, dans *Mit. des Inst. für Or. Forschung*, I, 1953, p. 125-150). Il y en a d'autres qui semblent avoir pénétré dans la mythologie grecque (Kumarbi-Kronos). Quant à la mythologie égyptienne, elle apparaît dès les textes des Pyramides comme une forêt dense que les théologies d'Héliopolis, Hermopolis et Memphis s'efforceront d'élaguer et de discipliner. Certains sont en rapport avec la côte phénicienne (Osiris à Byblos). Un des plus curieux est celui qui traite de la révolte des hommes contre le dieu Re vieillissant (*D. B. S.*, I, 826-832).

IV. Les auteurs bibliques devant la mythologie ambiante. — Il eût été invraisemblable que les Israélites pénétrant en Canaan et prenant aux Cananéens leur langue (Isaïe appellera en effet l'hébreu la langue de Canaan, XIX, 18) n'aient pas utilisé leurs genres littéraires pour s'exprimer et, en particulier, le genre mythique si apte par ses images et son caractère dramatique à exprimer la condition humaine en face de la divinité présente au monde. Mais leur fidélité au seul Yahvé allait obliger les auteurs canoniques, défenseurs du patrimoine national, à éliminer toute mythologie impliquant généalogies et rivalités entre divinités dans le genre des démêlés d'Horus et Seth, ou du procédé par lequel Isis s'empare du nom de Re. Alors que la masse des Israélites recueillait les cultes et mythes naturistes qui resteront vivaces jusqu'à une époque fort avancée (ce qui explique leur utilisation par Is., XXVII, 1 et

par l'auteur de Job, pour ne citer qu'eux), les auteurs bibliques allaient avoir à décrire la condition de l'homme dans le monde en fonction du Dieu du désert et de la tradition mosaïque. S'adressant à des gens de religiosité fort concrète, pleinement conscients des forces de nature qui pèsent sur la vie de l'homme et dans lesquelles ils reconnaissent une action divine, il fallait prendre les genres littéraires du temps, quitte à faire du mythe sans mythologie. Mais est-ce encore du mythe? On hésite à employer le mot, du moins en français, car la littérature contemporaine, au lieu de suivre les travaux des ethnologues et de souligner la profondeur de pensée et la richesse d'expression du mythe, l'emploie comme synonyme de récit irréel et anhistorique, et même plutôt comme une idée fausse que comme un récit (R. Barthes, *Mythologies*, Paris, 1957). Le roman existentialiste contemporain a recours à un mode d'expression voisin du mythe ancien pour faire saisir une vue du monde philosophique concrète, mais sans dimension religieuse. Peut-être que l'expression « mythe existentialiste » permettra plus tard de signifier le genre littéraire de nos textes antiques. Pour l'instant elle ne serait pas comprise.

1° *Les milieux de la conquête.* — C'est la littérature conservée dans le royaume du Nord, Éphraïm, Benjamin et Manassé, qui nous a conservé le plus pur héritage mosaïque, d'autant que le sacerdoce de Dan descendait de Moïse (Jud., XIX, 30). Cette littérature (document élohiste, campagnes de Josué, cantique de Débora, cycle de Yerubbaal, prophétie d'Osée) est plus épique que mythique. Les seuls passages que certains qualifieraient de « mythiques » dans le cantique de Débora sont les ŷ. 4 sq. (sur Yahvé qui vient de Séir au milieu des signes cosmiques) et 20 (sur le ciel et les étoiles qui combattent). Mais cette littérature était surtout centrée sur la conquête, ne comportait pas d'histoire des origines, et voyait dans la période patriarcale la préparation de l'installation des tribus. Le problème de l'utilisation du mythe ne se posait donc guère pour elle.

2° *Le yahviste.* — Il allait au contraire se poser pour le document yahviste, rédigé probablement sous Salomon, en tout cas dans le Sud, dans un territoire de population mêlée, avec une capitale encore toute fraîchement jébuséenne, et une cour où David avait fait la part large aux allogènes (A. Alt, *Das Grossreich Davids*, 1950, dans *Kl. Schriften*, II, Munich, 1953, p. 66-75; H. Cazelles, *David's Monarchy and the Gibeonite Claim*, dans *Pal. Exp. Quar.*, 1955, p. 165-175). La monarchie de David n'était pas étroitement israélite, mais avait une allure universaliste et les passages comme Gen., XII, 3 (bénédiction de toutes les familles en Abraham), XLIX, 11 (Juda, les peuples et Shilo), Num., XXIV, 17 (l'astre sorti de Jacob qui brise les flancs de Moab), montrent cet universalisme. Aussi le yahviste remonte-t-il au delà de la conquête et des patriarches pour situer l'élection d'Abraham et d'Israël en fonction de tous les peuples. Une histoire des origines de l'humanité était nécessaire pour faire saisir le dessein de salut du Dieu d'Abraham par la monarchie judéenne, descendante d'Israël; et pour décrire la condition humaine, les rapports de l'homme avec un Dieu dominant de loin le temps où il vivait, l'auteur était bien obligé de recourir aux procédés de son temps. On peut discerner chez lui trois genres littéraires apparentés aux « mythes » sumériens et cananéens.

1. Le récit imagé où Dieu prend la parole et agit à la manière des hommes pour fixer leur destinée. Le cas typique est celui du paradis terrestre où la rupture de l'homme avec Dieu et la misère de sa condition sont décrites dans le cadre du jardin d'Éden, planté et peuplé, demeure divine gardée par des chérubins qui en interdisent désormais l'accès à l'homme transgresseur du commandement divin. On sait qu'Ez., XXVIII, 11-15 semble supposer chez les Phéniciens des données analogues. Il ne s'agit pas ici de faire l'exégèse détaillée de Gen., II-III, mais de constater comment l'auteur biblique expose les faits primordiaux qui conditionnent la vie du genre humain, à l'aide d'un cadre littéraire, non pas arbitraire, mais évocateur pour l'esprit de ses contemporains. De même, la tour de Babel lui permettra de faire saisir que les grands empires du type babylonien ne peuvent assurer le salut de l'homme, lequel ne peut se réaliser que par une initiative divine (élection d'Abraham) à laquelle répond une foi.

Là, tout particulièrement, il faut faire attention au détail. Comme le mythe sumérien d'Enki et Ninhursag mentionne une déesse qui est à la fois déesse de la côte et déesse de la vie, on a cru pouvoir utiliser une ancienne suggestion du P. Scheil et admettre que derrière le mot hébreu *ṣela*, il y avait le TI sumérien signifiant à la fois « côte » et « vie ». Mais il ne faut pas oublier qu'en hébreu le même mot signifie « côte » et « côté ». Comme l'hébreu exprime l'identité de nature par l'image de la ressemblance du père et du fils et la parenté par l'expression « mes os et ma chair », il est probable qu'il faut chercher de ce côté le sens des versets bibliques. A la différence des animaux qui n'ont d'identique avec l'homme que d'être comme lui « souffle de vie », la femme lui est identique de par sa nature, et le lien matrimonial est même supérieur au lien de parenté, si fort pourtant chez les Sémites. On voit combien, tout en admettant un certain rapport entre les genres littéraires, il faut préciser la portée des détails, si l'on veut bien saisir le sens du texte. L'auteur biblique a sa doctrine propre alors même qu'il utilise les procédés de son temps. G. Castellino a bien montré les rapports et les différences entre récits bibliques et mythes sumériens (*Suppl. Vetus Test.*, IV, Leyde, 1957, p. 116-137, *Les origines de la civilisation selon les textes bibliques et les textes cunéiformes*).

2. Castellino a également traité d'une seconde espèce de textes qu'on pourrait appeler « textes sociologiques ». Il ne s'agit plus seulement d'expliquer et de décrire les rapports de l'homme et de la nature, théâtre d'action de la divinité créatrice, mais les rapports sociologiques : création de Sumer, rapports d'Aratta et d'Uruk... Les c. IV, V et IX de la Genèse nous en donnent de bons exemples. Caïn représente l'ancêtre éponyme des Qaïnites et l'épisode de Caïn et d'Abel (non sans rapports avec Lahar et Ashnan) décrit et résume les rapports entre nomades et sédentaires, pasteurs et agriculteurs. Sem, Cham et Japhet semblent représenter les trois populations dont se composait la région du Sud judéen et avoir permis de décrire les rapports entre nomades et vignerons. Mais, toujours, l'auteur biblique utilise ces données en fonction de sa théologie : le meurtre à propos de Caïn et d'Abel, la pureté des mœurs à propos de Noé.

3. Les rapprochements entre Gen., XVIII et le mythe phénicien d'Aqhat soulèvent un autre problème. Dans les deux cas on voit venir la divinité chez un mortel et celui-ci donner des ordres à sa femme pour la préparation d'un repas qui semble bien avoir quelque chose de cultuel. Comme on voit les récits yahvistes rattacher à Abraham des centres du culte que l'archéologie atteste avoir été fréquentés avant lui, il se pourrait que ces récits aient surtout pour but de rattacher à Abraham et à son Dieu certains sanctuaires, leurs traditions et leurs coutumes. Alors qu'en Égypte, pour célébrer l'unification des différents nomes en un seul pays, les théologies avaient

créé des panthéons, l'auteur biblique ne veut connaître que le seul Dieu d'Abraham; aussi identifie-t-il l'Élohim d'Abraham à Mambré, l'El Olam d'Isaac à Bersabée, l'El Élohim de Béthel, le Yahvé de Moïse honoré à Cadès. Cette vue très profonde demandait qu'il adapte à la geste des patriarches les rituels et traditions des sanctuaires. Ces recherches sont très délicates. Elles permettront cependant de déterminer ce qui est historique dans ces textes. C'est une histoire religieuse et non une histoire anecdotique qu'il faut y chercher.

3° *Le Deutéronome et les prophètes.* — Cette œuvre d'assimilation dut être aussi une mise en garde contre les déviations possibles. Déjà le schisme apparaît comme une réaction d'Israël contre une monarchie trop universaliste et ouverte à la culture ambiante; les prophètes s'éloignent des sanctuaires et de leurs traditions cananéennes; le Deutéronome ne connaît que Moïse comme point de départ de la religion d'Israël. L'humanisme du Deutéronome, qui dépouille au maximum la théophanie du Sinaï : « Vous entendiez le son des paroles, mais sans voir de figure : vous n'entendites qu'une voix » (IV, 12), qui interprète la Loi en sagesse (IV, 6), résume le commandement en amour et met « la parole tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur, afin que tu l'accomplisses » (XXX, 14), cet humanisme réduit le plus possible les « phénomènes » surnaturels tout en gardant très vif le sens de la révélation divine et d'une religion personnelle.

Les prophètes qui s'adressaient davantage aux masses procédèrent autrement. Ils reprirent les images et les procédés des cultes et « mythes » naturistes, mais en les transposant. C'est ainsi qu'Amos reprend en son c. IX la notion d'autel, lieu où Dieu se tient présent, mais c'est pour décrire la manière dont Dieu quitte la terre, laquelle retourne au chaos aqueux antérieur à la création. Le P. Vaccari (*Verbum Domini*, 1929, p. 184 sq.) et J. Watts (*Journ. of Near Eastern Studies*, 1956, p. 33-39) ont repris indépendamment l'un de l'autre les doxologies d'Amos et montré qu'au lieu d'être une interpolation tardive, il s'agissait là d'un ancien cantique fragmenté. Ce cantique apparaît comme un hymne célébrant l'action fertilisante de la divinité maîtresse de l'orage et faisant se succéder les saisons. Or le prophète insère les versets de cet hymne dans un contexte qui en transforme le sens. Le feu de l'orage devient le feu destructeur d'Israël. Le ℣. V, 7, qui originairement était bénéfique (voir le texte grec), a été interprété par le texte massorétique en fonction de VI, 12 comme relatif aux méfaits des juges d'Israël. Les eaux fertilisantes deviennent les eaux de la mer qui réengloutissent la terre au jugement. Le ℣. V, 9, interprété à juste titre par G. R. Driver comme se référant à des constellations qui alternent suivant les saisons (*Journal of Theol. St.*, 1953, p. 208-212), devient la ruine du puissant et la dévastation de la citadelle. En IX, 5 la terre qui se liquéfiait bénéfiquement en vin et huile devient une inondation apocalyptique. La *aguddah* maléfique de IX, 6 pourrait bien avoir été primitivement un sanctuaire. C'est bien dans la ligne d'Amos qui fait du jour lumineux de Yahvé un jour de ténèbres et d'obscurité. Les anciennes images naturistes deviennent eschatologie.

Une étude analogue nous montrerait que, en VI, 2 sq. Osée transforme un hymne naturiste célébrant par avance le retour de la pluie et du dieu de végétation en un reproche au peuple infidèle. Ce qu'ils obtiendront sera aussi passager que la rosée du matin et le nuage qui se dissipe à l'aurore. Enfin le chant de la vigne d'Is., V semble bien se greffer sur le culte et les chants de la fête d'automne et devenir dans la bouche du prophète l'annonce du châtiment et de la ruine.

4° *Eschatologie et apocalyptique.* — Mais ceci n'était encore qu'une amorce. C'est avec l'exil que les auteurs bibliques vont faire subir aux mythes de leurs prédécesseurs la métamorphose la plus considérable. Le cas le plus typique est celui de la seconde partie d'Isaïe. Ainsi en LX, 10, le prophète évoque le combat de Yahvé aux jours d'autrefois contre le dragon Rahab, les eaux du Tehôm, l'abîme primordial. Mais il rattache cette action contre les eaux au nouvel exode par lequel les rachetés seront délivrés. Comme le signalait Hempel, le mythe naturiste devient escathologie rédemptrice. Le cantique « nouveau » de Is., XLII, 10 sq. évoquant les choses « nouvelles » reprend aussi l'image de Yahvé guerrier qui « sort comme un héros », capable de transformer la nature (15), mais en fonction du retour des exilés. L'étude des psaumes du règne de Yahvé conduirait à des conclusions semblables. Dans certains de ces psaumes, comme le ps. XCIII, sauf peut-être le ℣. 5, tout célèbre encore Yahvé comme celui qui par sa création domine les eaux primordiales et chaotiques. Mais les ps. XCVI et XCVIII se disent « cantique nouveau », comme Is., XLII, 10, et célèbrent par le même genre littéraire la royauté eschatologique de Yahvé jointe à des exigences de « justice » et d' « universalisme » qui dans la ligne d'Is., XL-LV semblent transformer le mythe naturiste en une célébration de l'Israël nouveau (sur le caractère eschatologique de ces psaumes cf. A. Feuillet, dans *Nouv. Rev. théol.*, mars-avr. 1951, p. 244-260, 352-363). La situation est parallèle à celle du messianisme où l'espérance dynastique de salut attachée à l'héritier royal « oint » est reportée sur l'héritier des derniers temps, le Messie par excellence, bien qu'à l'époque juive (surtout chez Ézéchiel) on s'abstienne souvent de le désigner de ce nom.

Le langage adéquat à cette eschatologie sera l'apocalyptique. Mais, ici encore, il semble qu'un langage précis soit nécessaire. Le genre apocalyptique, bien qu'il dérive du langage mythique à travers la transmutation opérée par les prophètes, ne paraît pas pouvoir être appelé mythique, car il a perdu son contact avec les rythmes naturistes et les données biologiques et sociologiques. Le langage est devenu un langage technique et artificiel où les images n'ont pas de valeur si l'on se réfère aux réalités sensibles où vit l'homme. Les images ont acquis une valeur théologique convenue, telle qu'on peut la déterminer par l'usage qu'en ont fait les Prophètes et les Psaumes. Les descriptions apocalyptiques de Joel (II, 3 sq.), Zach. (XIV), Mal. (III, 13 sq.) ne peuvent se dessiner en quelque chose de cohérent et moins encore les tableaux de l'Apocalypse johannique. Mais si on donne à ces images la valeur théologique acquise chez les auteurs bibliques antérieurs, on peut déterminer les vues théologiques que cet ensemble d'images exprime. Le genre apocalyptique ne me paraît pouvoir être appelé mythique que dans la mesure où lui aussi veut exprimer la présence concrète de la divinité dans le monde sensible où vit l'homme. Mais tandis que les images, la structure du mythe et les idées qu'il exprime se réfèrent aux phénomènes naturels et sociologiques que l'homme doit affronter, l'apocalyptique suppose une notion très élaborée du Dieu qui veut se constituer un peuple, qui réalisera ce dessein à travers l'histoire d'Israël, et qui y aboutira grâce à sa toute-puissance sur l'univers se manifestant à la fin de cette histoire. On pourrait définir la Bible comme un long processus de démythisation en ce sens que la toute-puissance du Dieu de la conscience se révèle comme seul vrai Dieu à l'encontre de toutes les forces qui agissent en ce monde sur la vie humaine : forces de nature, forces sociologiques, forces politiques (et même l'État d'Israël ou les empires qui l'ont écrasé), sagesses

humaines (fût-ce la sagesse grecque). Mais elle gardera du mythe ce sens que le monde où l'homme vit n'est pas un monde abstrait ou impersonnel comme celui des lois scientifiques ou des notions philosophiques. L'intelligence de l'homme peut par sa foi discerner au delà de ces formules et de ces notions la présence vivante d'un Dieu qui veut se faire chercher et trouver. Une théologie fondée sur la Bible consistera à expliciter ce donné par un langage et des formules qui satisfont à toutes les exigences de l'homme et de sa raison; les mots et les concepts ainsi élaborés équivaudront, si on le veut, à une démythisation, car au lieu d'images on aura des concepts et un langage technique. Mais cette théologie biblique sera toujours fonction d'une présence de Dieu et du don fait par Dieu à l'homme. L'aspiration de l'homme à saisir l'action de la divinité ici-bas et à échapper aux puissances adverses, aspiration que traduisaient les vieux mythes d'une manière souvent étrange et bien peu satisfaisante pour la raison humaine, trouve ainsi une réponse par le Dieu de la Loi et de la grâce. Mais l'A. T. ne faisait que préparer cette dernière.

H. Cazelles.

III. LE MYTHE ET LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Bref historique de la question.* — C'est dans l'A. T., et en particulier dans la Genèse et les récits les plus anciens, que l'exégèse a tout naturellement d'abord cru devoir établir l'existence de mythes. La question ne tarda cependant pas à être posée à propos du N. T. C'est ce que firent déjà des exégètes comme J. G. Eichhorn (1752-1827) ou Ph. Gabler (1753-1826) à propos de récits comme celui de la tentation de Jésus, de l'apparition de l'ange à Getsémani, de la rencontre de Philippe avec l'intendant de la reine d'Éthiopie (Act., VIII, 26 sq.), etc. Selon ces auteurs, sur la base d'un noyau historique authentique (par ex. la venue de Jésus au désert pour se préparer à sa mission, l'angoisse qui le saisit à ce moment où il va entreprendre son ministère...), la pensée mythique du temps a spontanément développé une scène susceptible de rendre compte de l'importance des faits rapportés (ainsi la décision de Jésus attribuée à l'Esprit-Saint; les résistances que Jésus éprouve en lui, au démon, etc.).

En 1835, dans sa fameuse *Vie de Jésus*, D. Fr. Strauss tente une interprétation systématique du N. T. à partir du concept de mythe. Strauss ne nie pas qu'il y ait des éléments historiques à la base des évangiles, et en particulier la « puissante impression » laissée par Jésus sur ceux qui l'avaient approché. Mais sous l'influence de cette impression comme sous celle des idées messianiques qui dominaient toute l'époque, l'imagination des disciples s'est exaltée, et l'Évangile est beaucoup plus le produit de cette exaltation collective que la transcription de faits réellement arrivés. Pour débrouiller cet enchevêtrement du mythique (qui représente assurément la plus grande part) et de l'historique, Strauss expose lui-même les règles qu'il estime nécessaire d'observer : doit être pour le moins considéré comme mythique tout ce qui est « incompatible avec les lois connues et universelles qui règlent la marche des événements »; tout ce qui, d'autre part, correspond aux idées plus ou moins fantastiques du temps où les récits ont été rédigés doit normalement être mis au compte de ces idées... Une fois ce travail accompli, le seul intérêt que l'on peut encore trouver dans l'Évangile, celui que par delà son effort de réduction critique Strauss cherchera de plus en plus à dégager, c'est le système d'« éternelles vérités » qu'il comporte et où Strauss pense pouvoir lire le destin même de l'humanité.

L'influence de la théorie mythique de Strauss a été considérable. Elle se retrouve en particulier dans l'œuvre d'E. Renan. Si celui-ci est prêt à accorder davantage que Strauss aux réalités historiques contenues dans les évangiles, ceux-ci n'en sont pas moins pour lui des « biographies légendaires », fruit d'une « grande conspiration spontanée », où se manifeste la tendance bien connue d'une communauté à transposer dans le domaine du mythe ses impressions ou ses expériences.

La critique dans la suite pourra varier dans ses appréciations de la part respective de l'historique et du mythique dans les affirmations du N. T. Elle cherchera aussi généralement à valoriser autrement que ne l'avaient fait Strauss et Renan son contenu religieux, sa valeur exceptionnelle, unique, définitive... Elle n'en continuera pas moins à mettre généralement au compte du « mythe », de la légende, de l'imagination créatrice de la communauté, tout ce que la science ne semble pas pouvoir admettre comme historique, et en particulier tout ce qui postulerait la prise en considération d'un élément d'ordre proprement surnaturel.

L'importance de l'élément mythique dans le N. T. allait être encore davantage soulignée à la suite des travaux de l'histoire comparée des religions. Depuis longtemps on avait fait remarquer (en particulier C. G. Heyne, 1729-1812) que le mythe correspond à un stade déterminé de l'évolution de l'esprit humain. Les études plus poussées des historiens des religions tendirent à manifester des analogies frappantes entre certaines données du N. T. (conception virginale, dieu sauveur, résurrection...) et les récits ou représentations mythiques qu'on rencontre dans les religions au milieu desquelles le christianisme primitif s'est développé. Ces analogies sont particulièrement exploitées dans les travaux de H. Gunkel (*Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, Goettingue, 1903), W. Bousset (*Die jüdische Apokalyptik*, Berlin, 1903), T. K. Cheyne (*Bible Problems and the New Material for their Solution*, Londres, 1905), O. Pfeiderer (*The Early Christian Conception of Christ*, Londres, 1905), etc.

Les quelques essais extravagants de ceux (P. Alfaric, P.-L. Couchoud, E. Dujardin) pour qui Jésus n'aurait eu aucune existence historique, mais ne serait que la projection mythique des rêves ou de l'attente de ses contemporains, ne méritent pas plus qu'une simple mention.

2° *Le problème de Bultmann.* — Si le problème du mythe dans le N. T. est un problème relativement ancien, il a retrouvé une nouvelle actualité à la suite des travaux de R. Bultmann et surtout depuis son manifeste célèbre de 1941 : *Neues Testament und Mythologie* (cf. *supra*, col. 231). Cette conférence ne fait en réalité que reprendre de manière ramassée et quelque peu provocante des idées que Bultmann n'a cessé de mettre en valeur tout au long de son œuvre. Dans l'œuvre exégétique de Bultmann, en effet, la catégorie du *mythe* a toujours joué un rôle essentiel, et le problème soulevé par les nombreux modes d'expression mythique que l'on rencontre d'après lui dans le N. T. est un de ceux auxquels il n'a cessé de s'intéresser (cf. R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du N. T.*, Paris, 1956, p. 44-48).

Selon Bultmann l'image du monde à laquelle se réfère le N. T. est très généralement une image mythique : ainsi les trois étages qui le structurent, ciel, terre et « monde d'en bas »; le ciel comme demeure d'êtres surnaturels; le « monde d'en bas », l'enfer, comme lieu de tourments; la terre comme livrée aux influences des êtres qui habitent les deux autres sphères et où par conséquent le miracle est fréquent. Le cours de l'histoire se voit spécifié par la domination exercée respectivement par ces êtres infra- ou supraterrestres : l' « éon » présent au pouvoir du péché

et de la mort court à sa fin prochaine, que doit marquer une catastrophe cosmique, précédée de « douleurs » et couronnée par la venue du juge eschatologique, la résurrection des morts, le jugement de salut ou de condamnation...

Ce n'est d'ailleurs pas seulement, continue Bultmann, l'image du monde du N. T. qui est mythique, mais aussi bien toute sa représentation de l'événement salvifique, c.-à-d. ce qui constitue « le contenu propre du message néo-testamentaire » : Dieu, « lorsque les temps sont accomplis », envoie son Fils qui, être divin préexistant, apparaît sur terre comme un homme et subit, tel un pécheur, la mort de la croix. Cette mort opère l'expiation des péchés. La résurrection qui lui fait suite est le commencement de la catastrophe cosmique par laquelle la mort apportée dans le monde par Adam se voit anéantie. Le ressuscité, lui, est élevé au ciel à la droite de Dieu, constitué « seigneur » et « roi », avant de revenir du ciel pour parfaire l'œuvre de salut et présider à la résurrection des morts et au jugement qui marqueront l'anéantissement du péché, de la mort et en même temps de toute souffrance. Tout cela nous est présenté par le N. T. comme imminent. Paul pense en être témoin. Et on nous explique que ceux qui appartiennent à la communauté du Christ, liés à lui par le baptême et l'eucharistie, se trouvent assurés, si du moins leur conduite reste digne, de la résurrection qui procure le salut; les croyants possèdent déjà d'ailleurs des « arrhes » de cette vie qui les attend : l'Esprit qui habite en eux... (cf. *Kerygma und Mythos*, I, Hambourg, 2e éd., 1951, p. 15-16; voir aussi art. *Mythos*, dans la 2e éd. de *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*).

On a dit plus haut (cf. col. 231) à quelle idée du mythe Bultmann se réfère lorsqu'il dresse la liste des représentations mythiques du N. T. Ces représentations, ajoute-t-il, sont pour la plupart empruntées à l'apocalyptique juive et au mythe gnostique de rédemption (cf. *Kerygma*, 2e édit., 16, 26).

3° *Peut-on parler de mythes dans le N. T.?* — La réponse à cette question dépend en partie de l'idée que l'on se fait du mythe et de la définition qu'on en donne.

1. Si le mythe est plus ou moins assimilé à la fable ou à la légende, si même il n'est que le transfert sur le plan du divin, de réalités de la nature et du monde, il est bien évident que le N. T. ne nous met en présence d'aucune espèce de mythes. Bien plus, il est le premier à nous mettre en garde contre de tels mythes (cf. I Tim., I, 4; IV, 7; Tit., I, 14; II Tim., IV, 4) et à leur opposer la réalité historique à laquelle il rend témoignage : « Ce n'est pas, en effet, sur la foi de fables ingénieusement inventées, que nous vous avons fait connaître la puissance et l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ; c'est en témoin oculaire de sa majesté » (II Petr., I, 14). C'est sur cette opposition qu'insiste très fortement Stählin dans l'art. Μῦθος du *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, de Kittel, IV, 769-803.

2. Si l'on part de la définition de Bultmann, selon laquelle il y a mythe partout où « ce qui n'est pas du monde *(das Unweltliche)*, le divin, apparaît comme étant du monde, comme humain, l'au-delà comme un ici-bas... », la question de l'existence de mythes dans le N. T. appelle une réponse déjà plus complexe. Bultmann lui-même est formel dans son affirmation du caractère mythique des représentations et des dires majeurs du N. T. Mais sa position est beaucoup plus fuyante, lorsqu'il s'agit de savoir jusqu'à quelle profondeur s'étend cette imprégnation mythique des écrits néo-testamentaires : lorsqu'il évoque la présence de mythes dans le N. T., s'agit-il seulement d'un support sensible, imaginatif, d'affirmations qui ne sont en elles-mêmes aucunement mythiques, ou bien de tout un monde de pensée, de toute une attitude intellectuelle et spirituelle que le mythe par lui-même définit et qu'en particulier nous ne pouvons absolument plus faire nôtres aujourd'hui? On a noté plusieurs fois à ce sujet l'ambiguïté du terme de « démythisation », qui semble effectivement chez Bultmann signifier à la fois élimination et interprétation des mythes (cf. *Für und wider die Theologie Bultmanns, Denkschrift der Ev. theol. Fac. der Univ. Tübingen*, Tubingue, 1952, p. 27; R. Prenter, dans *Kerygma und Mythos*, II, 74, 80; Marlé, *op. cit.*, 68, cf., 63-64, etc.). Le caractère fuyant de la position de Bultmann apparaît aussi dans la difficulté où l'on se trouve de savoir si c'est du mythe en général qu'il revendique une interprétation existentiale, ou si chaque « mythe » attesté par le N. T. a quelque chose d'original à nous signifier (Marlé, *op. cit.*, 67). Elle entraîne enfin des contestations possibles, lorsqu'il s'agit de fixer la limite exacte de ce qui doit rentrer dans le concept de mythe. Bultmann lui-même reconnaît que cette limite ne sera pas établie de la même façon par tout le monde : celui pour qui toute idée d'une quelconque action de Dieu est déjà considérée comme mythique la fixera autrement que lui. Bultmann ajoute qu'on sort cependant alors du problème qu'il a voulu définir (cf. *Kerygma und Mythos*, I, 48). Mais les termes dans lesquels ce problème est posé ne justifient-ils pas cette position proprement agnostique? On garde au moins le droit de se demander comment ce mode « analogique » (cf. *Kerygma und Mythos*, II, 196) que Bultmann préconise pour parler de Dieu n'a effectivement rien de commun avec le mode mythique tel qu'il le définit. « On ne peut absolument pas parler de Dieu autrement que de manière mythique, si l'on entend ce mot comme Bultmann l'entend. Bultmann lui-même, à partir de ses conceptions, aboutit inéluctablement à l'*aporie* suivante : ou bien l'événement de salut, l'événement du Christ, n'est pas une « action » de Dieu, ou bien c'est une action mythique, dans le sens où Bultmann la rejette » (H. Fries, *Bultmann, Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart, 1955, p. 162; avec citation de F. K. Schumann, *Kerygma und Mythos*, I, 195). Ainsi F. Buri estimera-t-il que la théologie de la parole, du kérygme, que préconise Bultmann demeure, malgré les intentions de son auteur, nécessairement marquée de mythologie (cf. *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie*, dans *Kerygma und Mythos*, II, 85 sq.). Et, de fait, demanderont justement d'autres critiques, peut-on évacuer tout ce que Bultmann définit comme mythique, et admettre encore, non seulement l'anthropomorphisme essentiel de la Bible (cf. E. Brunner, *Dogmatik*, II, Zurich, 1950, p. 315; *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zurich, 1953, p. 128-130; G. Bronsted, dans *Kerygma und Mythos*, IV, 232), mais même ce fondement de la foi chrétienne qu'est l'incarnation? (cf. W. G. Kümmel, citant H. Sasse, dans *Kerygma und Mythos*, I, 160, n. 2; Oepke, *ibid.*, 174, etc.).

Le concept d'incarnation est en réalité un concept étranger à la théologie de Bultmann qui le trouverait encore fortement marqué de mythologie. Celui autour duquel il fait tourner toute sa christologie est celui de « paradoxe », selon lequel l'identification entre le divin et l'humain, entre l'au-delà et l'ici-bas, ne s'opère qu' « indirectement », sur le plan purement « eschatologique » (c.-à-d. par delà toute manifestation objective) de la foi, et non pas immédiatement par une pure et simple confusion sur le plan du phénomène, suivant le mode qu'il considère comme spécifique du mythe.

Mais à partir de cette orientation de principe Bult-

mann est tout naturellement amené à développer une théologie d'allure nestorienne, dans laquelle le divin n'arrive jamais à pénétrer réellement l'humain et à proprement se manifester en lui. C'est pourquoi d'ailleurs, tout en faisant à certains égards trop de place au mythe dans les écrits néo-testamentaires, il ne valorise pas suffisamment cette attente de Dieu qui peut s'exprimer en lui, ni cette expérience concrète du salut que le « mythe » (entendu dans le sens que nous allons définir), non sans transformations profondes d'ailleurs, a pu servir ici ou là à formuler.

3. Le mythe peut, en effet, être considéré comme l'expression complexe de certaine expérience globale que l'homme fait de lui-même et des réalités mystérieuses avec lesquelles il se découvre en relation (J. Henninger, *supra*, col. 245). Cette manière d'envisager le mythe est d'ailleurs relativement récente. Ce n'est pas encore ce que le mot évoque généralement dans les esprits (cf. *supra*, col. 257) et c'est pourquoi, en nous y référant, nous mettrons le mot « mythe » entre guillemets.

Bultmann n'ignore pas entièrement cette conception (*Kerygma und Mythos*, I, 22-23). Mais elle ne semble ni représentée dans la définition sur laquelle il s'appuie, ni mise justement en valeur dans l'interprétation qu'il propose des éléments du N. T. qu'il considère comme mythiques. Ceux-ci n'ont pour lui que la signification très générale et abstraite de souligner l'importance décisive que revêt la manifestation de Jésus pour le salut (*ibid.*, I, 41); ils n'ont pas, autrement dit, cette valeur concrète d'un langage lourd d'évocation, qui oriente l'esprit dans le sens de réalités transcendantes, mais bien déterminées. Le protestantisme de Bultmann n'est sans doute pas étranger à cette conception minimisante du rôle de la parole humaine et de ses possibilités de devenir véritablement l'organe de la Parole divine.

Toujours est-il que, sans affirmer tout uniment que le « mythe » est le mode indispensable d'expression des réalités religieuses (cf. S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, 1953; H. Loof, *Symbol und Transcendenz, mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Entmythologisierung der christlichen Botschaft*, dans *Studium Generale*, VI, 1953, p. 324-332; K. Goldammer, *Die Frage der Entmythologisierung im Lichte der Religionsgesch. und in der Problemstellung der Missionsreligionen*, dans *Theologische Literaturzeitung*, XII, 1953, p. 749-764, etc.), on doit reconnaître que le message révélé, dans la mesure où il voulait se faire entendre d'hommes déterminés et les rejoindre au cœur de leurs pensées et de leurs aspirations, pouvait tout naturellement se servir de certaines représentations empruntées à ces spéculations « mythiques », où ces hommes s'exprimaient en quelque sorte tout entiers (cf. J. Henninger, *supra*, col. 245). Ce que le message chrétien signifie — Bultmann lui-même l'a fortement souligné — est tout autre chose qu'un « mythe » ou un ensemble de « mythes ». Il annonce un événement, l'intervention historique de Dieu dans notre monde, le fait du salut accompli dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Mais pour faire entendre ce fait, des éléments de caractère plus ou moins « mythique » (au sens sus-indiqué), empruntés à l'univers spirituel dans lequel le message devait parvenir et trouver écho, ont pu être mis à profit, tout comme les ressources accumulées dans chacune de ces langues et dans l'ensemble de ces cultures où le message se formulait. Le mode de cette utilisation apparaîtra mieux si nous essayons de préciser quelles sont ces spéculations « mythiques » que le N. T. a pu ainsi principalement mettre à son service et les transmutations auxquelles elles avaient été de toute façon déjà soumises avant qu'elles ne soient par lui complètement converties.

4° *Origine de possibles représentations « mythiques » dans le Nouveau Testament.* — La critique moderne évoque généralement trois types principaux de représentations mythiques ayant joué un rôle dans la formulation du message néo-testamentaire : celles qui sont contenues dans l'apocalyptique juive; celles concernant la rédemption opérée par un « premier homme » et empruntées au mouvement de la gnose orientale; et enfin celles contenues dans les religions à mystères de l'Orient hellénistique (cf. H. Schlier, *Das N. T. und der Mythos*, dans *Hochland*, XLVIII, 3, p. 202).

Les motifs de l'apocalyptique juive — ceux du moins qu'on peut retrouver dans le N. T. — ne sauraient en réalité mériter que d'assez loin le nom de mythes. Ce sont plutôt des développements imaginatifs, selon le genre littéraire de la « vision », de thèmes prophétiques fournis par l'A. T. Cf. *supra* (col. 260). Ce procédé d'expression aboutit à une forme de langage bien déterminé, à un ensemble de figures ou de « chiffres » n'ayant pas d'autre fin que d'évoquer symboliquement ce qu'on savait de soi inconcevable ou dépassant toute représentation. Il y a longtemps qu'on a fait remarquer que tous les détails du discours apocalyptique de l'Évangile ne sont pas donnés pour être pris à la lettre. Nous sommes là, semble-t-il, tout autant en présence d'un problème de genre littéraire que de celui qu'impliquerait le lien du N. T. avec des données proprement « mythiques ».

Le mouvement gnostique dans le cadre duquel se serait développé le mythe de rédemption destiné à exercer une influence importante sur le N. T. (cf. Bultmann) est en fait très mal connu et son existence préchrétienne contestée (cf. R. Schnackenburg, dans *Kerygma und Mythos*, V, 88 sq.). Il n'est pas impossible cependant que des spéculations sotériologiques venues d'Orient aient ainsi pénétré dans le monde des origines chrétiennes. Elles ne pouvaient d'ailleurs le faire sans se mêler avec d'autres spéculations provenant de la tradition biblique (concernant Adam, la Sagesse...). Toujours est-il que ces spéculations, comme celles de l'apocalyptique juive, se seraient vite réduites à un langage purement symbolique, dont les détails n'avaient, là encore, pas beaucoup plus de signification que celle de simples « chiffres » (cf. H. Schlier, *loc. cit.*, 203).

Quant aux mythes impliqués dans les cérémonies des religions à mystères, il est très difficile de préciser quel en aurait été le contenu exact — un contenu qui a dû lui-même beaucoup se modifier. En tout cas, si l'on pense devoir trouver quelque influence de ces « mythes » dans le N. T. (théologie paulinienne du baptême, par ex.?), ce serait seulement dans l'idée très générale d'une participation, opérée par un rite, au destin de la divinité morte et rappelée à la vie, autrement dit un cadre de pensée et d'expression beaucoup plus que la reconnaissance d'une quelconque réalité. Cf. art. MYSTÈRES, col. 174-225.

5° *Mythe et histoire. Conclusion.* — Il importe donc, de toute façon, de ne pas majorer l'influence sur le N. T. de « mythes » livrés par le monde spirituel et culturel dans le cadre duquel le christianisme s'est développé à ses origines. « Le judaïsme, même en dehors de Palestine, et le rationalisme de l'époque hellénistique avaient déjà largement arraché au mythe son élément proprement mythique » (H. Schlier, *loc. cit.*, 204), avant même qu'il ne puisse marquer le N. T. Toujours est-il que, là où la présence de données « mythiques » pourrait le plus facilement être soutenue, jamais nous ne rencontrons un mythe quelconque formulé pour lui-même, ni même l'exposé d'un mythe complet, mais tout au plus des éléments

de traditions « mythiques », exploitées alors très librement comme procédés d'expression d'une réalité qui ne leur est aucunement liée.

La réalité que le N. T. vise, en effet, à nous faire connaître n'est non seulement pas d'ordre « mythique » au sens de légendaire, mais non plus dans le sens plus riche évoqué précédemment et selon lequel le « mythe » est considéré comme l'expression complexe et variée que l'homme peut faire de lui-même et des réalités mystérieuses avec lesquelles il se découvre en relation. La réalité que le N. T. proclame est d'abord et essentiellement d'ordre historique. C'est un *fait* bien déterminé qu'annoncent les premières prédications apostoliques. C'est un être historique dans la pensée et le destin duquel les premières catéchèses entendent nous faire pénétrer. Même là où cette réalité dépasse le plus la simple expérience sensible, comme dans le cas de la résurrection, celle-ci n'y tient pas moins sa place primordiale.

Si le N. T. utilise des éléments d'ordre « mythique » (au sens moderne que nous avons indiqué), ils seront de toute façon particulièrement réduits dans les livres qui visent d'abord à transmettre de manière relativement dépouillée ces données historiques sur lesquelles la foi tout entière repose (évangiles synoptiques, et aussi à leur manière Actes des apôtres). Ils pourront, au contraire, trouver plus facilement une certaine place, non seulement lorsque se voient présentés des événements purement eschatologiques (descente aux enfers, parousie...), « ne pouvant guère se formuler autrement que par les idéogrammes de visions humaines livrés par la tradition » (H. Schlier, *loc. cit.*, 208), mais encore dans les écrits qui cherchent à formuler de manière plus développée ou plus approfondie la signification des réalités historiques qui sont à l'origine de la foi (épîtres pauliniennes en particulier), ou qui doivent définir plus fermement la foi authentique là où elle risquait de se voir contaminer précisément par les mythes environnants.

Même alors il ne s'agira jamais, du reste, d'ajouter au contenu de ce qui est annoncé ou enseigné par ailleurs. Si, par ex., dans un passage comme Eph., II, 13-16, S. Paul se référait à plusieurs des représentations de ce « mythe » de rédemption dont nous parlions plus haut, il n'en présenterait pas pour autant une autre doctrine que celle que nous retrouvons exprimée, avec seulement d'autres formules, dans le reste de son œuvre : abolition de la Loi et de son particularisme par la croix du Christ, celle-ci opérant la réconciliation des hommes avec Dieu et des hommes entre eux... C'est toujours le même message que l'Apôtre, comme tous les auteurs du N. T., se propose d'annoncer.

Si cependant les auteurs sacrés ont jugé bon ici ou là de s'approprier partiellement le langage du « mythe », dire qu'à travers lui ils annoncent toujours le même message ne signifie pas que le langage ainsi employé soit alors nécessairement le pur revêtement d'une pensée qui pourrait subsister aussi bien sans lui, et n'aurait donc aucune valeur propre. On ne doit pas oublier que les développements rendus possibles par un langage nouveau font eux-mêmes partie de la révélation. Dans celle-ci la Parole de Dieu devient parole humaine, et c'est à ce prix qu'elle rayonne véritablement toute sa lumière et atteint toute son efficace. Le mystère que le langage « mythique » peut servir à annoncer ne dépend pas en lui-même de cette formulation, les réalités historiques dont il permet peut-être de dégager toute la signification et toute la portée (vie, mort et résurrection de Jésus) subsistent indépendamment de cette manifestation de leur contenu. Cependant ce mystère est un mystère de salut, qui s'accomplit effectivement dans la mesure où il est reçu. Et si le langage du « mythe », conçu comme l'un des plus profonds langages de l'homme (cf. J. Henninger, *supra*, col. 247), a permis ici ou là à ce mystère d'être mieux entendu, bien loin de nous en offusquer, nous devons penser qu'il trouvait, mais alors seulement, son véritable sens : préparer l'homme à recevoir ce salut vers lequel le « mythe » était peut-être maladroitement capable de l'orienter, mais sans jamais pouvoir le lui faire connaître et encore moins le lui donner.

Bibliographie. — Sur l'historique de la question : M. Lepin, art. *Mythique (Sens)*, dans *D. B.*, IV, 1369-1424. — Hartlich-Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Tubingue, 1952.

Sur le problème de Bultmann : R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du N. T.*, Paris, Aubier, 1956, où l'on trouvera une bibliographie des œuvres de Bultmann et aussi des principaux travaux suscités par son projet de « démythisation » du N. T.

Sur le problème général du mythe dans le N. T. : La plupart des études à ce sujet sont aujourd'hui écrites à propos de Bultmann; cf. donc *supra*. — Voir en outre G. Stählin, art. Μῦθος, dans *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* (Kittel). — H. Schlier, *Das N. T. und der Mythos*, dans *Hochland*, XLVIII, 3, p. 202-212.

R. Marlé, s. j.

N

NABATÉENS. — Voir Pétra et la Nabatène.

NABI. — Voir Prophétisme.

NABONIDE. — Le nom de Nabonide n'est jamais cité dans la Bible et cependant le règne, voire le personnage, contemporains de l'exil et des c. XL-LV d'Isaïe, sont d'une importance capitale non seulement pour tel ou tel texte de la Bible, mais pour l'histoire entière de la constitution du recueil de l'A. T. Un fragment de Qumrân est brusquement venu le rappeler [1].

On étudiera successivement : I. Le problème. II. Les sources. III. Les origines de Nabonide. IV. Le règne de Nabonide. V. La religion de Nabonide. VI. La fin du règne et les survivances.

I. Le problème. — Lorsqu'en oct. 539 Nabonide est fait prisonnier par Cyrus, Babylone perd à jamais son indépendance avec lui. La catastrophe semble avoir rejailli sur la personne du souverain dont les historiens ont longtemps brossé un portrait peu flatteur. « Il n'avait, écrit King, aucune des aptitudes militaires de son grand prédécesseur [c.-à-d. Nabuchodonosor]. A son propre détachement sacerdotal, il ajoutait le caractère peu pratique de l'archéologue aimant s'adonner à la recherche de l'histoire des temples qu'il reconstruisait, au lieu de contrôler l'administration de son pays » (*History of Babylon*, Londres, 1915, p. 281). Hall le considérait comme un « pieux et paisible archéologue et amateur d'anciennes annales » (*The Ancient History of the Near East*, Londres, 1913, p. 549). Luckenbill se demandait si « un homme de cet acabit était apte à gouverner une province quelconque » (dans *A. J. S. L.*, XL, 1923, p. 222). Même écho chez Thompson : Nabonide « était un savant animé du respect le plus conservateur pour les annales et les coutumes anciennes et il n'était jamais plus heureux que lorsqu'il pouvait exhumer quelque antique pierre de fondation... C'est merveille qu'au milieu de dissensions intérieures continuelles et à peine contenues il ait pu conserver son trône pendant dix-sept ans » (dans *C. A. H.*, III, 1925, p. 218-219). La chute de Babylone était donc directement imputable à l'impéritie de son roi. Porté sur le trône par un coup d'État, Nabonide était chargé d'un fardeau trop lourd.

En 1926, Th. Bauer et B. Landsberger procédèrent à une révision fondamentale de ces jugements (*Zeitschrift für Assyriologie* [= *Z. A.*], nouv. sér., III, 96 sq.). Paradoxalement l'occasion en était fournie par la publication d'un pamphlet babylonien résolument hostile à Nabonide. En présentant ce nouveau document S. Smith (dans *B. H. T.*, Londres, 1924, p. 27 sq.), suivi de près par Genouillac (dans *Rev. d'assyriologie* [= *R. A.*], XXII, 1924, p. 71-81), s'était gardé de reprendre l'image traditionnelle à son compte. Mais Bauer et Landsberger allaient plus loin. L'hostilité du clergé babylonien révélée par le texte trahissait une opposition plus considérable, celle qui dressait l'une contre l'autre les deux factions rivales de la Babylone du VI^e^ s. : d'une part, les vieux Babyloniens en union avec les Kaldû et l'Élam; d'autre part, les Araméens unis aux Assyriens. L'accession de Nabonide au pouvoir correspondait à une promotion du deuxième groupe ethnique. Son zèle religieux s'inscrivait à l'intérieur d'une pensée politique plus vaste : la nécessité, pour résister aux assauts des Indo-Européens, de déplacer le centre de gravité de l'empire vers l'Ouest, en s'unissant étroitement aux tribus araméennes. La profondeur de la crise dépassait donc la personnalité du roi. Ces vues nouvelles n'entraînèrent pas une adhésion unanime. Meissner, en particulier, estimait que c'était faire trop d'honneur à Nabonide que de lui accorder une grande sagesse politique (*Könige Babyloniens und Assyriens*, Leipzig, 1926, p. 300, n. 10). Il insistait sur son caractère pacifique et l'intérêt archéologique qu'il prenait à ses constructions (*ibid.*, 278-279).

Cependant l'article de Bauer et de Landsberger orientait les recherches dans une direction nouvelle. En 1929 paraissait le livre fondamental de Dougherty, *Nabonidus and Belshazar* (*Y. O. S.*, XV). Son principal intérêt est de mettre en œuvre les documents écono-

---

[1] Les sigles et abréviations employés au cours du présent article correspondent aux publications suivantes :

A.A.A. = *Annals of Archaelogy and Anthropology.*
A.B.L. = R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters.*
A.J.S.L. = *American Journal of Semitic Languages.*
A.N.E.T. = Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 1950.
A.O. = Sigle des tablettes conservées au Louvre (= Antiquités Orientales).
A.R. = Kohler-Ungnad, *Assyrische Rechtsurkunden*, Leipzig, 1913.
Ar. Or. = *Archiv Orientální.*
B.H.T. = S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, Londres, 1924.
B.M. = Sigle des tablettes conservées au British Museum.
C.A.H. = *Cambridge Ancient History.*
Chron. = *Chronique babylonienne* publiée par S. Smith, dans *B.H.T.*, chap. IV.
Dhorme, *Recueil* = *Recueil Édouard Dhorme*, Paris, 1951.
Forrer, *Provinz.* = *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, Leipzig, 1920.
Halil Edhem = *Halil Edhem Hâtira Kitabi*, Ankara, 1947.
H.U.C.A. = *Hebrew Union College Annual.*
J.N.E.S. = *Journal of Near Eastern Studies.*
J.S.O.R. = *Journal of the Society of Oriental Research.*
K.A.H. = *Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts.*
Pamphl. = *Pamphlet contre Nabonide* publié par S. Smith, dans *B.H.T.*, chap. III.
R.A. = *Revue d'Assyriologie.*
R.B. = *Revue Biblique.*
Str., *Nbk.* = J. N. Strassmaier, *Inschriften von Nabuchodonosor*, Leipzig, 1889.
Streck, *Assurb.* = M. Streck, *Assurbanipal* (vol. VII de la *V.B.*).
U.M.B.S. = University of Pennsylvania, Publications of the babylonian Section.
V.B. = *Vorderasiatische Bibliothek.*
Y.O.S. = *Yale Oriental Series.*
Z.A. = *Zeitschrift für Assyriologie* (NF : Neue Folge).
Z.A.W. = *Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft.*

miques et administratifs de l'époque. Mais ses hypothèses sur les origines de Nabonide sont des plus fragiles. Böhl, dans un article des *Symbolæ Koschaker* (Leyde, 1939, p. 160-161), se ralliait aux thèses de Bauer et de Landsberger. Le livre de S. Smith, *Isaiah Chapters XL-LV*, paru en 1944, a dégagé d'une manière originale l'influence des facteurs géographiques et économiques sur la politique de Nabonide.

Au cours de ces dernières années, plusieurs articles ont renouvelé presque entièrement la question. Ce sont ceux de J. Lewy, *The Late Assyro-babylonian Cult of the Moon and its Culmination at the Time of Nabonidus*, paru dans *Hebrew Union College Annual* [= *H.U.C.A.*], XIX, 1946, p. 405-489; B. Landsberger, *Die Basaltstele Nabonids von Eski-Harran*, dans *Halil Edhem Hâtira Kitabi*, I, Ankara, 1947, p. 115-151; É. Dhorme, *La mère de Nabonide*, dans *R. A.*, XLI, 1947, p. 1-21; repris dans le *Recueil Édouard Dhorme* [= *Recueil*], 1951, p. 325-350; G. Goossens, *Les recherches historiques à l'époque néo-babylonienne*, dans *R. A.*, XLII, 1948, p. 149-159; et surtout Mme H. Lewy, *The Babylonian Background of the Kay Kâûs Legend*, dans *Archiv Orientální* [= *Ar. Or.*], XVII, 1949, p. 28-109. On trouvera également des résumés intéressants dans l'ouvrage de Scharff-Moortgat, *Aegypten und Vorderasien im Altertum*, Munich, 1950, p. 452-455; le chapitre consacré par É. Dhorme à l'Empire néo-babylonien dans *Les premières civilisations*, Paris, 1950, p. 675-677, et l'art. *Cyrus le Grand*, repris dans le *Recueil*, p. 351-382; le livre de W. von Soden, *Herrscher im alten Orient*, Berlin-Gœttingue-Heidelberg, 1954, p. 145-177; G. Goossens, au t. I de l'*Hist. universelle* de l'encyclopédie de la Pléiade, 1956, p. 419-427; et A. Parrot, *Babylone et l'A. T.*, Neuchâtel-Paris, 1956, p. 88-94.

Ces travaux ont-ils permis de dégager avec netteté la personnalité et le rôle du dernier roi de Babylone? Il est difficile de répondre avec assurance par l'affirmative. Sans doute, n'apparaît-il plus un archéologue détaché de ce monde. G. Goossens a situé ce trait à sa place exacte (dans *R. A.*, XLII, 149 sq.). Il vaut la peine de citer ses conclusions dès maintenant, pour n'avoir plus à revenir sur cet aspect du problème. « L'époque néo-babylonienne, écrit-il, a eu un goût très vif pour le passé; ceci ressort de la recherche et de la réunion de documents anciens, de la rédaction des chroniques. On peut voir dans cette activité le début d'une historiographie plus rationnelle que celle connue jusqu'alors dans le pays, mais ce n'est qu'un début. Les recherches sont encore avant tout inspirées par des mobiles religieux, et s'il fallait une preuve supplémentaire il suffirait de rappeler que dans la rédaction des textes qui s'y rapportent les renseignements d'ordre historique sont maigres, moins abondants que ceux qui ont une portée rituelle. Cette préoccupation est commune à tous les rois, à Nabopolassar aussi bien qu'à Nabuchodonosor, à Nériglissar qu'à Nabonide; aussi est-il exagéré de voir dans celui-ci le premier archéologue, mais il est incontestablement plus dévot que ses prédécesseurs » (*ibid.*, 158). Cependant le dévot Nabonide était haï du clergé de Babylone. Et ce n'est pas l'unique contradiction apparente. La silhouette du personnage ne se détache donc pas avec la netteté hiératique des autres souverains d'Aššur ou de Babylone. Il ne faut toutefois pas s'y méprendre. Quand on parle du « législateur » Hammurapi, du « conquérant brutal » Aššurnaṣirpal, ces qualificatifs traduisent en partie notre ignorance. Nous recueillons, parfois avec trop de complaisance, le trait caractéristique de leur œuvre. Mais la psychologie de l'homme reste souvent dans l'ombre. Si Nabonide déconcerte, s'il a pu paraître tour à tour un rêveur ou un politique, c'est dans la mesure où l'on sent revivre une figure dans sa complexité naturelle. Et cette perspective mouvante provient essentiellement du caractère particulier de notre documentation.

II. Les sources. — Un événement aussi important que la chute de Babylone et l'ascension corrélative de l'Empire perse, à une époque où des peuples nouveaux avaient accédé à la vie littéraire, devaient inévitablement éveiller des échos lointains. Lointains et par là trop souvent déformés. Le premier livre des *Histoires* d'Hérodote qui relate les événements du règne de Nabonide est rempli de détails douteux ou erronés. La *Cyropédie* de Xénophon est plutôt une biographie moralisante de Cyrus qu'une histoire véritable. Josèphe, aux livres X et XI des *Antiquités judaïques*, dépend visiblement de Daniel et confond Nabonide avec son fils. Un fragment de Bérose a été préservé par Josèphe (*Contra Apionem*, I, 20-21) et Eusèbe (*Praeparatio evangelica*, IX, 41). Mais les deux versions ne concordent pas entre elles. Bref, d'un point de vue purement assyriologique, les historiens grecs introduisent un élément d'incertitude et ce sont plutôt les documents cunéiformes qui permettent de les expliquer. Mais leur apport est capital pour la connaissance de l'histoire perse, car les documents émanant de ce milieu ne nous livrent qu'une glorification de la piété du vainqueur (Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, dans *Vorderasiatische Bibliothek* [= *V. B.*], III, 1911, n. 1; art. *Kyros*, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, Supplém., IV, 1130-1165; et S. Smith, *Isaiah*, 29-30). Des problèmes analogues se posent à propos de l'A. T., en particulier du livre de Daniel, où l'on a reconnu depuis longtemps que la figure de Nabuchodonosor reflète celle de Nabonide (cf. W. von Soden, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* [= *Z. A. W.*], nouv. sér., XII, 1935, p. 81-89; Lods, *Hist. de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 830 sq.). Cependant, les textes mentionnant l'édit de Cyrus et le retour de l'exil apportent un complément d'information valable. Les c. XL à LV d'Isaïe, indépendamment de la question controversée du Serviteur de Iahweh, permettent de comprendre l'attitude de la communauté juive de Babylonie. Mais toutes ces sources, grecques, juives et perses, complètent ou encadrent l'histoire de Nabonide. Pour la connaître, il faut s'adresser, c'est tout naturel, aux documents cunéiformes. On peut s'appuyer sur eux avec d'autant plus de sûreté qu'ils ne reflètent pas un point de vue unilatéral.

Les inscriptions officielles émanant de la chancellerie de Nabonide ont été rassemblées par Langdon (dans *V. B.*, IV, Leipzig, 1912, *Die Neubabylonische Königsinschriften*). On trouvera la liste des textes publiés depuis cette date dans l'article de Mme H. Lewy (dans *Ar. Or.*, XVII, 1949, p. 34, n. 32). Les textes seront cités ici suivant l'ordre adopté par ces auteurs. Récemment, trois nouvelles stèles ont été exhumées par une mission anglaise à Ḥarran. C. J. Gadd, qui doit les publier prochainement, a donné un aperçu préliminaire de cette importante découverte dans une communication présentée à la British Academy en déc. 1956. Grâce à son amabilité, les traits saillants de son exposé ont pu être utilisés dans cet article. Enfin, un cylindre découvert à *Tell al Lahm* a été publié par H. W. F. Saggs (dans *Sumer*, XIII, 1957, p. 190-195). Ces inscriptions ont été rédigées pour commémorer des faits religieux. A l'instar de ses illustres prédécesseurs dont il relate les actions pies, Nabonide restaure des temples et des objets cultuels. Il confirme d'anciens privilèges ecclésiastiques. Renouvelant le geste des rois d'Akkad, il voue sa fille au culte du dieu Lune. Bref, il est le pieux Nabonide, respectueux de la tradition. Mais la curieuse stèle de Hilleh (n. 8 de Langdon), à laquelle on n'a pas suffi-

samment prêté attention autrefois, laisse supposer que ces inscriptions commémoratives sont autant de plaidoyers visant des contemporains.

Ces contemporains ont pu s'exprimer après la victoire de Cyrus. Ils ont rédigé un pamphlet (*Bab. Hist. Texts* [= *B. H. T.*], c. III) incriminant la politique de Nabonide, et tout spécialement sa politique religieuse. Il y a donc lieu de voir en eux très probablement le clergé babylonien de Marduk. Il est intéressant de relever que ce document ne charge pas Nabonide de crimes imaginaires. Dans les nombreux cas où une confrontation avec les propres inscriptions du roi s'avère possible, on constate que les faits ne sont pas systématiquement déformés. C'est leur énumération seule qui constitue autant de griefs. La piété de Nabonide était donc hétérodoxe. Il convient par conséquent de relever soigneusement dans ses inscriptions tous les passages où une notation particulière se fait sentir. Ils sont la contre-épreuve des accusations directes formulées par le pamphlet, qui reste une source historique de premier ordre. Il faut y joindre une chronique rédigée longtemps après les événements et qui émane probablement aussi des milieux sacerdotaux de Babylone (*ibid.*, c. IV). Bien qu'elle ne se départe pas du style assez neutre de ce genre d'écrits, les constatations précédentes invitent à un examen attentif, car les phrases lapidaires cachent peut-être de nombreux sous-entendus.

D'après S. Smith, ces textes ne pouvaient servir les buts immédiats du clergé, en raison même de leur composition tardive, postérieure en tout cas à la chute de Nabonide. Les prêtres auraient écrit sur l'ordre et dans l'intérêt de Cyrus, afin de faire accepter des Babyloniens la perte de leur indépendance en vilipendant leur dernier roi. Il se peut que Cyrus ne soit pas étranger à la rédaction du pamphlet. On retrouve les mêmes accusations dans le préambule de son inscription (Weissbach, *loc. cit.*, n. 1). Mais la différence de ton est instructive. Le pamphlet explose d'une rancœur longtemps contenue; une rancœur de prêtre qui a été atteint dans ses croyances les plus chères et qui parle en connaissance de cause. Cyrus a certainement trouvé mieux qu'une docilité craintive. Il a favorisé des intérêts puissants, et des intérêts qui n'étaient peut-être pas uniquement rétrospectifs. Car rien ne prouve que la disparition de Nabonide ait entraîné celle de ses partisans. Il n'aurait pu régner dix-sept ans, dans des circonstances difficiles, s'il n'avait été puissamment servi lui aussi. Ce peut être ce parti nabonidien que vise le pamphlet. Aussi convient-il d'examiner tout d'abord le milieu qui vit l'accession au pouvoir du dernier roi de Babylone. C'est dans cette analyse que peuvent se fondre les courants contradictoires.

III. Les origines de Nabonide. — Nabonide, en babylonien *Nabû-na'id* (c.-à-d. « le dieu Nabu est exalté »), était fils d'un gouverneur *(šakkanakku)* nommé *Nabû-balâṭsu-iqbî*. Ce nom (qui signifie « le dieu Nabu a décrété sa vie ») est de frappe babylonienne, mais ne postule pas nécessairement une appartenance ethnique correspondante. Il figure, en effet, dans le census de Ḫarran (Johns, *An Assyrian Doomsday Book*, n. 5, II, 3) où la fusion avec l'élément ouest-sémitique est constante. Le nom se retrouve dans les lettres éditées par Harper (n. 716-718; cf. Landsberger, dans *Halil Edhem*, p. 151 et n. 3), qui datent de la guerre civile (651-648). Si c'est le même personnage, il aurait été passablement plus âgé que sa femme (voir plus loin). Les titulatures officielles lui décernent les qualificatifs de « prince accompli » *(rubû gitmallu)* ou de « prince sage » *(rubû emqa)*, « craignant les dieux » *(pâliḫ ilâni)*. Mais il n'était pas de sang royal, car dans les stèles de Hilleh et de Ḫarran, Nabonide reconnaît que la royauté n'est pas en lui *(šá šarru-útú ina libbi-ia la ba-šu-ú/tab-šu-ú)*. Suivant Landsberger (*loc. cit.*, 150), les deux titres de *rubû* et de *šakkanakku* rappellent ceux des chefs de clans araméens établis en Babylonie, tels que les *Dakur*, les *Gambulu* ou les *Amukkanu*. Aussi bien sous les Sargonides que du temps de Nabuchodonosor, ces chefs étaient reconnus comme gouverneurs de leurs territoires. Le père de Nabonide pourrait donc être un Babylonien d'origine araméenne.

C'est également vers l'Ouest que nous invite à regarder la mère de Nabonide, personnage qui semble avoir joué dans sa vie un rôle bien plus considérable. D'après le duplicat de la stèle de Pognon, récemment découvert, elle s'appelait *Adad-gu-up-pi-'*. Ce nom difficile à interpréter, ne relève pas de l'onomastique babylonienne. Elle était vraisemblablement originaire de Ḫarran (Landsberger, *loc. cit.*, 149) où elle put remplir pendant quelque temps les fonctions de prêtresse dans le temple du dieu Lune, l'*Eḫulḫul* (cf. Dhorme, dans *Recueil*, 325-350; ses déductions ont été confirmées sur des points essentiels par les nouveaux textes.) Mais elle dut quitter la ville après le désastre de 610. Les nouveaux textes laissent clairement entendre, en effet, qu'après cette date il n'y avait plus ni temple, ni dieu à servir, à Ḫarran, Sin et sa cour ayant été transférés dans le *Šuanna*. Adad-Guppi vécut alors à la cour de Babylone. Elle dut subir les vicissitudes de la politique générale, car la chronique mentionne sa mort, la 9e année du règne de Nabonide (soit en 547), non à Babylone même, mais dans un camp établi sur les rives de l'Euphrate, en amont de Sippar (Dûr-karašu; *Chroniq.*, II, 13). D'après la stèle de Pognon, elle était alors âgée de cent quatre ans (9, II, 27-28), ce qui laisse supposer qu'elle était née en 651. Mais le nouveau duplicat précise : « de la 20e année d'Aššurbanipal, roi d'Assyrie, quand je naquis... ». La 20e année d'Aššurbanipal commençant en 649, il subsiste donc une marge minime d'erreur de deux ans. Cette marge peut d'ailleurs être réduite d'un an, si on suppose que l'année d'accession, la *rêš šarrûti*, d'Aššurbanipal est incluse dans le calcul des cent quatre ans.

Dans ce cadre relativement précis, une date importante fait encore défaut, celle de la naissance de Nabonide. Mme H. Lewy (*loc. cit.*, p. 46, n. 89), en supposant une différence d'environ dix-huit ans entre Nabonide et son fils, et en accordant à ce dernier une vingtaine d'années lorsque son père lui confia le gouvernement de la Babylonie en l'an 4 de son règne, propose une année proche de 590. Mais sa mère aurait eu alors plus de soixante ans, ce qui paraît difficile à admettre. Cependant, Dhorme a montré (*Recueil*, 331) que l'expression par laquelle la stèle de Pognon désigne Nabonide, « le fils issu de son cœur, le chéri de sa mère » (*mâr ṣît libbišu, narâm ummišu*, 9, III, 22-23), convient bien à une naissance tardive. Le *terminus post quem* est fourni par le duplicat de la stèle de Pognon. Adad-Guppi y relate, en effet, qu'elle fit introduire « son fils en présence de Nabuchodonosor et de Nériglissar. Jour et nuit, il veilla sur eux et accomplit continuellement ce qui paraissait bon à leurs yeux ». Comme Nabopolassar est passé sous silence, on peut conclure qu'il avait au plus une quinzaine d'années à l'accession de Nabuchodonosor (603), et qu'en conséquence il n'a pas dû naître avant 618. C'est à peu près la date suggérée par Dougherty qui suppose l'identité de Nabonide et du personnage homonyme mentionné dans un contrat de la 8e année de Nabuchodonosor (Str.. *Nbk.*, 70, 9), soit quarante et un ans avant le début du règne de Nabonide. Cette date paraît trop élevée. La remarque judicieuse de Dhorme ne trouverait plus son application et il faudrait conce-

voir un Nabonide presque septuagénaire lorsqu'il fut porté au pouvoir par les conjurés. Psychologiquement, c'est assez peu probable! (Voir la critique de Mme H. Lewy, *loc. cit.*, p. 46, n. 89.) Il semble plus plausible d'admettre une date intermédiaire, vers 610-605.

Toutefois, la mention du Nabonide cité comme témoin en l'an 8 de Nabuchodonosor mérite un examen d'autant plus attentif qu'elle recoupe les renseignements fournis par Hérodote. Selon cet auteur, le malheureux adversaire de Cyrus s'appelait Λαβύνητος. Il était fils d'un autre Labynetos et de Nitocris (I, 188). Hérodote cite également un certain Labynetos agissant comme médiateur, lors de la paix conclue en 585 entre les Mèdes et les Lydiens (I, 74). Enfin, après la bataille de Ptéria en 547, Crésus aurait recherché l'alliance du Babylonien Labynetos (I, 77). Comment organiser ces éléments d'information? Que le Labynetos vaincu par Cyrus soit notre Nabonide, cela paraît tentant. Les événements concordent et la déformation onomastique est légère. Mais d'où proviennent les noms du père et de la mère dont l'origine égyptienne *(Nt-iqr-t)* est perceptible sous le revêtement grec? Dougherty a échafaudé une explication ingénieuse (*Y. O. S.*, xv, 70), mais qui malheureusement aboutit à la création *ex nihilo* d'événements historiques. Nabuchodonosor, pour sceller un accord (605) avec Néchao, aurait épousé une princesse égyptienne. De cette union serait née une fille, Nitocris, qui aurait épousé Nabonide. Leur fils Belshazar, gouvernant la Babylonie au nom du roi, aurait été de ce fait confondu par Hérodote avec son père. Nabonide, selon Dougherty, était donc le gendre de Nabuchodonosor. Ce dernier l'aurait désigné comme médiateur du traité conclu en 585, avec d'autant plus de facilité que Nabonide occupait des fonctions officielles. En effet, le contrat babylonien précité (Str., *Nbk.*, 70, 9), qui date de 597, le désigne comme préfet *(ša eli āli)*; le duplicat S. 76-11-17, 734, comme fils de prince *(apil amêl šarri)*. Dougherty concluait à l'identité probable de tous les personnages mentionnés dans ces différents documents.

S. Smith (*Isaiah*, 24 sq.) rejette avec raison l'épisode du mariage égyptien qui n'est appuyé que sur un nom : Nitocris. Il remarque en outre que, suivant l'explication de Dougherty, Cyrus aurait vaincu Belshazar et non Nabonide. Il préfère donc supposer que Labynetos provient d'une confusion entre *Nabû-na'id* et *Nabû-balāṭsu*, le dernier élément *-iqbi* ayant été omis. Lorsque Ḫarran tomba aux mains des Babyloniens en 610, Nabonide et sa mère furent emmenés en captivité et celle-ci devint favorite dans le harem de Nabuchodonosor. Bien que cette situation ne conférât à Nabonide aucun droit au trône, son expérience des affaires publiques comme fonctionnaire de Nabuchodonosor et sa connaissance de la cour ont pu amener les conspirateurs à le choisir comme roi.

Les nouveaux textes confirment en grande partie ces vues de S. Smith, mais son explication du nom de Labynetos sent l'artifice. Comme l'a très bien vu Mme H. Lewy (dans *Ar. Or.*, xvii, p. 46, n. 89), la discussion doit se resserrer autour des deux points qui se conditionnent réciproquement, le nom de Nabonide chez Hérodote, et les contrats babyloniens. Si Hérodote mentionne deux Labynetos, c'est qu'il avait peut-être en vue deux Nabonide. La confusion ne porterait pas dès lors sur la structure du nom, mais sur la relation de père à fils. Mme H. Lewy constate que dans le texte S. 76-11-17, 734 il ne faut pas lire *apil amêl šarri*, mais *awêl mâr šarri*, en raison de l'habitude, contractée sous l'influence des graphies araméennes, d'intervertir parfois les signes cunéiformes (cf. Scheil, dans Cuq, *R. A.*, xii, 86, où l'on trouve deux fois *Duk-mar-a* au lieu de *Mar-duk-a*). L'expression signifie « prince héritier ». Comme Nabonide se déclare lui-même dans ses inscriptions officielles fils du gouverneur *Nabû-balāṭsu-iqbi*, un Nabonide « prince héritier » en l'an 8 de Nabuchodonosor ne peut être qu'un autre personnage. Mme H. Lewy voit en lui un fils de Nabuchodonosor mort avant son père et qui, de ce fait, n'aurait pas occupé le trône. C'est probablement lui, ajoute-t-elle, le Λαβύνητος ὁ Βαβυλώνιος d'Hérodote, I, 74, choisi comme médiateur du traité de 585. Une mission diplomatique de cette importance a bien pu être confiée au prince héritier. Et Hérodote, « ignorant le fait que, chez les Sémites, le père et le fils ne portent presque jamais le même nom, a très bien pu avoir le prince royal en vue, quand il affirme (I, 188) que le père du dernier roi babylonien s'appelait aussi Λαβύνητος ». Cette explication n'est pas non plus entièrement satisfaisante. Il est difficile d'admettre que le souvenir d'un personnage aussi épisodique que ce fils de Nabuchodonosor ait pu se transmettre jusqu'à Hérodote. La mention des deux Labynetos reste assez mystérieuse.

Quant à Nitocris, son nom provient d'une déformation de celui de Naqî'a, femme de Sennachérib et mère d'Assarhaddon, qui régenta le sud de la Babylonie vers les années 683-670. Elle laissa un souvenir durable qui devait être intégré plus tard dans la légende de Sémiramis (sur cette question, voir l'art. de Mme H. Lewy, dans *Journal of Near Eastern Studies* [= *J.N.E.S.*], xi, 1952, p. 264 sq.; et l'art. d'A. Parrot et J. Nougayrol, dans *Syria*, xxxiii, 1956, p. 147 sq., qui le confirme sur des points importants). La confusion a dû s'établir avec d'autant plus de facilité que les liens de parenté, l'influence et l'origine d'Adad-Guppi permettent d'établir un parallélisme assez étroit avec la figure de Naqî'a (c'est elle qui est très probablement représentée aux côtés de son fils, sur la stèle de Ḫarran, comme Naqî'a sur la stèle du Louvre; cf. *Illustrated London News*, 21 sept. 1957, p. 468, fig. 6). Quelle qu'ait été l'activité réelle du Nabonide prince héritier en l'an 8 de Nabuchodonosor, la solution proposée par Mme H. Lewy est surtout probante sur un point : la nécessité de dissocier les deux Nabonide. Sur le futur roi de Babylone, pendant ces années décisives de formation, nous ne savons que peu de chose. Mais ces éléments d'information sont importants. Nabonide n'était pas un étranger, surgi à la faveur d'une révolution. Il vécut dès sa jeunesse à la cour de ses grands prédécesseurs, qui semblent avoir apprécié ses services. Il eut très vraisemblablement ainsi l'occasion de se familiariser avec la pratique des affaires publiques et de connaître les milieux où se nouaient les intrigues politiques. La mention de Nabuchodonosor et de Nériglissar, à l'exclusion d'Awêl-Marduk, fournit une indication précise. Pour en saisir la portée, il convient d'examiner la situation politique de la Babylonie au vi^e^ siècle.

Les Araméens n'ont jamais cessé de nomadiser le long du Croissant fertile en oscillant autour des deux pôles que constituaient Ur, en basse Mésopotamie, et Ḫarran dans l'Aram Naharayim (Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, 70-71). Mais à partir du viii^e^ s., de gré ou de force, leur sédentarisation s'accentue. Sennachérib en déporte un certain nombre le long du golfe Persique et en bordure de l'Élam, ainsi qu'à Nippur, Uruk, Kiš et Hursagkalamma. Il mentionne parmi leurs tribus les *Aramû*, les *Kaldû* et les *Urbi*, c.-à-d. les Arabes (Dhorme, *Recueil*, 234). « Les Arabes de cette époque, écrivent Th. Bauer et B. Landsberger, n'étaient vraisemblablement pas des Arabes au sens actuel du terme, mais des Araméens. Ceci est prouvé par un certain nombre de noms

propres du temps de Sennachérib jusqu'à Aššurbanipal, qui s'accordent parfaitement avec l'araméen de l'époque, alors qu'aucun nom ne peut être attribué avec sûreté à l'arabe » (dans *Zeitschrift für Assyriologie* [= *Z. A.*], nouv. série, III, 1926, p. 96; même conclusion chez Dhorme, *Recueil*, 81; cf. aussi 104). J. Lewy (dans *H. U. C. A.*, XIX, 1946, p. 421 sq.) a bien montré la dispersion de ces noms sur une aire s'étendant du Ḫabur au nord du Hedjaz. Sous Adad-nirâri II trois Témanites (*Te-ma-na-a-a*) régnaient sur de larges zones du Ḫanigalbat (*Keilinschriften aus Assur hist. Inhalts* [= *K. A. H.*], II, 84, 114). A Ḫarran, les noms sont fréquemment composés en *Atar*, forme primitivement bissexuée ou peut-être assexuée d'*Ištar-Aštarté : A-tar-id-ri, A-tar-bi'-di, A-tar-gab-ri*, etc. Au nord de Dedân, les inscriptions d'Assarhaddon et d'Aššurbanipal mentionnent un *A-tar sa-ma-a-a-in* et un *A-tar qu-ru-ma-a*. Dans la région de Dedân même le dieu réapparaît dans les théophores עתרשם et עתרסמך. Un autre culte commun aux Ḫarraniens et aux habitants de l'ouest du désert arabique était le dieu *Têr*. Le census de Ḫarran fournit les composés *Te-er-nâdin-apli* (Johns, n. 5, II, 4; 11, II, x + 5) et *Ti-ri-i*, gouverneur de Ḫarran (Kohler-Ungnad, *A. R.*, 69, 1 = Forrer, *Provinz.*, p. 108). Sous Aššurbanipal, des princes arabes s'appellent *Te-e-ri* (var. *Te-'-e-ri* et *Te-'-ri;* Streck, *Assurbanipal*, III, 727).

Cependant la sédentarisation de ces tribus ne s'effectua pas d'une manière uniforme. Mme H. Lewy, dont nous résumons ici les conclusions, a mis en évidence que si les *Aramû* avec leurs dieux *Sin* (et ses variantes *Sî, Sêr, Têr, Bêl Ḫarran*), *Ištar-Atar* et *Nusku*, s'étaient établis en Babylonie, le pays avait surtout absorbé des *Kaldû*, dont les dieux astraux correspondaient à Nabu et Marduk. Dans la dynastie fondée par le Chaldéen *Marduk-apla-iddina II*, on trouve des noms tels que *Nabû-zêr-kitti-lîšir, Na' id-Marduk, Nabû-salim* et *Nabû-bêl-šumâte*. Un autre adversaire de Sennachérib était *Mušezib-Marduk*, appelé *Šuzubu* le Chaldéen (*Prisme de Taylor*, III, 45; v, 8). Parmi les Chaldéens de cette époque, on trouve encore : *Nabû-ušabši, Nabû-ereš, Nabû-ušallim*. Le matériel onomastique montre immédiatement que, pour ces Chaldéens, l'assimilation avait été rapide et aisée. Dans leur lutte incessante pour l'indépendance vis-à-vis de l'Assyrie, leur cause devint celle de Babylone. *Marduk-apla-iddina II* combat aussi bien pour les siens que pour Babylone. Son petit-fils *Nabû-bêl-šumâte* embrasse la cause babylonienne lors de la révolte de *Šamaš-šum-ukîn*. Et finalement, c'est le Chaldéen Nabopolassar qui obtint l'indépendance. Il était dès lors naturel que les nationalistes babyloniens ne ressentissent pas le joug de la dynastie chaldéo-araméenne, qui respectait son dieu national. « Ainsi le nationalisme babylonien trouva son expression et sa représentation dans une dynastie chaldéo-araméenne » (H. Lewy, *Ar. Or.*, XVII, 72-73).

En Assyrie, le processus d'aramaïsation fut différent. Ce sont non pas les *Kaldû*, mais les *Aramû* qui jouèrent un rôle prépondérant. Sous leur influence Sin occupa une place comparable à celle d'Aššur (voir la prière de Sargon II; Jacobsen, dans Loud, *Korsabad*, I, p. 130, n. 3 et 7; et le commentaire d'H. Lewy, dans *Ar. Or.*, XVII, 73); Assarhaddon, Aššurbanipal et Sin-šar-iškun se firent couronner à Ninive et à Ḫarran (*A. B. L.*, 923; cité par J. Lewy, dans *H. U. C. A.*, XIX, 456). D'après Thompson (*A. A. A.*, XX, 1933, p. 112 sq.), Aššurbanipal aurait transféré la résidence et l'administration royales à Ḫarran. Elle serait devenue une deuxième capitale. Et c'est à Ḫarran également qu'Aššur-uballiṭ tenta d'organiser les débris de son royaume en 612. « Tandis qu'en Babylonie, écrit Mme H. Lewy, les Babyloniens et les Chaldéo-Araméens exercèrent leur influence en direction d'un nationalisme étroit incarné par un dieu national, la dynastie assyrienne aramaïsée poursuivit un idéal international tendant à l'établissement d'un empire universel guidé par et consacré à un dieu universel » (*loc. cit.*, 73). La différence des titulatures royales illustre en effet assez bien cette différence de conceptions. Alors qu'en Babylonie on affectionne des épithètes telles que « roi de Babylone, favori de Marduk, aimé de Nabu, dévot de l'Esagil et de l'Ezida », le souverain d'Aššur s'intitule « grand roi, roi puissant, roi de l'univers, roi d'Aššur, roi des quatre régions » (*ibid.*, 75). Étant donné la présence d'*Aramû* parmi les Araméens de Babylonie et d'importants sanctuaires dédiés au dieu Lune, l'idéal assyro-araméen avait de nombreux adhérents dans le pays. Le loyalisme de certaines villes, notamment Ur et Uruk, lors de soulèvements anti-assyriens est typique à cet égard (*ibid.*, 75-77), tout comme le pillage de la bibliothèque du temple d'Uruk par Nabopolassar (*R. A.*, XI, 141-142). Un contrat d'Uruk est encore daté du règne de *Sin-šar-iškun* en l'an 12 de Nabopolassar (J. Lewy, dans *Z. A.*, XXXVII, 1926, p. 134). Dans ces conditions, le succès remporté par Nabuchodonosor s'explique fort bien. Il réconciliait les deux idéologies. Les conquêtes à l'Ouest satisfaisaient les Araméens visant à l'empire universel. Mais, en même temps, elles assuraient la sauvegarde de Babylone, à la gloire de laquelle travaillaient tous les peuples de la terre. Nériglissar suivit la même ligne de conduite. Mais *Awêl-Marduk* et *Labaši-Marduk* rompirent l'équilibre. Un état virtuel de guerre civile existait entre Mardukiens (c.-à-d. les Babyloniens unis aux Chaldéens) et Araméens-Aramû, lorsque des conjurés, après avoir détrôné Labaši-Marduk, firent appel à Nabonide.

IV. Le règne de Nabonide. — Nabonide nous a laissé le récit de son intronisation. « On me mena, écrit-il, à l'intérieur du palais, puis tous se précipitèrent à mes pieds et les embrassèrent. Ils célébrèrent à plusieurs reprises ma royauté. C'est sur l'ordre de Marduk, mon seigneur, que j'ai été porté au pouvoir [litt. : j'ai été élevé à la seigneurerie du pays] et, désormais, où que se portent mes désirs, je les réaliserai. Je ne saurais avoir de rival! De Nabuchodonosor et de Nériglissar, les rois mes prédécesseurs, je suis l'envoyé authentique. Leurs armées sont confiées à mes mains. Ne négligeant pas leurs instructions, je satisfais leur cœur » (8, v, 1-24). Ce récit est à la fois un plaidoyer et un programme politique. Nabonide refuse d'être considéré comme un usurpateur. Il est, de par la volonté divine, l'héritier de souverains légitimes. Les suffrages populaires ont sanctionné la décision du dieu national. Il dirige l'armée et entend bien se faire obéir partout. Ce langage n'est pas celui d'un idéaliste détaché de ce monde. Un homme ne se laisse pas porter au pouvoir dans une période troublée, en cherchant à justifier son attitude par des arguments juridiques et un discret rappel des forces militaires dont il dispose, s'il n'a pas des intentions précises. Peut-être n'est-il que le jouet d'une faction. Mais à tout le moins, est-il directement intéressé à l'action entreprise. Nabonide se réclame des rois, qui, sans froisser les susceptibilités de Babylone, suivirent la tradition impériale assyrienne. Ici, le problème devient personnel.

A plusieurs reprises, Nabonide s'est référé aux souverains d'Aššur. Il les appelle ses « ancêtres royaux » (*šarrâni abbêia :* 1, II, 3-7), titre qu'il ne décerne à aucun roi babylonien (J. Lewy, dans *H. U. C. A.*, XIX, p. 418, n. 74). Il reprend même à son compte leur titulature (1, I, 1 sq.; cf. H. Lewy, dans *Ar. Or.*, XVII, 75). Et dans l'autobiographie de sa mère

qu'il cautionne, l'énumération des souverains dont elle fut la contemporaine commence par Aššurbanipal. Ce passage est plus important qu'il ne semble au premier abord, parce que la mère de Nabonide passe directement d'Aššur-eṭil-ilâni à Nabopolassar en omettant Sin-šar-iškun et Aššur-uballiṭ. Visiblement, elle ne considérait pas ces souverains comme légitimes. Mais cette légitimité s'étend curieusement à la dynastie assyrienne antérieure au Chaldéen Nabopolassar (cf. Dhorme, *Recueil*, 346-347; Landsberger, *loc. cit.*, 143). Détail plus typique encore : dans la stèle de Hilleh, Nabonide écrit de lui-même en s'adressant à Marduk : « moi qui ne te connaissais pas » (8, VIII, 48-49). Il désignait clairement ainsi ses origines étrangères (voir l'analyse plus complète de Mme H. Lewy, *loc. cit.*, 69-71; Landsberger, *loc. cit.*, 140-142). Ces traits situent assez bien le personnage. Babylonien de fait, il était apparenté par ses origines et son idéologie aux Assyro-Araméens. Il réunissait donc en sa personne les conditions nécessaires pour la reprise d'une politique d'expansion (H. Lewy, *loc. cit.*, 77-78; Landsberger, *loc. cit.*, 146-147). Était-ce suffisant pour l'imposer comme chef effectif du mouvement? Certes non. Mais les décisions qui suivirent portent sa marque. S'il ne s'empara pas du pouvoir par la force, il l'exerça personnellement.

Son attention se porta immédiatement vers le Nord-Ouest. Depuis 610, Ḫarran était restée aux mains des Umman-Manda, dont les Mèdes constituaient la tribu dominante. Bien que la chronique babylonienne (BM 21901, R. 58-65; Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 60-63) présente la prise de la ville comme une victoire babylonienne, il semble qu'elle ne soit pas restée en possession effective du roi d'Akkad. Celui-ci, en tout cas, ne put empêcher le sac du temple (1, I, 8; 8, II) qui resta en ruine pendant cinquante-quatre ans (8, X, 12 confirmé par le duplicat de la stèle de Pognon). Nabonide saisit l'occasion que lui offraient des dissensions à l'intérieur de la confédération Umman-Manda pour essayer de reconquérir le terrain perdu (S. Smith, *Isaiah*, 26-27; J. Lewy, dans *H. U. C. A.*, XIX, 416). Mais Ḫarran n'était pas uniquement la charnière de la route qui menait vers la Cilicie et les mines de métal. C'était la patrie de sa mère et la résidence du dieu Lune dont elle lui avait transmis la dévotion. Il est symptomatique qu'en relatant ces événements Nabonide s'exprime uniquement en termes religieux. Sin et Marduk lui apparurent en songe et Marduk lui intima l'ordre de rebâtir l'Eḫulḫul. Étonnement de Nabonide : Comment pourrais-je entreprendre ces travaux, dit-il en substance, puisque les Umman-Manda occupent le pays? Marduk répondit : « L'Umman-Manda dont tu parles, lui, son pays et les rois qui le soutiennent, n'existent plus. Au commencement de la troisième année, ils [= les dieux] ont suscité contre lui Cyrus, roi d'Anšan, son petit serviteur. Avec le peu de troupes dont il disposait il a écrasé les innombrables Umman-Manda. Il s'est emparé d'Astyage, roi des Umman-Manda, et l'a emmené captif en son pays » (1, I, 26-33). De qui Cyrus est-il le petit serviteur? Langdon (dans *V. B.*, IV, 221) estimait que le pronom possessif renvoyait à Marduk. Mais la phrase, dans ce cas, serait étrangement construite. Le suffixe *-su* doit renvoyer, comme les autres pronoms qui précèdent, au collectif Umman-Manda. Cyrus est son vassal (Dhorme, *Recueil*, 358). Rien n'autorise à conclure de ce fait, comme le veut S. Smith (dans *B. H. T.*, 45), que Cyrus et Nabonide aient été alliés. Nabonide a pu exploiter simplement une situation favorable. Il profita de la révolte perse pour occuper Ḫarran et entreprendre la restauration de l'Eḫulḫul. Une incertitude toutefois subsiste dans la succession chronologique. La chronique (II, 1-4) date la capture d'Astyage de la 6e année. Auparavant, elle mentionne plusieurs expéditions en Syrie. Nabonide omet ces événements, parce qu'il ne relate que les faits en rapport direct avec le sujet traité. Il faut donc rétablir l'ordre approximatif suivant : en 556/555, Nabonide monte sur le trône et décide de rebâtir le temple de Sin à Ḫarran. En 554/553, Cyrus se révolte contre Astyage. Nabonide pose les fondations de l'Eḫulḫul et dirige une expédition contre Hamat. En 553/552, il poursuit ses expéditions contre la Syrie et Adummu (cf. Weidner, dans *J. S. O. R.*, VI, 1922, p. 120). C'est alors qu'il prend une décision grosse de conséquences : il se retire en Arabie, laissant le gouvernement de la Babylonie à son fils *Bêl-šar-uṣṣur*, le Balthazar de la Bible, qu'il avait appointé comme vice-roi dès la quatrième année (*Pamphl.*, II, 17 sq.).

Les documents présentés par Gadd projettent une lumière nouvelle sur ces événements. La politique inaugurée par le nouveau roi se heurta à une sérieuse opposition. Des révoltes éclatèrent parmi les prêtres et le peuple de Babylone, Borsippa, Nippur, Ur, Uruk et Larsa. Ils refusèrent d'obéir au « roi des dieux Nannar » et, « comme des chiens, se dévorèrent les uns les autres ». La peste et la famine décimèrent le peuple. La décision de rebâtir l'Eḫulḫul ne fut pas étrangère à l'éclatement des troubles. Il s'agit d'ailleurs de tout autre chose que de la simple reconstruction d'un temple. L'Eḫulḫul, dans la pensée de Nabonide, pourra rivaliser avec l'Ekur et l'Esagil (*Pamphl.* II, 6, 15). Il devient un symbole, celui de l'éviction de la Babylonie au profit des provinces occidentales. Aussi, les purs Babyloniens s'insurgent-ils, prêtres en tête. Et que fait Nabonide devant ce refus? Il quitte la capitale : « Mais je me retirai au loin, sur les routes qui mènent à Têmâ, Dadanu, Padakku, Ḫibra, Iadiḫu et jusqu'à Iatribu; pendant dix ans je restai dans ces villes et n'entrai pas dans ma cité de Babylone. » Le ton de ce passage permet de supposer que sa décision fut délibérée. Nabonide passe outre. Il a entrepris la construction de l'Eḫulḫul, non sans avoir probablement mâté la rébellion (*Chron.*, I, 5; *Pamphl.*, I, 1-20). Et maintenant il complète la politique inaugurée par les campagnes de Syrie. Il s'installe en Arabie, attendant la soumission de sa capitale, et l'empêchant par le fait même de célébrer la fête du Nouvel An qui ne pouvait avoir lieu qu'en présence du roi (*Pamphl.*, II, 10-11). Le coup est rude pour les prêtres et l'on perçoit comme un écho de leur exaspération dans cette phrase de la chronique qui revient chaque année comme un mémento vengeur : « le roi est à Têmâ; la fête du Nouvel An n'a pas lieu. » Eux aussi attendent patiemment et ils ne vont pas tarder à regarder vers l'étranger où un jeune roi pourrait bien un jour leur apporter quelque appui.

Pourquoi cet entêtement de Nabonide? Il y a d'abord des raisons toutes personnelles. Un psychanalyste ne manquerait probablement pas de relever une étonnante fixation sur sa mère. La religion de Nabonide est celle de la prêtresse du dieu Sin, et l'hommage qu'il lui a rendu à sa mort est sans exemple dans l'histoire assyro-babylonienne. Devenu roi, il a profité de son immense pouvoir pour imposer les idées dont elle était imbue et conférer à sa patrie le prestige de Babylone elle-même. *Inde irae.* Sans doute. Mais l'Arabie? Et les campagnes de Syrie? Pendant qu'il poussait la construction de l'Eḫulḫul, il parcourait l'Amanus, Hamat, Édom, ce qui prouve bien qu'il avait la tête suffisamment politique pour ramener ces pays dans le giron de Babylone. Il songeait autant à l'affermissement de son empire qu'à la réalisation de ses rêves religieux. Nabonide, en cette circonstance, apparaît

têtu et patient. Trait de caractère intéressant qui écarte, semble-t-il, le masque de l'homme de paille manié par des factieux. Mais trait qui permet de supposer aussi qu'il est capable d'une idée vaste où politique et religieux, inextricablement mêlés d'ailleurs, concourent à sa réalisation.

Or, les textes déchiffrés par Gadd nous apprennent que Nabonide fut en butte à l'hostilité des rois d'Égypte, des Mèdes et des Arabes. Comme le suggère Gadd, le roi d'Égypte devait être Amasis, de la XXVI^e^ dynastie saïte, qui régna de 569 à 526. Le roi des Mèdes, bien que la capture d'Astyage date de 549, ne pouvait être que Cyrus. C'est probablement l'occupation de Ḫarran, considérée comme partie intégrante de l'héritage mède, qui fut l'occasion de la rupture. Devant un encerclement de cette amplitude, Nabonide pouvait-il mieux faire que de culbuter le plus faible de ses adversaires, en essayant de couper le commerce égyptien de la mer Rouge? Cette décision correspondait, en outre, à une nécessité économique impérieuse. S. Smith a remarqué (*Isaiah*, 38-39) qu'au milieu du VI^e^ s. l'ensablement du golfe Persique empêchait les navires d'atteindre Ur. Les meilleurs ports n'étaient plus en territoire babylonien. Ḫudimir sur la côte est, qui avait été utilisée à l'époque d'Aššurbanipal, était tombée sous contrôle perse. La conquête de Gerrha et le transfert des marchandises le long de la côte ouest se seraient heurtés à d'insurmontables difficultés géographiques. Quelles étaient dès lors les possibilités de trafic? Au nord et au nord-est, elles étaient aux mains des Mèdes; au nord-ouest, elles étaient soumises aux exigences des traités passés avec les Ciliciens et les Lydiens; sur la côte phénicienne, les pirates lydiens et grecs, alliés de l'Égypte, rendaient la navigation peu sûre. Il était donc essentiel pour Babylone que le trafic du golfe Persique ne fût pas détourné vers l'ouest. Il était nécessaire de contrôler le commerce prospère de l'Arabie du Sud et de la mer Rouge.

La conquête des villes arabes semble correspondre à ce double but. Selon Gadd, Dadanu doit être la Dedân biblique constamment associée à Têmâ. Padakku est probablement Fadak près de Khaybar que cache le nom de Ḫibra. Iadiḫu peut être identifiée avec Yadî', entre Fadak et Khaybar. Quant à Iatribu, c'est certainement Yatrib, l'ancien nom de Médine. Ayant ainsi dominé l'Arabie, la position de Nabonide était extrêmement forte. Il la compléta par une alliance avec Crésus. Amasis dut alors modifier ses sentiments, car on le trouve également allié des Lydiens en 547 (Hérodote, I, 77). Rien ne laissait prévoir le succès rapide de Cyrus. C'est ce qui explique probablement l'inactivité de Nabonide pendant cette période. Mais les événements se précipitent. En 549, Cyrus s'empare d'Ecbatane. L'année suivante, il pacifie les tribus établies à l'est du Tigre. Dès mars-avr. 547, il franchit le fleuve au sud d'Arbèles, coupe à travers le Sindjar en direction du Ḫabur, réduisant ainsi une province mède qui n'avait pas encore reconnu sa domination et pénètre en Asie Mineure, où il se heurte à Crésus. La bataille de Ptéria fut indécise, mais tandis que l'adversaire se retirait pour réorganiser son armée et ses alliances, Cyrus ne commit pas la faute d'attendre. Surgissant à l'improviste sous les murs de Sardes, il s'en emparait après un siège de quatorze jours (Hérodote, I, 84).

La chute de Crésus changea l'équilibre des forces. Désormais, Nabonide était menacé par un empire s'étendant de la Méditerranée au golfe Persique. Restait-il une autre possibilité que d'éviter l'encerclement en tenant solidement l'Ouest? Th. Bauer et B. Landsberger estiment qu'il « chercha vraisemblablement à unir dans ce but les habitants de l'Arabie et à créer avec ces peuples belliqueux un contrepoids à l'assaut des Indo-Européens, tout comme Šamaš-šum-ukîn avait mobilisé les Arabes pour briser la puissance assyrienne » (dans *Z. A.*, nouv. sér., III, 97). Cette politique assurément aurait apporté à son empire le maximum de cohésion. Car l'élément araméen répandu sur toute son étendue pouvait offrir la meilleure garantie de stabilité s'il accédait à une prise de conscience nationale. Eut-il une claire vision de ces possibilités? On ne sait. Mais pratiquement son action peut parfaitement être interprétée dans ce sens. Est-ce un hasard, si nous le voyons poursuivre dans l'ordre religieux une tentative convergente?

V. La religion de Nabonide. — Un fait conditionnait la pensée religieuse de Nabonide. Quelles que fussent ses inclinations personnelles, il ne pouvait prétendre au titre de roi de Babylone, sans en vénérer le panthéon. Plus qu'en Assyrie, le patriotisme babylonien était d'essence religieuse; les prêtres détenaient un pouvoir comparable à celui des souverains. Nabonide ne manqua pas de respecter les susceptibilités nationales. En tête du panthéon qui figure dans le texte *A. O.* 6444 (= *R.A.*, XI, 1915, p. 105 sq.) s'avance Marduk, l'Enlil des dieux. Derrière lui, suivent dans un ordre classique Anu, Enlil, Ea, Bêlêt ili. Puis Nabû, Sin, Šamaš, Irra, Zamama, Nusku, le dieu personnel et les grands dieux. Marduk est roi des dieux et seigneur des seigneurs (21, II, 24; 8, I, 30), roi des cieux et de la terre (22, III, 59), le seigneur prince des dieux sans lequel on ne peut rien faire (3, II, 35-40). C'est lui, le grand seigneur, qui a confié à Nabonide la seigneurie du pays, le soin des villes, la restauration des sanctuaires (7, I, 17). Nabonide est sa créature (20, I, 4; 6, I, 6) et son favori (2, I, 4). Il ne manque pas de souligner sa sollicitude pour l'Esagil (1, I, 3; 2, I, 8; 3, I, 3; 6, II, 48; 12, 2; 22, I, 15). C'est à Marduk qu'il s'adresse avant de reconstruire le temple de Sin à Ḫarran (8, VII, 45-46) et Marduk lui en donne l'ordre formel (1, I, 18 sq.).

Nabu également est très en honneur. Nabonide porte son nom. C'est à lui qu'il est redevable de la grandeur et de la longévité de son règne (3, I, 16-18) et il s'empresse de lui rendre visite après son accession (8, VII, 23; VIII, 10). Nergal « le tout-puissant, l'Enlil de la terre, toujours en mouvement, l'assiste dans la mêlée des batailles » (3, I, 19-22). Nabu et Nergal sont « ses » dieux, qui aiment son règne, l'assistent et conservent sa vie (2, II, 27-28; 6, II, 49-50; 8, IX, 23-26; 39-41). Dans le cylindre de *Tell al Lahm*, Marduk, Nabu et Nergal précèdent Sin-Ningal et Šamaš-Aia. Or, Marduk, Nabu et Nergal, qui correspondent aux planètes Jupiter, Mercure et Mars, sont précisément les dieux auxquels Nabopolassar reconnaissait devoir son trône. Mme H. Lewy (*loc. cit.*, 45) en conclut très justement qu'il faut les considérer comme les dieux spécifiques de la dynastie. En les révérant, Nabonide marque sa volonté de rester fidèle aux coutumes de ses prédécesseurs. Il est et reste le roi de Babylone.

Mais à côté de cette triade babylonienne, Nabonide en vénère une autre, très en honneur dans l'Assyrie des Sargonides, et à laquelle, visiblement, vont ses préférences : Sin, Šamaš et Ištar. Sin surtout obtient sa faveur. Sin comme Marduk est le grand seigneur (17, II, 8), le roi des dieux du ciel et de la terre, mais, ajoute Nabonide, « qui les a créés » (1, II, 26, 31, 33, 41; 4, III, 54; 9, II, 2, 18, 21). Il va même jusqu'à l'appeler dans un élan passionné « seigneur des dieux du ciel et de la terre, roi des dieux, dieu des dieux » (5, I, 28-29; II, 3-5). S'il mentionne leurs noms côte à côte, Sin reçoit seul l'épithète de « seigneur des dieux » (4, I, 21). Sin et Ningal, son épouse, lui ont également

remis la royauté en partage (1, I, 4-5). Sin, Šamaš et Ištar sont ses seigneurs (1, I, 44; II, 39-40) et il ne reculera devant aucune dépense pour reconstruire leurs temples de Sippar, Larsa, Akkad et Babylone, ou embellir ces villes. On a vu ses attaches personnelles avec Ḫarran et la promptitude avec laquelle il reconstruisit l'Eḫulḫul. A Ur, il restaure la ziqqurat et l'Enunmaḫ, sanctuaire de Ningal (n. 14; cf. Gadd, *History and Monuments of Ur*, 234). Il consacre sa fille au service de Sin (n. 16). A Têmâ, où Nabonide construit une ville, un palais, un temple, on a retrouvé les traces d'un très ancien culte lunaire (J. Lewy, dans *H. U. C. A.*, XIX, 1946, p. 446; Dougherty, *loc. cit.*, p. 47, n. 66). Emporté par son zèle, il songea même à convertir l'Esagil de Marduk en temple de Sin (*Esagil, Ezida, Egišširgal, bîtâti ilûtika rabîti* : 5, II, 9-10; 4, III, 50-52; et *Pamphl.*, V, 16-22).

Il est difficile de savoir s'il y a eu progression dans sa dévotion envers Sin. Car, si on adopte ce critère pour classer chronologiquement les textes, on suppose admis ce qui reste précisément à démontrer. Toutefois, dans la nouvelle stèle, le récit du retour de Têmâ, à la fin du règne, est interrompu par une véritable explosion de louanges fanatiques à l'adresse du dieu Lune. Ce morceau qui occupe une colonne presque entière attribue à Sin le pouvoir suprême sur tous les « Décrets » *(parṣê)* d'Anutu, d'Enlilutu, et d'Eautu, ainsi que sur Šamaš, Nusku, Inanna, Adad et Nergal. Il ne faut pas oublier cependant que, par calcul politique, Nabonide varie souvent la présentation des faits, suivant les auditoires auxquels il s'adresse. A Ḫarran, ce n'est pas Marduk, mais Sin qui lui donne l'ordre de rebâtir l'Eḫulḫul. « Construis rapidement *(ḫanṭiš)* l'Eḫulḫul, lui dit-il, la maison de Sin dans la ville de Ḫarran; tous les pays sont confiés à tes mains. » Le clergé de Babylone n'allait pas faire le voyage de Syrie pour vérifier la teneur du document. Mais la simple comparaison des épithètes que les prêtres pouvaient lire sur les monuments de Chaldée suffisait à leur édification. On comprend qu'ils se soient révoltés contre de tels agissements et ce n'est pas la caution de Marduk intervenant dans les rêves de Nabonide avec une complaisance suspecte, qui allait leur donner le change. Curieux rêves, d'ailleurs, où les traditions les mieux établies sont renversées par l'interprétation personnelle du roi. Nabonide lui-même est troublé. Il a vu la conjonction de Sin et de Marduk (8, VI, 4-5), présage funeste qui annonce la guerre civile (d'après 80-7-19, 90, cité par H. Lewy, *loc. cit.*, p. 55, n. 127). Et voici que Bêl et Nabuchodonosor lui apparaissent pour lui certifier que cela ne le concerne pas! Nabonide multiplie les consultations hépatoscopiques. Toutes lui sont favorables. L'ombre de Labaši-Marduk s'éloigne, mais les prêtres s'indignent : « Le voilà qui mélange les rites, trouble les oracles! Aux plus vénérables observances rituelles, il met un terme de sa propre autorité! » (*Pamphl.*, V, 14-15). Et quel est ce dieu Sin dont l'ombre vient couvrir l'Esagil? C'est un dieu que « personne n'avait vu dans le pays ». Non pas Sin, mais Ilteri! (*Pamphl.*, I, 21; III, 11.)

Ainsi, rapidement, Nabonide dévoile ses intentions. Ur, Ḫarran, Têmâ, trois noms révélateurs : tous centres lunaires, les deux premiers en bordure, le dernier au cœur du grand désert où nomadisent Araméens et Arabes qui reconnaissent le caractère supranational du dieu Lune (H. Lewy, *loc. cit.*, p. 65-69). Et la mention d'Ilteri fournit une indication supplémentaire précieuse. Nous retrouvons ici le dieu Têr qui n'est autre que le Sin des confins arabes (il+Têr+i <תהרי; J. Lewy, dans *H. U. C. A.*, XIX, 426). La prononciation *il* de לא et la terminaison en -î (au lieu de -âi) apparaissent dans la région araméenne de Palmyre. Ilteri figure aussi dans les noms propres de certains documents cunéiformes, attestant la diffusion de son culte d'Uruk à Neirab : *Il-te-ri-ḫa-na-na* (Strassmaier, *Cyrus*, n. 177, 3), *Il-te-ri-ia-a-ḫa-bi* (*U. M. B. S.*, II, 1, n. 144, 22), *Il-te-ri-za-bad* (Clay, dans *Y. O. S.*, III, n. 16, 1), *Il-te-ri-nu-ru* (Dhorme, dans *R. A.*, XXV, 1928, p. 65, n. 19, v° 1, 2). Nabonide adore Ilteri, mais il ne songe pas pour autant à supprimer la figure de Marduk. Il est trop conservateur pour le faire. Il rétablit toujours le plan initial des temples et les anciens rites; il redonne à la statue de Šamaš son apparence antique (7, I, 41-47); en vouant sa fille à Sin, il renoue avec une tradition qui remonte à Sargon d'Akkad (Gadd, *Iraq*, XIII, 1951, p. 28 sq.; J. Lewy, dans *H. U. C. A.*, XIX, p. 450-452). Ce qu'il veut, c'est promouvoir les traditions de sa famille, en établissant la suprématie de Sin sur les autres dieux. Mais ce qui, pour lui, était retour aux sources, était, pour les purs Babyloniens, intrusion de coutumes étrangères.

Il serait intéressant de savoir s'il comprenait la portée de ce retour aux sources. Car il y a souvent une ambivalence dans les grands mouvements religieux. En instaurant la suprématie de Sin, il aurait accompli une révolution comparable, à certains égards, à celle que son grand contemporain anonyme entreprenait au service de Iahweh. N'oublions pas qu'il y avait une inclination générale vers le monothéisme au VI^e^ s. C'est aussi le siècle d'Ahuramazda. Aux Indes, Bouddha allait prêcher une réforme plus radicale, mais non pas étrangère à ce désir de pureté et de dépouillement de la prolixité polythéiste. Replacé dans un contexte évolutif, la suprématie de Sin apparaît comme une ébauche de ce mouvement. Nabonide n'en avait évidemment pas conscience. Mais peut-être a-t-il cru que l'incorporation des traditions araméennes dans la structure de l'État babylonien pouvait, grâce au dynamisme des tribus, insuffler à l'Empire une vigueur nouvelle. C'est vers ce point, apparemment, que convergent son œuvre politique et ses réformes religieuses. Ce dont il semble rêver, c'est d'une Babylone capitale de l'empire du dieu Lune. Têmâ ne pouvait être qu'une étape imposée par les circonstances. Babylone restait au centre de ses préoccupations. Et il mit à promouvoir sa cause une réelle âpreté. « Le roi est fou », disaient les Mardukiens (*Pamphl.*, IV, 5 = *Ancient Near Eastern Texts* [*A. N. E. T.*], 314). Cyrus n'allait pas les contredire (Weissbach, *Inschrift. der Achäm.*, n. 1, l. 3 = *A. N. E. T.*, 315), et c'est le souvenir d'un déséquilibre que la tradition à recueilli. Sans souscrire entièrement au jugement de ses adversaires, il ne faut peut-être pas écarter le témoignage du pamphlet qui le décrit gesticulant devant les symboles de l'Esagil en blasphémant (V, 17-18). Il y a l'accent du fanatique dans ses affirmations de la royauté universelle de Sin. Ces traits complètent assez bien l'obstination qu'il apporta à la réalisation de ses projets. La révolte des principales villes ne l'empêcha pas de construire l'Eḫulḫul. Il dut certainement engloutir des sommes considérables et sacrifier de nombreuses vies humaines pour construire sa résidence de Têmâ. Personnage rusé et volontaire, politique attentif, mais exalté, qui chercha contre le gré des castes dirigeantes à asseoir la grandeur de Babylone, tel nous apparaît en définitive Nabonide. Cependant, ces difficultés intérieures n'ont pas réussi à l'abattre. Le coup décisif lui fut porté de l'extérieur.

VI. Fin du règne et survivances. — Les nouveaux textes de Ḫarran nous apprennent que le séjour de Têmâ dura dix ans, et que c'est alors seulement qu'eurent lieu l'inauguration de l'Eḫulḫul et le transfert solennel des statues de Sin, Ningal, Nusku et Sadarnunna de Babylone à Ḫarran. C'est donc

probablement vers 542 que Nabonide quitta définitivement l'Arabie. D'après Xénophon (*Cyrop.*, VII, IV, 16), Cyrus se serait efforcé alors de pénétrer en Syrie et d'établir des relations d'amitié avec les Arabes. Le pamphlet, après la section concernant l'Arabie, c.-à-d. à une époque qui pourrait correspondre à la fin du règne, fait allusion à des victoires de Cyrus, dont Nabonide se serait arrogé le bénéfice. Cyrus, probablement, chercha à envelopper la Babylonie par l'ouest avant de frapper un coup décisif. La suite des événements n'est pas claire. Elle ne le redevient qu'en 539, la dernière année du règne de Nabonide, dont la chronique et les historiens grecs nous ont gardé une relation suivie. L'attaque vint du nord, probablement en deux corps d'armée, l'un à l'ouest, l'autre à l'est du Tigre. Après une bataille devant le mur médique, le siège du réduit babylonien commença. Nabonide fit retirer les statues des dieux des villes du Nord, afin qu'elles ne pussent tomber entre les mains de l'attaquant qui n'aurait pas manqué de s'en prévaloir contre lui. Mais Cyrus détourna le cours du Tigre et opéra une percée à Opis. Le 14 Tešrit, « Sippar fut prise sans combat. Nabonide s'enfuit. Le 16, Gobryas, gouverneur de Gutium, et les troupes de Cyrus entrèrent dans Babylone sans combat. Nabonide, étant retourné à Babylone, fut fait prisonnier » (*Chron.*, III, 14-16). Hérodote (I, 191) et Xénophon (*Cyrop.*, VII, v, 15) précisent que la ville était en fête à l'heure de la catastrophe. Daniel (c. v) a gardé le souvenir de cette circonstance dans l'épisode du festin de Balthasar. Isaïe (XLVII, 11) évoque aussi un écroulement subit. Tout semble indiquer que c'est à la faveur d'une attaque brusquée, lors des fêtes religieuses réorganisées par Nabonide à son retour, que la ville fut prise (Dhorme, *Recueil*, 372). Cyrus fut proclamé roi des pays, Cambyse, roi de Babylone. Nabonide, au dire de Xénophon (*Cyrop.*, VII, v, 30), fut mis à mort. Mais d'après Bérose (*Contra Apionem*, I, c. VI), Cyrus lui fit grâce et l'exila en Carmanie. Les Juifs déportés en Babylonie saluèrent la chute de Babylone avec des accents de triomphe vengeurs. Nabonide représentait d'autant plus à leurs yeux le symbole même du pouvoir oppresseur qu'il était le chef du parti hostile à Awêl-Marduk, dont la mansuétude à l'égard de Joiakin n'avait pas été oubliée (II Reg., XXV, 27-30). Désormais Cyrus, l'oint de Iahweh, allait accomplir sa volonté à Jérusalem, comme il avait accompli celle de Marduk à Babylone. Pour les deux clergés antagonistes, une route venait de s'ouvrir dans le désert.

Mais si grave avait été la crise religieuse que le souvenir de Nabonide ne devait pas périr. Le clergé de Babylone fit circuler des pamphlets stigmatisant le règne impie dont la légende ne devait pas tarder à s'emparer (voir l'analyse de Mme H. Lewy, dans *Ar. Or.*, XVII, 91 sq.). Mais on en discerne cependant les traits essentiels dans les traditions nommant comme héros Buḫtanaṣṣar, Nimrud ou un « Chaldéen », et le Nabuchodonosor du livre de Daniel (II-IV; V, 18-22). On a retrouvé récemment à Qumrân un récit de ce genre mettant en cause Nabunai, roi d'Assyrie et de Babylonie, exilé à Têmâ pendant sept ans en raison d'une maladie. Les dieux ne pouvant le guérir, il s'adressa au Très-Haut qui lui accorda le salut par l'intermédiaire d'un *gâzir* juif (Milik, dans *Rev. bibl.*, 1956, p. 407-415). Une autre tradition, reportant l'histoire de Nabonide sur Cambyse, se perpétua dans la version araméenne de Qâbûs et deux versions iraniennes : l'une religieuse transformant le nom du roi en Kaius, l'autre pseudo-historique où il s'appelle Kay Kâûs (H. Lewy, *loc. cit.*, 99, 103-109). Ce sont les récits iraniens qui, par l'intermédiaire grec, donnèrent naissance aux légendes médiévales relatant « l'ascension d'Alexandre » (G. Millet, dans *Syria*, IV, 1923, p. 85-133). Et c'est probablement en lisant « le livre des rois » de Firdousi, dont une traduction française avait paru en 1842, que Victor Hugo conçut l'épopée de *Nemrod*. Quels accents n'eût-il pas trouvés, s'il avait su que l'homme sentant « monter dans son cœur solitaire l'immense ennui d'avoir conquis toute la terre » était en réalité le dernier roi de Babylone.

P. Garelli.

NABUCHODONOSOR, *Nabu-kudur-usur II.*

1° *La fin de l'Empire assyrien.* — L'éclat de l'Empire assyrien avait atteint son apogée sous le règne d'Aššurbanipal. La disparition du prestigieux souverain avait posé de délicates questions de succession qui ont sans doute contribué à l'affaiblissement de l'Empire. A l'occasion de cette période confuse, la Babylonie qui depuis la mort de Šamaš-šum-ukin (668-648) était dirigée par Kandalanu, nommé par Aššurbanipal, ne tarda pas à manifester sa volonté d'indépendance. Et avant la mort de Kandalanu (en 627 av. J.-C.; sur cette date, cf. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 89), la Babylonie était déjà en conflit ouvert avec l'Assyrie où Aššur-etil-ilani (633-629) réussit difficilement à assurer l'administration du lourd héritage légué par Aššurbanipal.

Déjà la chronique babylonienne (British Museum [=BM] 86379; Smith, *Bab. Hist. Texts*, 22 sq.) nous renseignait sur les rébellions qui éclatèrent en pays babylonien dans la première année de règne de Nabopolassar. Une nouvelle tablette cunéiforme BM 25127 (= Wiseman, *op. cit.*, 50 sq.) précise qu'en l'an 626 Nabopolassar menait une lutte soutenue contre le roi assyrien Sin-šar-iškun (629-612). Or Nabopolassar, selon Bérose (dans Eusèbe, *Chron.*, XXV), a été nommé gouverneur des « pays de la Mer » par le roi d'Assyrie, Sin-šar-iškun. Dubberstein (dans *Journal of Near Eastern Studies* [= *J. N. E. S.*], III, 1944, p. 40), suivant Olmstead (*Hist. of Assyria*, 633 sq.), admet que cette nomination est intervenue avant la mort de Kandalanu. Par la suite, après la mort de Kandalanu, Nabopolassar finit par contrôler progressivement l'ensemble du territoire babylonien et il fut reconnu « roi de Babylone » à Uruk, Borsippa et Sippar.

Sans doute des combats violents vont encore marquer les années de règne de Nabopolassar. En effet les troupes assyriennes attaquent la ville de Sallat en l'an 625/624 (Wiseman, *op. cit.*, p. 78, l. 20), mais la suite des opérations militaires assyriennes montrent la dégradation rapide de la situation. Afin de préserver la ville de Nippur, dont la population restait fidèle au roi d'Assyrie, les armées assyriennes s'installent sur les bords du canal Banitu et tentent d'engager le combat avec les troupes de Nabopolassar (cf. BM 21901, l. 25 sq.).

La révolte de Dêr contre l'Assyrie en l'an 623/622 (Wiseman, *op. cit.*, p. 53, l. 29 sq.) montre d'une manière éclatante que la rébellion de Nabopolassar est imitée avec succès. Nous connaissons mal la période qui couvre les années de 623 à 616.

Dans la dixième année de règne de Nabopolassar, en l'an 616, les armées babyloniennes marchent sur les régions de Suhu et Hindanu (*ibid.*, p. 55, l. 1 sq.).

Ces territoires, anciennement soumis à l'Assyrie, n'opposent aucune résistance à l'avance des forces babyloniennes.

La conquête de Qablinu (cf. BM 21901, l. 6 sq.) est suivie d'une campagne babylonienne dans la région du Baliḫ contre les villes de Mane, Saḫiru, et Baliḫu. En vain les Assyriens cherchent-ils la revanche, ils sont une fois encore obligés de se replier.

Les années qui précèdent la chute de Ninive sont

marquées notamment par le siège de la ville d'Aššur (Wiseman *op. cit.*, p. 56, l. 16 sq.) et l'apparition des Mèdes dans la région d'Arrapha. Mas les événements politiques prennent le pas sur le développement de la situation militaire, avec la nouvelle alliance médo-babylonienne, conclue après la conquête d'Aššur par les Mèdes en l'an 614, dans la douzième année de règne de Nabopolassar (*ibid.*, p. 57, l. 24 sq.). La bataille de Ninive trouve les troupes babyloniennes et les Umman-Manda alliés contre l'Assyrien. La ville est prise d'assaut et transformée en ruines. La grande bibliothèque cunéiforme d'Aššurbanipal, qui renfermait des milliers de tablettes, fut dispersée... Les temples de Nabu et d'Ištar furent mis à sac. Le roi assyrien, Sin-šar-iškun, périt lui-même dans ce combat. Seul, Aššur-uballiṭ et les restes de l'armée assyrienne arrivent à s'enfuir dans la région de Ḫarran. Nabopolassar envoie ses troupes jusqu'à Nisibin (*ibid.*, 60, l. 48). Les habitants de la ville de Ruṣapu, dans le Sindjâr, apportent leur tribut à Ninive, en présence du roi babylonien, Nabopolassar. Avec la chute de Ninive s'achève toute une époque; c'est aussi la fin d'un grand empire qui avait dépassé largement les frontières de la Mésopotamie. La puissance militaire assyrienne avait réussi à dominer les vastes territoires qui vont depuis les régions du Tigre jusqu'au golfe Persique et jusqu'à la Méditerranée.

Les échos de cette défaite assyrienne dans la littérature biblique et mésopotamienne sont admirablement analysés par É. Dhorme dans son étude parue en 1924 dans la *Rev. bibl.* (= *La fin de l'Empire assyrien*, dans *Recueil É. Dhorme*, 305 sq.). — Sur la situation générale, voir E. Cavaignac, art. Mésopotamie, dans *D. B. S.*, v, 1119 sq. — Sur les problèmes spécifiquement babyloniens, P. Garelli, art. Nabonide, *ibid.* vi, 269-286. — Certaines questions de chronologie sont discutées par J. Yoyotte, Néchao II, *ibid.*, 363-393.

2° *L'avènement de Nabuchodonosor.* — La décadence du royaume assyrien permet à Nabopolassar de renforcer l'unité de l'Empire babylonien. La vieille rivalité qui opposait l'Égypte à la Mésopotamie, et dont l'enjeu était le contrôle politique de la région syro-palestinienne, allait bientôt changer de visage. Aussi Psammétique Ier (663-609), roi de l'Égypte, inquiet de l'ascendance rapide du royaume néo-babylonien, va prendre parti dans ce conflit assyro-babylonien.

Dès 616 av. J.-C., l'Égypte proclame sa volonté de défendre l'Assyrie contre le roi de Babylone. Mais les défaites successives des Assyriens amènent en 614, puis en 612, la chute d'Aššur et la perte de Ninive. En vain Aššur-uballiṭ tente à Ḫarran, avec l'aide égyptienne, de mettre un terme à l'avance babylonienne. En effet la chronique de Wiseman (*op. cit.*, 60, l. 56) nous apprend qu'en 611 Nabopolassar attaque la province de Ḫarran et s'empare de la ville de Rugguliti, située au sud de Karkémish, probablement près de Til-Barsip. En 610 selon la même chronique (p. 60, l. 58 sq.), les armées babyloniennes et les Umman-Manda marchent sur Ḫarran. Aššur-uballiṭ et, probablement, l'armée égyptienne sont obligés d'abandonner Ḫarran. Mais la bataille de Ḫarran reprend en 609, lorsque les forces égyptiennes et assyriennes tentent de s'emparer de la ville. Cette reprise des opérations est placée sous le signe de la nouvelle direction imprimée à la politique extérieure de l'Égypte par Néchao II (609-594). En effet Néchao II est décidé à établir par une action militaire énergique le contrôle politique de l'Égypte dans la région syro-palestinienne.

Selon II Reg., xxiii, 29, et II Chron., xxxv, 29, le roi de Juda, Josias, est tué à Megiddo et Néchao installe à sa place Joiaqim. La résistance désespérée de Josias à Megiddo avait longtemps étonné les historiens. Et on peut conclure avec M. B. Rowton (dans *J. N. E. S.*, x, 128) que la perte du roi assyrien a été en partie l'œuvre du roi de Juda, décidé à bloquer l'avance de Néchao. La marche de Néchao vers l'Euphrate (cf. II Reg., xxiii, 29; II Chron., xxxv, 30) laissait supposer que la bataille de Karkémish eut lieu en 609. Toutefois selon Jer., xlvi, 2 la défaite égyptienne est fixée en 605. Déjà la chronique de Gadd (*The Fall of Niniveh*, l. 66-75) nous renseignait sur une campagne qui avait eu lieu en l'an 609, aux environs de Karkémish à Ḫarran. La chronique de Wiseman (*op. cit.*, p. 66, l. 1 sq.) confirme la chronologie de Jer., xlvi, 2 et fixe la date de la bataille de Karkémish dans la 21e année du règne de Nabopolassar. La date de 605 marque la fin de la domination égyptienne en Syrie. En effet, dès 608/607 Nabopolassar poursuit la conquête de la région montagneuse située au N.-O. de la Mésopotamie.

Et c'est en 607-606 que Nabuchodonosor envahit le pays d'Ourartou. Il s'agit des opérations préliminaires qui préparent la bataille de Karkémish. Nabopolassar traverse l'Euphrate et s'empare de la cité de Kimuḫu, située sur la rive droite du fleuve (Wiseman, *op. cit.*, p. 83, l. 13). L'armée égyptienne en l'an 606 attaque la garnison babylonienne de Kimuḫu. L'activité militaire des deux parties ne prend pas encore la forme d'un engagement décisif. L'occupation de Quramati (= Birecik; sur la localisation, cf. Albright, dans *Bull. of the Amer. School of Or. Research*, [= *B. A. S. O. R.*], cxliii, 1956, p. 30) par Nabopolassar au mois de sept.-oct. représente une base d'opérations importante dans l'éventualité d'une campagne à Karkémish. Pour parer au danger, les troupes égyptiennes attaquent Quramati et la garnison babylonienne, sans engager le combat, abandonne la ville.

3° *La bataille de Karkémish.* — A la suite de la marche égyptienne sur Quramati, les positions babyloniennes deviennent plus vulnérables. Nabopolassar, malade, demande à son fils Nabuchodonosor de prendre la direction des opérations militaires. Malgré la rapidité de l'attaque babylonienne, l'armée égyptienne oppose une résistance acharnée. La défaite de l'Égypte à Karkémish nous est connue par les sources bibliques (Jer.) et cunéiformes (Wiseman, *op. cit.*). L'ensemble de notre documentation nous permet de mesurer l'importance de l'échec égyptien et les conséquences politiques de cette défaite.

En effet la déchéance assyrienne consacrée déjà en l'an 609 par la bataille de Ḫarran et la disparition d'Aššur-uballiṭ laissait en liberté provisoire tout l'espace syrien. Et c'est le contrôle de cet espace qui continuera à opposer l'Égypte à la Babylonie.

Les armées babyloniennes, après avoir occupé toute la Syrie, sont arrivées jusqu'à la frontière égyptienne. Mais la mort de Nabopolassar rappelle Nabuchodonosor à Babylone. Selon la chronique de Wiseman, vingt-trois jours se sont écoulés depuis la mort de Nabopolassar jusqu'au retour de son fils dans la capitale (du 15-16 août au 6-7 sept. de l'an 605).

La deuxième et la troisième année de règne (603-602) sont marquées par des campagnes en Syrie. Les détails nous manquent quant à l'importance et l'objectif de ces opérations. La présence des garnisons babyloniennes en Syrie permettait d'assurer le paiement annuel du tribut imposé par Nabuchodonosor. En l'an 601 (Wiseman, *op. cit.*, p. 70, l. 45), les forces babyloniennes marchent sur l'Égypte et cette épreuve de force s'achève par de lourdes pertes pour les deux armées. Les sources égyptiennes sont muettes sur cette bataille. Dans les deux années qui précèdent la conquête de Jérusalem (600-599) Nabuchodonosor,

après avoir réorganisé ses armées, procède à une vaste opération de contrôle dans le désert syrien. A la suite de cette expédition Nabuchodonosor dispose de véritables bases stratégiques contre l'Égypte.

4° *La conquête d'Ascalon.* — Poursuivant sa politique d'autorité, Nabuchodonosor réussit à éliminer rapidement les vestiges de l'influence égyptienne dans la région syro-palestinienne. Aussi la conquête d'Ascalon en déc. 604 est-elle une étape dans l'économie d'une telle politique.

La chronique de Wiseman nous fournit peu de détails sur les circonstances de cette campagne, mais un papyrus araméen découvert en 1942 à Saqqarah (= Dupont-Sommer, *Semitica*, I, 43 sq.) nous renseigne sur la situation désespérée du roi Adon, dont le royaume inconnu est menacé par l'envahisseur babylonien. Ce document fait allusion aux événements de l'an 605-604. Le seul toponyme mentionné dans ce papyrus, Apheq, qui aurait pu nous aider à localiser le royaume en question, prête encore à confusion. Car il y a quatre cités portant ce nom dans la Bible. Toutefois, tenant compte du contexte historique, on peut suivre Dupont-Sommer lorsqu'il identifie Apheq avec la cité qui se trouve au nord du pays philistin. Dans ce cas, selon Albright (dans Ginsberg, *B. A. S. O. R.*, n. 111, 1948, p. 26, n. 7), le roi Adon serait le roi d'une cité philistine, probablement Ascalon, Or une tablette cunéiforme, découverte à Babylone, datée de l'an 592 (= Weidner, *Mél. syr.*, II, 921 sq.), nous fait connaître la présence de deux fils d'un certain Aga', roi d'Ascalon. En l'occurence Aga' pourrait être le roi inconnu auquel fait allusion le papyrus araméen. Cette hypothèse, avancée par Albright (cf. *supra*) et suivie par Ginsberg, est critiquée par Vogt dans les actes du congrès biblique de Strasbourg (Leiden, 1957). Ajoutons que Vogt propose dans la circonstance la ville de Gaza comme capitale du royaume d'Adon et que la chronique de Wiseman est silencieuse sur ce point précis.

5° *La conquête de Jérusalem.* — En déc. 599 les armées babyloniennes marchent sur la Syrie. Cette fois l'expédition de Nabuchodonosor avait pour objectif le contrôle des tribus nomades qui formaient la population du désert syrien. Les Bédouins anciennement soumis aux Assyriens, après avoir obtenu l'indépendance, avaient conclu un traité d'alliance avec Néchao. La campagne de Nabuchodonosor consolidait les positions babyloniennes à Hamat et Ribla. La chronique de Wiseman (*op. cit.*, p. 70, l. 10) nous renseigne sur les pillages en série entrepris en pays arabe par les Babyloniens. De retour à Babylone en mars 598, Nabuchodonosor est déjà inquiet de l'attitude équivoque du roi de Juda. En effet, celui-ci, Joiaqim, malgré les conseils prodigués par Jérémie, refuse de continuer à payer tribut à Nabuchodonosor. Et c'est en déc. 598 que le roi babylonien décide d'agir énergiquement et de mettre un terme à la situation créée par le roi de Juda.

La chronique de Wiseman (*op. cit.*, p. 72, l. 12) précise que la ville de Jérusalem a été conquise le 16 mars de l'an 597. Le siège de la ville avait duré quelques semaines. Selon II Chron., XXXVI, 9, la mort de Joiaqim est survenue trois mois et dix jours avant la conquête de Jérusalem, donc vers le 6/7 déc. 598, vraisemblablement avant le début des opérations militaires. Le règne de son successeur, Joiakin, ne dépassa pas trois mois. Après la conquête de Jérusalem, Nabuchodonosor fit déporter le roi de Juda, sa famille et les notables (sur l'ampleur de cette première déportation, cf. Weidner, *Mél. syr.*, II, 923 sq.; Albright, dans *The Biblical Archaeologist*, V, 1942, p. 49-55).

A la place de Joiakin, Nabuchodonosor fit installer le nouveau roi de Juda, Mattanya, qui prit le nom de Sédécias. Si au début de son règne Sédécias fut un vassal loyal, par la suite, comme ses prédécesseurs, il se tourna vers l'Égypte et finit par se révolter contre Babylone.

En effet une coalition antibabylonienne prit corps, sous la direction du roi de Juda. Et après avoir signé des traités d'alliance avec Édom, Moab, Ammon et Tyr (cf. Jer., XXVII sq.), Sédécias entendit s'affranchir de la domination babylonienne. La réaction babylonienne fut prompte : en déc. 589 ou 588 les forces armées de Babylone attaquent les royaumes de Palestine, et la ville de Jérusalem est assiégée. L'aide égyptienne resta inefficace et le roi d'Égypte, une fois de plus, abandonna la partie. Les Babyloniens s'emparent de Jérusalem. Sédécias essaya en vain de prendre la fuite, mais il fut arrêté et déporté à Babylone. Les dernières années du règne sont marquées par une nouvelle campagne contre l'Égypte. Une tablette cunéiforme B. M. 33041 (publiée d'abord par Pinches, dans *T. S. B. A.*, VII, 1882, p. 210 sq.; en dernier lieu, par Wiseman, *op. cit.*, pl. XXI et p. 94) nous apprend que dans sa 37e année de règne Nabuchodonosor livre bataille aux troupes égyptiennes. Le nom du roi égyptien est mutilé sur la tablette cunéiforme. Toutefois la conservation de la dernière syllabe de ce nom, *-su*, permit à Pinches *(loc. cit.)* de restituer le nom d'Amasis (babylonien Amasu). La mention de la ville Puṭu-Iaman, inconnue par ailleurs, ne permet pas d'éclairer notre document. Aussi il est difficile de savoir, dans l'état actuel de nos connaissances, l'importance de la pénétration babylonienne en Égypte.

6° *La politique intérieure.* — La présence en Babylonie d'un important groupe araméen devenu sédentaire posait de délicates questions en matière de religion. Dans une étude récente (cf. *Ar. Or.*, XVII-2, 28 sq.), H. Lewy a mis en lumière les caractères particuliers de la dynastie chaldéo-araméenne fondée par Nabopolassar. Il est en effet intéressant de constater avec H. Lewy que les dieux dynastiques de l'Empire néo-babylonien sont représentés par la triade Marduk-Nabu-Nergal (e. g. Langdon, dans *Vorderasiatische Bibliothek*, IV, 88 sq., col. I, l. 29 sq.; col. II, 18, 38). L'étude de la titulature royale dans les inscriptions royales néo-babyloniennes nous apprend qu'une seconde triade Sin-Šamaš-Ištar est particulièrement révérée. Et la dynastie chaldéo-araméenne se maintient dans la bonne tradition babylonienne lorsqu'elle invoque les dieux protecteurs Marduk et Nabu. La politique religieuse de Nabuchodonosor reprend les grands thèmes déjà illustrés par Nabopolassar. Comme son père, Nabuchodonosor accorde une place importante à la construction et à la restauration des édifices religieux. Ainsi Nabuchodonosor avait restauré le temple de Sin à Ur, l'*Egišširgal* (*ibid.*, p. 88, n. 9, col. II, l. 44 sq.), et ceux consacrés à Šamaš, notamment à Sippart et Larsa (*ibid.*, p. 74, col. II, l. 33). Le temple d'Ištar à Uruk est également restauré (*ibid.*, p. 108, 163). La politique de Nabuchodonosor montre un souci constant d'équilibre entre les dieux proprement dynastiques (Marduk, Nabu) et les divinités astrales particulièrement révérées par les Araméens.

Nabuchodonosor, fidèle à la politique inaugurée par son père, est un remarquable militaire, un homme d'État avisé et un architecte sans repos. La ville de Babylone connaît sous son règne une époque particulièrement brillante. Après avoir embelli la capitale de l'Empire par la restauration des édifices religieux, il procède à la reconstruction de la grande muraille de Babylone, à l'origine l'œuvre de Gimil-Sin. Pour montrer sa dévotion à l'égard du dieu Marduk, Nabuchodonosor a restauré et décoré la voie empruntée

par la procession religieuse qui avait lieu à l'occasion de la fête du Nouvel An à Babylone.

Nabuchodonosor est mort en 562 av. J.-C., laissant le royaume à son fils Amel-Marduk, qui ne le garda pas longtemps.

Les inscriptions royales néo-babyloniennes ont été publiées en dernier lieu par Langdon, dans la *Vorderasiatische Bibliothek*, IV, 1912, sous le titre *Die neubabylonischen Königsinschriften*. — Les textes historiques néo-babyloniens sont rassemblés par Wiseman, dans un volume publié par les *Trustees of the British Museum*, en 1956, sous le titre *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B. C.)*. — Dans cette publication on trouve également une nouvelle édition de la chronique BM 21901, parue d'abord dans le livre de Gadd, *The fall of Niniveh*, 1923. — L'inscription du Wadi-Brisa est publiée en autographie par Weissbach, *Die Inschriften Nebuchadnezars II. im Wadi-Brisa*, Leipzig, 1906 (= *W.V.D.O.G.*, V); la dernière traduction de ce texte est publiée par Oppenheim, dans *Ancient Near Eastern Texts*, p. 307. — Les textes économiques datés du règne de Nabuchodonosor II sont publiés par Dougherty, *Archives from Erech time of Nebuchadnezzar*, 1923.

M. Leibovici.

NAHUM (LE LIVRE DE). — I. Place dans le canon. II. Texte. III. Étude littéraire. IV. Étude historique. V. Le message prophétique. Bibliographie.

I. Place dans le canon. — Le livre de Nahum est le septième du recueil des « douze prophètes ». Tandis que l'ordre des six premiers varie entre le texte massorétique et celui de la Septante (il diffère même suivant les manuscrits de celle-ci), la disposition des six derniers est constante, et Nahum vient toujours en tête (H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1914, p. 200-212). Cet ordre est donc assez ancien.

II. Texte. — 1° *Le texte massorétique.* — Le texte hébreu de Nahum est moins abîmé que ceux d'Osée ou de Michée. D'ici quelques années sans doute, on pourra disposer pour l'améliorer de témoins anciens : on a signalé la découverte dans la grotte 4 de Qumrân d'un texte hébreu de Nahum et d'un pésher du même livre (dans *Rev. bibl.*, 1956, p. 60, 62); mais on n'a publié jusqu'ici que quelques fragments du pésher sur Nah., II, 12-14 (dans *Journal of Biblical Literature*, LXCV, 1956, p. 89-93; et *Biblica*, 1956, p. 530-531).

Pour l'instant, on relève dans le texte un certain nombre de passages obscurs. Quelques stiques semblent déplacés (II, 3; III, 16...); quelques-uns paraissent glosés (I, 2 *b*-3 *a*, 10; II, 9; III, 8, 15...); en plusieurs cas, les conjectures des critiques permettent une amélioration sensible du texte (en I, 5, 10, 14; II, 3, 8, 12; III, 8, 16...).

Le problème spécial du psaume initial sera traité dans l'étude littéraire.

2° *Le texte grec.* — On ne le connaissait jusqu'ici que par les manuscrits usuels de la Septante. On a trouvé en 1952, au désert de Juda, en un lieu malheureusement inconnu, d'importants fragments d'un rouleau de parchemin qui contenait un texte grec des douze prophètes (Michée, Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonie, Zacharie). Des trouvailles annexes datent le dépôt de ce rouleau au temps de la révolte de Bar Kokba, au début du IIe s. Les textes n'ont pas encore été publiés; l'étude que leur a consacrée le Père D. Barthélemy les présente comme une recension juive de la version des Septante, connue par Justin, Aquila et Symmaque (*Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante*, dans *Rev. bibl.*, 1953, p. 18-29; cet article ne cite que quelques fragments de Nah., III, 7, 8, 9, 14).

En plusieurs passages difficiles de l'hébreu, le texte grec actuel permet une lecture plus heureuse pour le sens ou la forme (I, 8, 12; II, 4, 6, 9; III, 7, 9, 17-18).

3° *Autres versions.* — La version syriaque confirme la version grecque en I, 12; II, 4; III, 9. Elle offre une leçon intéressante en II, 10.

III. Étude littéraire. — 1° *Plan.* — Le livre de Nahum se divise en trois parties d'importance fort inégale. Les deux premières constituent un prélude : un psaume chante la colère de Yahweh (I, 2-8); un groupe d'oracles détachés annonce tour à tour à Juda le salut, à Ninive le châtiment (I, 9-II, 3). La partie principale du recueil est formée de quelques oracles qui décrivent la ruine de Ninive (II, 2, 4-III, 19).

2° *Langue.* — Elle a été étudiée spécialement par A. Haldar en ses *Studies in the Book of Nahum*. Il relève plusieurs graphies archaïsantes (I, 2, 3; II, 4, 14...), surtout diverses particularités de la syntaxe (*op. cit.*, 77-79) : la rareté de l'article qui ne paraît que 14 fois dans le livre (on ne peut tenir compte de la vocalisation massorétique des particules), l'absence du signe de l'accusatif (un seul cas : II, 3), la succession sans différence de sens du parfait et de l'imparfait (I, 8 et 10; II, 4 et 5, 6...), la fréquence de l'asyndète (II, 2, 5, 6; III, 1, 3...). Ces traits ne sont pas propres à Nahum; ils ont dû être fréquents à son époque, surtout dans les textes poétiques. Il est vraisemblable que son texte, moins recopié que celui des grands prophètes contemporains, nous a été conservé sous une forme plus ancienne.

3° *Éléments.* — On peut les distinguer d'après leur forme.

1. Le *psaume initial* (I, 2-8) est un hymne qui chante la colère de Yahweh contre ses ennemis, sa grâce pour ses fidèles.

Le sectionnement et la forme de ce texte sont un problème classique (on trouve un bon exposé des études antérieures à 1908 dans le commentaire de A. van Hoonacker, p. 418-432). A la suite d'observations de G. Frohnmeyer et de plusieurs tentatives de G. Bickell, H. Gunkel a proposé en 1893 la reconstitution d'un psaume alphabétique complet qu'il étendait jusqu'en II, 3. Des restitutions analogues furent tentées par G. Bickell (1894), W. Nowack (1897), O. Happel (1903), A. van Hoonacker (1908)... Ces essais exigeaient des remaniements considérables du texte. Les critiques ultérieurs sont devenus plus réticents devant ces procédés chirurgicaux; ils renoncent à poursuivre l'alphabet au delà de samech ou aïn en I, 10 (K. Marti, J. M. P. Smith, O. Eissfeldt, F. Horst, A. Lods...), de lamed en I, 9 (A. Weiser, J. Coppens...), de kaph en I, 8 (J. Wellhausen, P. Humbert, H. Junker, K. Elliger...); A. Haldar refuse même au texte le caractère alphabétique.

Cet alphabétisme semble pourtant assez bien fondé sur le texte des ℣. 2-8. Neuf lettres sur onze s'y suivent à leur place normale, et si le daleth et le zaïn sont absents, leur place est réservée dans les stiques; le zaïn peut facilement être rétabli en tête du ℣. 6 par l'interversion des deux premiers mots. Reste seulement à rejeter les stiques 2 *b*-3 *a* (probablement glose théologique du ℣. 2 *a*) et à constater l'absence du daleth au début du ℣. 4 *b*. Ce sont des altérations assez usuelles pour que l'on puisse les admettre.

Les ℣. 2-8 constituent par ailleurs une unité littéraire autonome. Ils ont leur sens propre qui se suffit à lui-même. Ils ont leur forme qui les distingue nettement des versets suivants : 2-8 sont un psaume à la troisième personne; 9..., des oracles à la deuxième personne. On connaît d'autres psaumes construits sur une partie seulement de l'alphabet. Le plus connu est le ps. IX qui va comme le nôtre de aleph à kaph; on en trouve la suite dans le ps. X; mais les premiers vers de celui-ci entrent mal dans le schéma alphabétique, et H. Junker a montré qu'il ne fallait pas les y forcer (*Unité, composition et genre littéraire des ps. IX*

et x, dans *Rev. bibl.*, 1953, p. 165-166); il cite à l'appui, à la suite de F. Delitzsch, un poème alphabétique irrégulier de S. Éphrem. P. Humbert avait déjà signalé des poèmes alphabétiques incomplets parmi les textes liturgiques juifs du Moyen Age (dans *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1932, p. 3). On peut donc regarder le demi-alphabet des ℣. 2-8 comme un psaume complet (à la différence des auteurs qui le jugent mutilé, tels O. Eissfeldt, W. O. E. Oesterley-T. H. Robinson, F. Horst, R. H. Pfeiffer, A. Lods...).

L'attribution de ce psaume à Nahum a été vivement contestée pour divers motifs. On peut laisser aujourd'hui celui que l'on tirait jadis de sa forme alphabétique où l'on trouvait un indice de date tardive : les lamentations de Jérémie sont à peine plus récentes. Les difficultés principales qui s'opposent à l'authenticité du psaume sont ses différences avec le reste du livre : son style plus terne et stéréotypé (J. M. P. Smith, K. Elliger...), l'absence de toute référence à la ruine de Ninive qui conduit à l'interpréter comme un chant eschatologique (J. M. P. Smith, W. O. E. Oesterley-T. H. Robinson, R. H. Pfeiffer, A. Lods...), le sentiment moins nettement nationaliste (K. Elliger...). Il faut ajouter, pour ceux qui l'admettent, son caractère incomplet que l'on attribue à l'éditeur final du recueil. Plusieurs ont noté, à la suite de O. Eissfeldt, l'insertion tardive de psaumes en divers livres prophétiques (Is., XII; Jon., II, 3-10; Hab., III...).

Ces observations ne sont pas sans fondement. Les seuls noms propres que l'on rencontre dans le psaume sont des thèmes littéraires classiques (Bashan, le Carmel et le Liban, nommés au ℣. 4 se retrouvent en Is., XXXIII, 9 qui semble d'ailleurs postérieur à Nahum). Toutefois ce style général, cette absence de références historiques sont classiques dans les psaumes (ainsi les psaumes royaux ou les psaumes du règne); le mouvement de notre psaume n'est pas indigne des oracles qui le suivent. Comment refuser à l'auteur de ceux-ci l'idée de Dieu qui s'exprime dans le psaume? Enfin, il faut bien un début au recueil de Nahum comme à ceux de ses prédécesseurs, Amos, Michée ou Sophonie. Ceux-ci s'ouvrent par un tableau du jugement de Yahweh (Am., I-II; Mich., I, 2-4; Soph., I, 2-3). Le psaume de Nahum a la même fonction d'ouverture. Tout bien pesé, on ne voit pas de raison décisive de le refuser à l'auteur du livre (ainsi jugent plus ou moins nettement H. Junker, O. Eissfeldt, F. Horst, A. Weiser, A. Haldar...). On pourrait alors voir dans ce psaume un chant de joie composé à l'occasion de la ruine de Ninive, puis placé par le prophète en tête du recueil des oracles où il annonçait l'événement (A. Weiser).

2. Les *oracles intercalaires* (I, 9-II, 3) posent un autre problème. Ils appartiennent tous au genre prophétique et proclament le jugement de Yahweh, mais leurs changements continuels de destinataires et d'images en font un ensemble peu cohérent. A la troisième personne, I, 10 et 12 *a* décrivent l'anéantissement de l'ennemi sous l'image de la moisson; II, 3, le salut de Jacob, vigne de Yahweh. A la deuxième personne du singulier, I, 11 et 14 menacent un ennemi qui ne peut être qu'Assur et son roi; le reste est fait de promesses de salut à Juda au singulier (I, 12-13 et II, 1) et au pluriel (I, 9).

Ces variations continuelles dépassent la liberté ordinaire, pourtant si grande, du lyrisme hébreu. On a proposé pour les expliquer bien des hypothèses littéraires : mélange des promesses qui achèvent le psaume initial avec les menaces qui ouvrent les oracles ultérieurs (O. Eissfeldt...), gloses marginales passées dans le texte (K. Marti, A. Lods...), surcharges de l'éditeur (J. M. P. Smith, R. H. Pfeiffer...), fragments autonomes (K. Elliger...). P. Humbert trouve ici un dialogue cultuel (*loc. cit.*, 6-7; cf. F. Horst). Cette dernière hypothèse serait la plus heureuse, si elle ne se heurtait par ailleurs aux difficultés considérables que nous verrons. Reste donc à voir en ces éléments des oracles détachés : sentences contre l'ennemi (I, 11 et 14), annonces figurées de son châtiment (I, 10 et 12 *a*) et du salut (II, 3), annonce « en clair » du salut (I, 9 et II, 1).

3. *L'annonce de la ruine de Ninive* (II, 2-III, 19). La plus grande partie du livre est consacrée aux annonces de la ruine de la capitale d'Assur. Les formes littéraires y sont variées, et souvent magnifiques.

Les textes les plus remarquables sont les deux tableaux de la prise de la ville (II, 2-11 et III, 1-7). Le premier est purement descriptif, le second s'achève en oracle de condamnation. Le rythme pathétique, l'assonance (II, 3, 11...), l'ellipse (II, 10, 11; III, 2, 3, 4...), la concision et la justesse du trait, les images éclatantes et heurtées, tout trahit l'attention passionnée du poète, sa joie féroce. Ces deux textes sont à placer parmi les chefs-d'œuvre du lyrisme hébreu, à côté du chant de Débora (Jud., V). On s'est demandé parfois si ces visions dramatiques étaient antérieures ou postérieures aux faits. La forme d'oracle qui achève le second ne permet pas d'y voir autre chose qu'une annonce d'avenir; c'est la solution que l'on adopte en général aujourd'hui pour l'ensemble du livre (nous le verrons au paragraphe suivant).

La même pensée, la même imagination brillante reparaissent dans les oracles figurés contre Assur : la caverne des lions (II, 12-14), l'envoi des sauterelles (III, 15 *b*-17).

Deux autres annonces de la ruine de Ninive se fondent sur des exemples historiques : le sac de Thèbes en 663 par les armées d'Assurbanipal (III, 8-11), la chute des places fortes assyriennes (III, 12-15; ce pourraient être Tarbis et Assur tombées au pouvoir des Mèdes en 614).

Une lamentation satirique sur les armées d'Assur sert de conclusion au livret (III, 18-19).

4° *Unité et genre du livre.* — Les deux problèmes sont liés, comme on le verra. Mais avant d'aborder l'étude des données internes du texte, il faut examiner celles de son titre.

Celui-ci est double, ce qui doit indiquer deux stades successifs dans sa rédaction. Il désigne le livre comme un « oracle contre Ninive » *(Massa' Ninevéh)* et comme un « livre de vision » *(Sépher ḥazon)*.

Le premier terme est courant dans les oracles d'Isaïe contre les païens : Babel (XIII, 1), Philistins (XIV, 28), Moab (XV, 1), Damas (XVII, 1), Égypte (XIX, 1 et XXX, 6), la steppe (XXI, 1, 13), Édom (XXI, 11), la Géhenne (XXII, 1), Tyr (XXIII, 1). Ce titre convient donc particulièrement à un recueil d'oracles contre Ninive; il doit être le titre primitif du livre.

Le terme de « vision » se trouve de même en tête des livres d'Isaïe, d'Abdias, et on trouve des expressions analogues dans les titres de Michée, d'Habacuc et d'Ézéchiel. D'après le contenu de ces ouvrages, il indique moins la manière dont le prophète a reçu la révélation que le caractère surnaturel de son message. Tout prophète est un « voyant », toute prophétie une « vision », quelle qu'en soit l'origine psychologique.

Les deux titres hébreux du livre le présentent donc comme un message divin, une sentence contre la cité païenne.

Si l'on cherche à définir le genre et l'unité du livre à partir de ses données internes, on est frappé de la diversité des formes et des interlocuteurs. Plusieurs auteurs ont cherché à l'expliquer en voyant dans ce texte le livret d'une liturgie. En 1907, P. Haupt proposait d'y reconnaître une liturgie du temps des Maccabées (*Eine alttestamentliche Festliturgie für den*

Nikanortag, dans *Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, LXI, 1907, p. 275-297). P. Humbert a repris une thèse analogue pour l'époque de Nahum lui-même (dans *Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft*, III, 1926, p. 266-280; et dans *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1932, p. 1-15). Il se fonde sur le style cultuel, la constance du sujet sous la variation des personnes et des formes (l'hymne initial, le dialogue, les visions, la lamentation finale). Le tout formerait « la représentation cultuelle du triomphe de Yahvé sur tous ses ennemis, sur l'Assyrie particulièrement, et l'actualisation de ce drame divin »; finalement, le livre de Nahum serait une célébration accomplie à Jérusalem à l'automne de 612, et même un fragment de la liturgie du Nouvel An en cette année (P. Humbert, *loc. cit.*, 12-15). Cette interprétation cultuelle fut acceptée à l'origine par E. Sellin (dans la 2e éd. de son commentaire, 1929) et par A. Lods (dans *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1931, p. 213).

Cette hypothèse séduisante se heurte pourtant à de graves difficultés que les critiques ont fait ressortir par la suite. Bon nombre d'éléments du livre considèrent la chute de la ville comme future (I, 10, 12-13; II, 2, 14; III, 5-7, 11, 12-15); ils conviennent mal à une célébration du triomphe. On n'y trouve pas une seule précision historique, pas un nom de peuple, pas un nom de lieu, pas un détail sur les combats, comme il serait normal après les événements. Parmi les formes littéraires du recueil, on trouve surtout des oracles, un seul psaume, une lamentation, pas un seul fragment proprement cultuel (procession, sacrifice, bénédiction...). L'ensemble ne marque aucune progression dramatique. Le passage difficile de I, 9-II, 3 n'est guère mieux expliqué que dans les interprétations purement littéraires (et P. Humbert doit retoucher I, 9 *a*). On comprend ainsi que l'hypothèse liturgique ait été finalement rejetée par les critiques (O. Eissfeldt, A. Weiser, A. Lods [en 1950, dans son *Hist. de la littérature...*], K. Elliger...), même par les plus favorables aux interprétations cultuelles (F. Horst, A. Haldar, A. Bentzen...).

Il faut donc regarder le livre de Nahum comme un recueil littéraire. Son unité est donc moins ferme que ne le pensait P. Humbert. Elle n'en est pas moins réelle. Le psaume initial proclame en ouverture la signification profonde de l'événement : c'est un jugement de Dieu. Les oracles qui suivent explicitent l'intention divine : le châtiment de l'impie, le salut d'Israël. Ensuite seulement viennent les oracles descriptifs; à l'origine, ils étaient des prédictions; ils sont si vivants, si colorés qu'ils peuvent servir maintenant de récits du jugement accompli en 612.

Ce n'est pas une liturgie. Pourtant le psaume qui ouvre l'ensemble lui donne une coloration cultuelle. Ces oracles ont été prononcés pour appeler Juda à l'espérance. Ils sont gardés maintenant pour susciter l'action de grâces et pour chanter la puissance de Yahweh.

IV. Étude historique. — 1° *Le contexte historique.* — Les oracles de Nahum sont tous centrés sur Ninive. Ils en proclament souvent la richesse et la puissance formidable. La chute de Thèbes évoquée en III, 8-10 marque l'extrême avance des armées assyriennes vers le sud (667 et 663). Ninive est alors la caverne du lion qui ravage le monde (II, 12-14), la prostituée qui séduit les peuples par son idolâtrie et les asservit par sa tyrannie (III, 4). Juda subit son joug et ses chaînes (I, 13). Les guerriers d'Assur, ses commerçants se sont abattus en foule sur les nations comme les sauterelles (III, 15-17). Ils exercent sans trêve le pillage et la cruauté (II, 3; III, 1, 19). Les temples et les palais de Ninive peuvent regorger de trésors (II, 7-10). Ces traits répondent à la situation d'Assur tout au long de la première moitié du VIIe siècle.

Mais, plus que sur cette puissance d'Assur, Nahum insiste sur son effondrement, et cette perspective est celle de la seconde moitié du siècle. En 653, l'empire connaît son premier échec grave : l'Égypte retrouve son indépendance. En 652, Shamash Shumukin, roi de Babylone, se révolte contre son frère Assurbanipal avec l'aide des Élamites et des Araméens; il faut quatre ans pour l'écraser et la victoire d'Assur n'est qu'éphémère. Assurbanipal meurt en 632 (cf. M. Falkner, dans *Archiv für Orientforschung*, XVI, 1953, p. 310), et peu après Nabopolassar réalise l'indépendance de Babylone et inaugure son règne (625-605) et sa dynastie. Aux frontières d'Assur, de nouveaux envahisseurs menacent : les Mèdes et les Perses à l'est, les Scythes au nord.

En Juda, ces événements suscitent les plus grands espoirs. On les sent déjà, vers 630, dans l'oracle de Sophonie, II, 13-15. La réforme religieuse de Josias (vers 628, d'après II Chron., XXXIV, 3) est aussi une affirmation d'indépendance nationale; elle s'accompagne de mesures politiques sur lesquelles la Bible insiste peu : le roi étend son pouvoir sur le territoire de l'ancien royaume du Nord, jusqu'ici province assyrienne (II Reg., XXIII, 15, 19); à sa mort en 609, il aura atteint Megiddo à plus de 100 km au nord de Jérusalem (II Reg., XXIII, 29).

Nous pouvons suivre avec assez de précision les dernières phases de l'agonie d'Assur, grâce aux fragments de chronique babylonienne publiés par C. J. Gadd en 1923 (P. Dhorme, *La fin de l'Empire assyrien d'après un nouveau document*, dans *Rev. bibl.*, 1924, p. 218-234; repris en *Recueil Édouard Dhorme*, Paris, 1951, p. 305-323; A. Leo Oppenheim, dans *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, 1950, p. 303-305) et complétés par les *Chronicles of Chaldean Kings*, de S. Wiseman (Londres, 1956; cf. E. Vogt, dans *Biblica*, p. 389-397; W. F. Albright, dans *B.A.S.O.R.*, CXLIII, 1956, p. 28-33; E. R. Thiele, *ibid.*, 22-27; N. Friedman, *Bibl. Arch.*, XIX, 3, 50-59; H. Tadmor, *Journ. of Near Eastern Studies*, 1956, p. 226-236; F. Nötscher, dans *Biblische Zeitschr.*, nouv. sér., I, 1957, p. 110-114; A. Malamat, *Israel Exploration Journal*, VI, 1956, p. 246-255). Ces chroniques nous permettent de suivre les opérations de l'armée babylonienne contre Assur à partir de 616 (les opérations avaient évidemment commencé depuis plusieurs années). Les Assyriens sont appuyés par une armée égyptienne. En 614, apparaît un nouvel adversaire, les Mèdes, qui s'emparent de Tarbis à 5 km au nord de Ninive et d'Assur à 60 km au sud (Nah., III, 12-15 pourrait faire allusion à ce fait, à moins qu'il ne vise un succès antérieur à 616). La campagne de 614 s'achève par une alliance entre le chef des Mèdes et le roi de Babel, Cyaxare et Nabopolassar. L'année 613 se passe en opérations peu décisives. Au printemps 612, les Umman-Manda joignent leurs forces à celles de Babel et des Mèdes. Les coalisés livrent aux Assyriens trois combats, puis c'est l'assaut contre Ninive qui succombe au mois d'Ab (juill.-août). Le texte babylonien, assez abîmé, parle de nombreux prisonniers, de ville changée en monceaux de décombres. Il nomme aussi le roi d'Assur, Sin shar ishkun, sans doute pour mentionner sa mort, puisque les débris de son armée qui fuyent vers l'ouest se regroupent à Harran autour d'un nouveau roi, Assur Uballit. Celui-ci est chassé de Harran en 610 par les Babyloniens et leurs alliés; il disparaît en 609.

On conçoit la joie de Juda devant l'effondrement de l'empire qui fut tout un siècle sa terreur et son tyran. Nahum l'exprime dans toute sa violence. Cette joie fut brève. Trois ans après la chute de Ninive, la défaite et la mort de Josias par Nékao font passer la Palestine sous la tutelle du pharaon (II Chron.,

xxxv, 20-25; II Reg., xxiii, 29-35; Jer., xxii, 10-12). Bientôt, ce sera celle de Babel, lorsque Nabuchodonosor aura triomphé de l'Égypte (victoire de Karkémish en 605, soumission de Juda probablement l'année suivante).

2° *Date du livre de Nahum.* — Il faut distinguer la date des éléments et celle du livre.

1. Quelques textes peuvent se situer chronologiquement : l'oracle sur Thèbes (iii, 8-10) se place entre le pillage de la ville en 663 et la ruine de Ninive en 612, puisque celle-ci y est encore future. Il est vraisemblablement plus proche de ce dernier événement qui n'était guère envisagé avant la mort d'Assurbanipal en 632. L'oracle sur la chute des villes fortes d'Assur (iii, 12-15) est de même antérieur à 612, mais ne peut guère être daté avant les grands revers de la fin (Tarbis et Assur en 614?). La plupart des autres oracles, antérieurs à la chute de Ninive qu'ils annoncent, ne doivent pas en être très éloignés. Le psaume, i, 2-8, pourrait se dater tout de suite après la ruine de la ville (O. Eissfeldt hésite à le dater avant ou après Nahum; W. O. E. Oesterley-T. H. Robinson le situent à l'époque des Maccabées; R. H. Pfeiffer, vers l'an 300...).

2. L'ensemble du livre est donc postérieur à 612. Il pourrait n'être pas beaucoup plus tardif : Juda perd définitivement son indépendance dès 609. Il n'aura plus guère le goût de chanter la ruine de Ninive avant la fin de l'exil en 538. S'il faut choisir une date d'édition soit avant 609, soit après 538, il semble que la première permette un meilleur accord entre le livre et son milieu.

3° *Le prophète.* — Les seules données explicites que nous possédions sur lui tiennent dans le titre de son livre : « Livre de la vision de Nahum l'Elqoshite ».

1. Le nom de Nahum reparaît dans la Bible en Neh., vii, 7 (Rehum dans le parallèle d'Esdr., ii, 2) et en Luc., iii, 25. S. Jérôme le traduisait « consolateur » (*P. L.*, xxv, 1131) et ce doit être le sens de la vocalisation massorétique qui apparente le mot à l'adjectif *raḥum*, « miséricordieux » (forme *qattûl* selon P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1947, p. 200).

Il s'apparente ainsi aux noms de Menahem et de Néhémie, ainsi qu'au sens donné par l'étymologie populaire à celui de Noé (Gen., v, 29).

On a signalé parfois une allusion à ce nom dans le livre lui-même en iii, 7 (A. Haldar, J. Coppens). Elle est trop lointaine pour avoir fourni le nom du prophète s'il avait été inconnu (comme Malachie doit peut-être son nom à Mal., iii, 1, selon plusieurs auteurs; cf. R. Pautrel, Malachie, dans *D. B. S.*, v, 739). Dans ce cas, on l'aurait plutôt appelé Menaḥem, puisque le nom était déjà connu (II Reg., xv, 14-23).

2. L'Elqoshite est un adjectif qui indique normalement le lieu d'origine du prophète (plutôt que sa famille, comme l'a interprété le Targum), comme le Morashtite pour Michée (i, 1 et Jer., xxvi, 18), l'Anetotite pour Jérémie (xxix, 27).

L'A. T. ne mentionne aucun lieu de ce nom, et dès l'antiquité les interprètes divergeaient sur sa localisation : S. Jérôme le plaçait en Galilée, sur les indications d'un de ses guides (*In Nahum*, Prol.; *P. L.*, xxv, 1132). Le *De prophetis, eorumque obitu ac sepultura*, attribué parfois à S. Épiphane, le situe « au delà du Jourdain, à Bégabar de la tribu de Siméon » (*P. G.*, xliii, 409), donnée contradictoire puisque Siméon est localisé à l'ouest du Jourdain; on l'interprète souvent comme désignant Beth Gabra (plus tard, Éleuthéropolis, aujourd'hui Beit Djibrin).

Des localisations différentes semblent être apparues beaucoup plus tard, à Capharnaüm et à Alkoush, à une cinquantaine de km au nord de Mossoul (à partir du xvi^e^ s.; sur ces localisations, la question n'a pas progressé depuis l'art. de A. Legendre, *Elcési*, dans *D. B.*, ii, 1647-1648).

Dans le contexte historique du livre de Nahum, on ne conçoit guère de localisation du prophète hors de Juda (H. Junker, A. Lods...).

3. Le livre lui-même désigne son auteur comme un prophète. Si on lui attribue le psaume initial, comme cela nous semble possible, il est assez vraisemblable de voir en lui un prophète attaché au Temple, tel que ceux que l'on voit paraître en 621 à la cérémonie d'alliance de Josias (II Reg., xxiii, 2) ou à l'arrière-plan de l'activité de Jérémie (Jer., xxvi, 7-16; xxvii; xxviii.). Ainsi jugent F. Horst, A. Haldar...

V. Le message prophétique. — 1° *La pensée religieuse de Nahum.* — Le livre est tout centré sur un seul fait; la ruine de Ninive; il n'est qu'un cri de joie triomphale : le tyran a disparu.

Bon nombre de critiques modernes ont jugé sévèrement ce message. Leurs reproches ont été assez bien exprimés par K. Marti : « Nahum parle exclusivement de Ninive et de la chute de l'empire d'Assur. Il ne lui vient jamais à l'esprit, comme à Jérémie et à ses prédécesseurs, que Yahweh se tient derrière les Assyriens; au contraire, il fonde la chute de Ninive sur le malheur que les Assyriens ont projeté contre Jérusalem. Que les Assyriens aient été chargés d'accomplir le châtiment de Yahweh sur le peuple impie de Juda est entièrement oublié; pas un mot non plus des péchés des Judéens. Non seulement l'objet de la prophétie de Nahum est tout autre mais, dans toute sa mentalité, il se sépare de celle de Jérémie ou de ses prédécesseurs. Cela paraît le plus clairement dans son jugement sur Jérusalem. Pour Jérémie, Jérusalem mérite la ruine; pour Nahum, c'est le forfait projeté contre Sion qui est une faute et qui entraîne la ruine de Ninive... Nahum est un précurseur de ces « faux » prophètes patriotes que Jérémie combattra plus tard si violemment; il se rapproche également d'eux par le fait qu'il n'a rien à dire de la dégradation morale du peuple » (K. Marti, *Das Dodekapropheton erklärt*, Tubingue, 1904, p. 305). On rencontre des jugements semblables chez J. M. P. Smith, K. Elliger, A. Lods..., qui ne trouvent chez Nahum qu'un nationalisme exacerbé, incapable de distinguer patriotisme et religion. R. H. Pfeiffer refuse même à Nahum le titre de prophète; il ne voit en son livre qu'un admirable poème nationaliste, « où il n'y a rien de spécifiquement religieux ».

Ces jugements sévères ne sont pas sans fondement. Encore faut-il reconnaître leurs limites. Ils tombent sur un texte trop court pour exprimer toute la pensée du prophète. Comment juger Nahum sur si peu de pièces? Ils tombent uniquement sur les oracles (puisque ces critiques refusent à Nahum le psaume initial et voient en ce dernier une addition destinée à donner au livre un sens religieux; ainsi R. H. Pfeiffer, K. Elliger, A. Lods...). En fait, Nahum peut très bien être l'auteur du psaume; et les oracles d'Isaïe, de Jérémie ou d'Ézéchiel contre les nations montrent assez que le même prophète peut alors unir un nationalisme violent et un sens religieux authentique.

Même à s'en tenir aux oracles, on ne peut refuser à Nahum une réelle valeur morale et religieuse. La ruine de Ninive n'est pas due par Yahweh à Juda comme une vengeance ou comme une récompense de ses mérites. Elle est le châtiment divin de l'idolâtrie (i, 14; ii, 8; iii, 4), de l'opposition aux desseins de Dieu (i, 11; ii, 1), de l'injustice et de la violence contre toutes les nations, même païennes (ii, 12-14; iii, 1, 4, 19). C'est là un juste jugement (H. Junker, F. Horst, A. Haldar...). Bien plus, Yahweh n'emploie pas pour accomplir son œuvre son peuple élu, mais les païens, Babyloniens, Mèdes, Scythes. Il se manifeste ainsi

comme le Maître de tous les peuples : « Quel hommage à l'universalisme du Dieu d'Israël que de lui attribuer la défaite du colosse assyrien! Quelle conviction de l'empire universel de Yahweh! » (P. Humbert, dans *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1932, p. 15).

Ce message est plus net encore dans le livre en son unité actuelle. Le psaume initial tient la place des jugements qui ouvrent les recueils d'Amos, de Michée et de Sophonie. Il proclame la colère de Dieu, sa puissance au service de sa justice. Il explicite le sens du jugement sur Ninive. Il proclame le mystère divin en un de ses aspects essentiels.

Nahum présente ce mystère avec des images traditionnelles dans le monde sémitique. En notant toutes les rencontres de son livre avec les poèmes antiques de Mésopotamie et de Ras Shamra, A. Haldar a souligné systématiquement l'aspect cosmique de cette pensée religieuse. Sous chaque expression de la colère de Yahweh, il retrouve le combat de la création; toute mention des eaux évoque à ses yeux l'abîme, adversaire du Créateur; les plaies qui frappent la nature sont ramenées aux thèmes des liturgies de Tammuz; la seigneurie de Yahweh est celle que l'on célèbre au Nouvel An à la fête de l'Intronisation divine... Sans s'arrêter au caractère conjectural de cette fête dont on n'a pas une seule attestation positive, il semble qu'il y ait dans ce recours systématique aux liturgies cosmiques « une exagération manifeste » (le mot est de J. Coppens, à propos du motif mythologique de la lutte de Dieu contre les eaux de l'abîme, partout sous-jacent). Nahum utilise des expressions traditionnelles dans le monde sémitique; elles ont pu avoir jadis, ailleurs, un emploi cosmique, mythologique, cultuel; il n'en suit pas qu'elles l'aient conservé en Juda en 612. N'est-ce pas le destin de tous les thèmes littéraires de se dévaluer à l'usage?

Le livre de Nahum n'a pas d'autre sujet que la ruine de Ninive : rien sur le péché de Juda, rien sur les sanctions qu'il appelle. Pourtant la prédication de Sophonie, celle des premières années de Jérémie, la réaction massive qui suit la mort de Josias en 609 attestent la profondeur du mal à cette époque dans le royaume de Juda. Sans doute Nahum l'a-t-il moins profondément senti que Jérémie, le prophète du « cœur ». Mais sa mission est différente, limitée à un événement : elle se borne à montrer dans la ruine de Ninive le jugement de Dieu. Le judaïsme l'a reconnu comme une parole de Dieu en insérant son livre au canon des prophètes. Au moment où Juda allait succomber sous la puissance de Babel, était-il inutile de proclamer le néant des « puissances de chair » devant la puissance de Dieu?

2° *L'influence ultérieure de Nahum sur le judaïsme.* — Les traces de la lecture du livre dans le judaïsme montrent que son message a soutenu la foi et l'espérance du peuple tout au long de son histoire.

Lorsqu'au terme de l'exil le livre de la consolation décrit le salut qui vient, il reprend à Nahum l'image du messager qui apporte à Sion la nouvelle du salut (Nah., II, 1; Is., LII, 7). Ainsi cet oracle est-il pour lui toujours actuel; il chantait à l'origine la fin du joug d'Assur; le nouveau prophète y trouve maintenant la libération de Babel. L'espérance du peuple de Dieu est toujours la même à travers les vicissitudes de son histoire.

De la même façon, lorsque Joël veut décrire les sauterelles comme un fléau de genre apocalyptique, il emprunte le thème de Nahum (III, 15-17) et donne aux insectes les traits des armées qui détruisirent Ninive (Joël, II, 4-9; Nah., II, 4-5, 11; III, 2-3).

En Tob., XIV, 4 selon le texte du *Sinaïticus*, Tobie mourant conseille à son fils de quitter Ninive « parce que je crois à la parole de Dieu que Nahum a dite sur Ninive ». (Le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus* attribuent cette prophétie à Jonas, mais leur leçon est moins probable puisque la menace de Jonas ne fut pas accomplie; Jonas a peut-être été ici préféré à Nahum parce que l'on trouvait en son livre la formule explicite III, 4 que citent précisément ces manuscrits.) Nahum apparaît donc ici comme un prophète qui annonce l'avenir à très longue échéance (Tob., XIV, 12-15 suppose près d'un siècle). Il présente le même aspect dans les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe (IX, II, 3); celui-ci condense assez librement les oracles de Nahum; il les date sous Jotham, fils d'Ozias, et conclut : « Toutes les prédictions sur Ninive s'accomplirent après cent quinze ans. » Ainsi le petit livret est devenu un des arguments de l'apologétique juive : Yahweh y apparaît comme le maître de l'histoire, celui qui en révèle longtemps à l'avance tous les secrets.

Les moines de Qumrân possédaient un pésher de Nahum du même genre que ceux d'Habacuc, de Michée, de Sophonie et des Psaumes que l'on connaît déjà. On a retrouvé le commentaire de I, 3 *b*-6; II, 12 *b*-III, 12 (d'après *Rev. bibl.*, 1956, p. 62), mais on n'en a publié jusqu'ici que le fragment relatif à Nah., II, 12-14 (*Journal of Biblical Literature*, LXXV, 1956, p. 89-93; *Biblica*, 1956, p. 530-531). C'est une exégèse actualisante suivant les procédés du pésher et plus généralement du midrash (cf. R. Bloch, MIDRASH, dans *D. B. S.*, V, 1276-1277; G. Vermès, dans *Cahiers sioniens*, 1955, p. 120-122). Elle trouve dans ces versets de Nahum le conflit de Démétrius III Eukairos avec Alexandre Jannée vers l'an 88 (événements rapportés en F.-M. Abel, *Hist. de la Palestine*, I, 1952, p. 233). Le commentateur ne cherche ainsi chez Nahum que l'histoire de son temps, mais par le fait même il atteste qu'il voit en son livre une parole de Dieu, source de toute vérité.

Ainsi, tout au long du judaïsme, le livre de Nahum reçoit une signification qui dépasse les perspectives limitées de ses origines. Il avait été écrit pour chanter la chute de Ninive en 612. Les conséquences politiques de l'événement pour Juda furent éphémères : dès 609 elles étaient abolies. Mais dans l'événement passager Nahum avait saisi la puissance et la justice de Yahweh, salut à jamais de son peuple. Aussi son livre est-il resté au cours des âges un cri de foi et d'espoir toujours actuel.

BIBLIOGRAPHIE. — Pour les ouvrages antérieurs à 1904, on peut se reporter à l'article *Nahum*, de L. Fillion, dans *D. B.*, IV, 1468-1469. La bibliographie récente la plus complète (classement purement alphabétique) est celle de A. Haldar, en 1947, dans ses *Studies...* citées plus loin, p. 165-173.

1° *Commentaires.* — J. Halévy, *Le livre de Nahum*, dans *Rev. Sémitique d'épigraphie et d'hist.*, 1905, p. 97-123. — P. Haupt, *The Book of Nahum*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1907, p. 1-53, 151-164. — A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes (Études bibliques)*, Paris, 1908. — J. M. P. Smith, *Micah, Zephaniah, Nahum... (The International Critical Commentary)*, Édimbourg, 1911. — E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1922; 2e et 3e éd., 1929. — F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten (Handbuch zum A. T.)*, Tubingue, 1938; 2e éd., 1954. — H. Junker, *Die zwölf kleinen Propheten (Die Heilige Schrift des A. T.)*, II, Bonn, 1938. — P. Humbert, *Nahum* (Bible du Centenaire), Paris, 1947. — K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten (Das A. T. deutsch)*, II, Goettingue, 1950; 2e éd., 1951. — A. George, *Michée, Sophonie, Nahum* (Bible de Jérusalem), Paris, 1952; 2e éd., 1958.

2° *Introductions littéraires générales.* — L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, I, 3e éd., Lausanne, 1939, p. 507-510. — O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, Tubingue, 1934, p. 460-464. — P. H. Höpfl, A. Miller, A. Metzinger, *Introductio specialis in V. T.*, 5e éd., 1946, p. 519-521. — W. O. E. Oesterley-T. H. Robinson, *An Introduction to the Books of the O. T.*, Londres, 1934; rééd., 1953, p. 387-391. — A. Wei-

ser, *Einleitung in das A. T.*, Goettingue, 1939, 2e éd., 1949, p. 191-193. — A. Bentzen, *Introduction to the O. T.*, II, Copenhague, 1948, p. 149-151. — A. Lods, *Hist. de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 398-404. — J. Coppens, *Les douze petits prophètes : bréviaire du prophétisme*, Bruges-Paris, 1950, p. 35-36. — R. H. Pfeiffer, *Introduction to the O. T.*, New York, 1941 ; Londres, 1952, p. 594-597.

3° *Études littéraires.* — P. Humbert, *Essai d'analyse de Nahoum, I, 2-11, 3*, dans *Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft*, XLIV, 1926, p. 266-280; *La vision de Nahoum, II, 4-11*, dans *Archiv für Orientforschung*, V, 1928, p. 14-19; *Le problème du livre de Nahoum*, dans *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1932, p. 1-15. — A. Haldar, *Studies in the Book of Nahum*, Upsala-Leipzig, 1947.

4° *Études historiques.* — P. Kleinert, *Nahum und der Fall von Ninive*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1910, p. 501-534. — L. Gry, *Un épisode des derniers jours de Ninive (Nahum, II, 8)*, dans *Rev. bibl.*, 1910, p. 398-403. — U. Cassuto, *La patria del profeta Nahum*, dans *Giornale della Soc. asiat. ital.*, XXVI, 1915, p. 291-302. — D. E. Florit, *Ripercussioni immediate della caduta di Ninive sulla Palestina*, dans *Biblica*, 1932, p. 399-417. — A. Parrot, *Ninive et l'A. T. (Cahiers d'archéol. biblique)*, Paris, 1953.

5° *Études sur le message religieux.* — J. Touzard, *L'âme juive pendant la période persane*, dans *Rev. bibl.*, 1917, p. 57-61. — J. L. Michelic, *The Concept of God in the Book of Nahum*, dans *Interpretation* (Richmond, Virginie), 1948, p. 199-208. — J. Leclercq, *Nahum*, dans *Études sur les prophètes d'Israël*, Paris, 1954, p. 85-110.

A. GEORGE.

NAPLOUSE. — Voir FOUILLES, III, 378-379; MADABA, V, 643-645.

NASH (PAPYRUS). — Voir PAPYRUS et *Dict. de la Bible*, IV, 669, 671; *D. B. S.*, V, 812.

NATÂN. — A côté de Gad le voyant, Natân le prophète fut l'un des principaux conseillers de David et, malgré le caractère très fragmentaire des textes qui le concernent, il apparaît comme l'une des grandes figures de l'ancien prophétisme. Or des études récentes sur les « prophètes cultuels » ont renouvelé l'idée qu'on pouvait se faire de son action. Aussi, après avoir analysé les textes, faudra-t-il préciser sa place dans le mouvement prophétique.

I. ANALYSE DES TEXTES. — 1° *II Sam., VII, 1-17 = I Chron., XVII, 1-15.* — Natân intervient pour la première fois dans le récit, sans autre présentation que celle d'être un נָבִיא. Pourtant ce n'est sans doute pas la première occasion en laquelle David le consulte. Cette fois le sujet est d'importance : il s'agit de construire un temple digne de Yahvé. Dans le monde antique, spécialement en Mésopotamie (É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, II, Paris, P. U. F., coll. *Mana*, 1945, p. 182), on n'édifiait point un sanctuaire sans l'expresse indication de la divinité (cf. Ex., XX, 24). David recourt donc à son prophète.

Natân répond favorablement : ce n'est point basse flatterie, mais confiance à priori en la valeur des initiatives royales : כִּי יְהוָה עִמָּךְ (cf., pour la formule, Jos., I, 17; Jud., VI, 12). David, l'oint de Yahvé, a montré par la réussite de ses précédentes entreprises qu'il était l'agent des volontés providentielles. Son dessein d'élever un temple doit venir lui aussi d'une inspiration divine.

Cependant dans la nuit — le temps propice aux révélations (spécialement pour l'école E, par ex., Gen., XX, 3; XXVIII, 11 sq.; Num., XXII, 20) — « la parole de Yahvé fut sur Natân » : formule classique qui ne précise rien sur le mode de la révélation divine, et qui se retrouve avec une fréquence particulière dans le cycle d'Élie (I Reg., XVII, 2, 8; XVIII, 1; XIX, 9; XXI, 17, 28). Selon un procédé très sémitique, le *fa'l* (A. Guillaume, *Prophétie et divination*, trad. franç., Paris, 1941, p. 205, n. 1), l'oracle est basé sur une opposition de mots : ce n'est pas David qui bâtira une maison à Yahvé (בַּיִת, *v.* 5), mais Yahvé qui bâtira une maison (בַּיִת, *v.* 11) à David, c.-à-d. lui assurera une dynastie stable. Cet oracle est extrêmement important, parce qu'il établit pour toujours la légitimité de la « maison de David », et l'on peut penser que lors de l'intronisation royale le contenu en était proclamé solennellement devant les assistants : ce serait le חֹק יהוה du psaume II, 7 (G. von Rad, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1947, p. 215). Ainsi ce texte est-il au point de départ du « messianisme royal » (cf. A. Gelin, art. MESSIANISME, dans *D. B. S.*, V, 1175). Face au danger extérieur, Isaïe s'y appuiera pour raffermir le courage de ses contemporains en développant les perspectives du « messianisme personnel » (cf. A. Feuillet, *Le messianisme du livre d'Isaïe*, dans *Recherches de science religieuse*, 1950, p. 189). Les psaumes LXXXIX et CXXXII en donnent une paraphrase adaptée à la difficile situation de leur temps. Tardivement le Chroniste a retouché l'oracle en développant le rôle dévolu à Salomon, considéré comme le type du Messie (cf. A. Robert, art. HISTORIQUE [*Genre*], dans *D. B. S.*, IV, 16-17).

En ce qui concerne le personnage même de Natân, nous retiendrons de cet oracle son attachement à David et à sa dynastie — attachement d'autant plus notable que les milieux prophétiques avaient été très réticents devant l'institution de la monarchie (cf. le rôle de Samuel d'après la tradition prophétique en I Sam., VIII; X, 17-24; XII) — et sa fidélité à la simplicité du culte du désert. Alors que Gad, le voyant du roi, jouera un rôle décisif dans l'achat de l'aire d'Arauna le Jébuséen (II Sam., XXIV, 18-25) où s'élèvera par la suite le Temple salomonien, Natân reste attaché à la tente (אֹהֶל, *v.* 6) des temps mosaïques. Il serait exagéré de voir dans le refus du Temple le centre de l'oracle : le problème dynastique domine évidemment la perspective, mais on ne peut négliger le premier aspect — cet opportun rappel de la liberté et de la transcendance du Dieu de l'Alliance qui, loin de se laisser enfermer dans un lieu quelconque, reste le maître souverain de ses dons (réponse à éclairer par des textes comme Amos, V, 25; Jer., VII, 1-15).

2° *II Sam.*, XII, *1-15, 24-25* (sans correspondance dans les *Chroniques* qui, par souci de valoriser le personnage de David, type du Messie, font silence sur ses fautes). — Les commentateurs (Smith, Dhorme, de Vaux...) remarquent que le passage 1-15 *a* est intercalé dans le récit appartenant au grand document de l' « Histoire de la succession de David ». Néanmoins le texte est ancien et dans la même ligne que I Reg., XXI, 17-29, la condamnation d'Achab par Élie après le meurtre de Nabot.

Il faut noter la libre franchise avec laquelle Natân s'adresse au roi (A. Guillaume, *op. cit.*, 205). La parabole, la plus belle sans doute de l'A. T., est bâtie sur le même modèle que celle de Yotam dans Jud., IX, 7-15 (Budde, Dhorme), mais quelle supériorité dans le naturel et dans le pathétique! L'intervention de Natân se déroule selon la même tactique que celle de la femme de Téqoa (II Sam., XIV, 1-17) : obtenir la sentence du roi sur un cas étranger pour la lui faire appliquer à sa propre situation.

Pour Natân, la dignité royale ne soustrait pas David aux obligations ordinaires — même à l'égard d'un étranger, comme Urie le Hittite. Les principes du Décalogue : « Tu ne tueras point, tu ne commettras pas d'adultère » (Ex., XX, 13, 14) sous-tendent le réquisitoire. Parce que le roi « a méprisé Yahvé », la peine du talion s'exercera contre lui : « David a

frappé de l'épée, il a usurpé une épouse, il a mis à mort un innocent. Donc l'épée ne quittera plus sa maison, ses femmes lui seront enlevées et son enfant mourra. » C'est encore un oracle exprimé selon le procédé du *fa'l* (A. Guillaume, *op. cit.*, 205). La même loi du talion inspirera la condamnation d'Achab par Élie : « Ainsi parle Yahvé : Tu as assassiné, et de plus tu usurpes! C'est pourquoi ainsi parle Yahvé : A l'endroit même où les chiens ont lapé le sang de Nabot, les chiens laperont ton sang à toi aussi » (I Reg., XXI, 19).

Prophète de condamnation, Natân sait aussi être un prophète de pardon. A l'aveu sincère du roi, il répond par ces mots : « De son côté, Yahvé pardonne ta faute, tu ne mourras pas », de même qu'Élie, à la suite de l'humiliation d'Achab, reporta sur son fils la condamnation définitive (I Reg., XXI, 27-29). Il faut noter que le texte ne mentionne aucune cérémonie de pénitence ou de purification; sans doute, d'après l'autre récit, David jeûnera-t-il pendant la maladie du nouveau-né dans l'espoir de fléchir Yahvé (16), mais contrairement à tous les usages il interrompra ses manifestations de deuil à la mort de l'enfant (20-23).

Le pardon divin se manifeste en la naissance d'un second fils. Natân est envoyé pour lui imposer le nom prédestiné de יְדִידְיָה (aimé de Yahvé), gage de la faveur divine. On pense à Isaïe proclamant prophétiquement le nom de l'héritier davidique : Emmanuel (VII, 14). Les prophètes apparaissent ainsi comme les soutiens de la dynastie : la part que prendra Natân dans l'avènement de Salomon n'est donc point fortuite.

3° *I Reg., I, 5-53* (sans parallèle dans les *Chroniques*, soucieuses d'écarter du règne de David les ombres de pénibles intrigues de palais). — Le récit, qui appartient tout entier à « l'Histoire de la succession de David », semble se mouvoir sur un plan purement politique. Il s'agit de savoir qui des fils de David obtiendra le trône : Adonias, l'aîné, ou Salomon, fils de Bethsabée, la favorite. Natân joue, face aux menées d'Adonias, un rôle décisif, puisque non content de provoquer l'intervention de Bethsabée auprès du roi (11), il vient lui-même à la rescousse (22 sq.). Fait bien digne de remarque, Natân n'invoque pas d'arguments religieux : Bethsabée devra rappeler au roi sa promesse de transmettre le pouvoir à Salomon (13), — Natân, lui, s'étonnera qu'Adonias se fasse acclamer roi, sans que David en ait informé ses vieux et fidèles serviteurs (26-27). A la suite de ces deux interventions, David déclare qu'il accomplira son serment (29-30), et donne au prêtre Sadoc, au prophète Natân et au chef de la garde Benayahu, l'ordre de procéder au sacre immédiat de l'héritier désigné (32-35). La cérémonie se déroulera à la fontaine de Gihon : d'après le ℣. 39 le prêtre Sadoc accomplit seul le rite de l'onction, le ℣. 45 lui associe le prophète Natân (voir *infra*, l'art. Onction). Quoi qu'il en soit de ce point de détail, Salomon dut sa couronne à ce dernier.

A. Haldar (*Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Upsal, 1945, p. 149, n. 1) rapproche cette histoire de ce qui se passa en Assyrie, lors de la succession de Sennachérib. Bien qu'il fût le plus jeune, Asarhaddon obtint le pouvoir grâce à l'intervention de sa mère Naki'a et du prêtre Bēlušēzib, alors que d'autres membres du clergé soutenaient ses aînés. Dans le récit qu'Asarhaddon nous a laissé de cette compétition (prisme B, dans Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* = *A. N. E. T.*, 289 sq.), le souverain attache la plus grande importance aux oracles favorables que Bēlušēzib a rendus en sa faveur, au nom d'Aššur, de Šamaš, de Bel et de Nebo, d'Ištar de Ninive et d'Ištar d'Arbèles, alors que Kalbu, chef de la faction adverse, émettait des oracles en sens inverse (A. Haldar, *op. cit.*, 69).

On pourrait rapprocher d'autres faits de l'histoire égyptienne (cf. É. Drioton, dans *Histoire des religions*, de M. Brilland et R. Aigrain, III, Paris, 90). Notons la différence entre la technique oraculaire du milieu extra-biblique et l'intervention d'un Natân. Dans un cas, nous avons affaire à une consultation des entrailles des victimes (cf. l'exemple cité par R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1939, p. 72), au mouvement « spontané » des porteurs de la barque divine ou à tout autre procédé divinatoire. Ici Natân intervient sans pratiquer aucun rite, sans même se réclamer explicitement d'un oracle. Il agit en sa qualité reconnue de prophète, d'homme familier avec les plans de Yahvé (cf. Amos, III, 7; Jer., XXIII, 22), pour réaliser la prédestination signifiée lors de l'imposition du nom de Yedidya.

4° *Données sporadiques*. — Après cette intervention décisive, Natân disparaît de la scène. On sait seulement que Salomon le récompensera en la personne de ses deux fils dont il élèvera l'un à la dignité de « chef des préfets » et l'autre à celle de « familier du roi » (I Reg., IV, 5).

I Chron., XXIX, 29 et II Chron., IX, 29 mentionnent les דִּבְרֵי נָתָן הַנָּבִיא comme sources pour le règne de David et de Salomon, à côté de divers autres documents, sans que nous puissions rien savoir de précis sur la nature et l'importance de ces écrits.

II Chron., XXIX, 25 associe Natân, le prophète, à Gad, le voyant du roi, et à David dans la détermination de l'office musical des Lévites. Cette indication apparaît très importante à A. R. Johnson (*The cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff, 1944, p. 17, 59 sq.) qui y voit une preuve du rôle cultuel des prophètes au Temple de Jérusalem, avant l'exil, et de leur intégration, après l'exil, dans la tribu de Lévi, en qualité de chantres. — Eccli., XLVII, 1, enfin, mentionne Natân entre l'éloge de Samuel et celui de David.

II. Place de Natân dans le mouvement prophétique. — L'histoire d'ensemble du mouvement prophétique sera traitée à l'article Prophètes. Qu'il suffise ici de rappeler le changement des perspectives survenu depuis un demi-siècle. Jadis le prophétisme en Israël apparaissait comme un phénomène isolé, à étudier en lui-même dans le développement de la religion mosaïque. Le progrès des connaissances de l'Ancien Orient a de mieux en mieux découvert l'arrière-plan général sur lequel il se détache. Le livre de Hölscher, *Die Propheten* (Leipzig, 1914), a fait date, par son opposition entre le voyant (חֹזֶה ou רֹאֶה) et les prophètes (הַנְּבִיאִים). Le premier, visionnaire isolé et maître de lui dans l'exercice de ses procédés divinatoires, appartient au vieux fonds sémitique. Les autres, s'adonnant en groupe à des pratiques extatiques, se rattachent à un courant d'exaltation religieuse apparu en Phrygie, et passé en Israël à la fin de l'époque des Juges, par l'intermédiaire de Canaan (cf., pour Byblos, le récit de Wen-Amon; les prophètes de Baal en I Reg., XVIII, 19-29; les fils de prophètes yahvistes en I Sam., X, 10-13; XIX, 20-24).

L'opposition si radicale mise par Hölscher entre voyants et extatiques a été contestée, par ex. par Haldar, qui s'est attaché à montrer qu'en Mésopotamie on trouve à côté du *barū*, devin attitré d'un sanctuaire, le *mahhū* ou professionnel de l'extase (*op. cit.*, 21-29).

En même temps que l'histoire des religions cherchait à replacer le prophétisme d'Israël dans le milieu géné-

ral, elle a visé à définir plus exactement la position du prophète par rapport au culte. L'école de Wellhausen était dominée par l'idée que les grands prophètes furent les vrais créateurs du monothéisme moral, par une rupture consciente avec le stade religieux précédent centré sur le culte. A la suite de Gunkel et plus particulièrement de Mowinckel (*Psalmenstudien*, spécialement III, *Kultprophetie und prophetische Psalmen*, Kristiana, 1923), les recherches s'orientent en un tout autre sens : on souligne les liens entre les prophètes et le culte, pas seulement les « fils de prophètes », mais aussi les prophètes « écrivains ». Citons comme les plus représentatifs de la nouvelle tendance : A. R. Johnson, A. Haldar, I. Engnell (*The Call of Isaiah, an Exegetical and Comparative Study*, Upsal, 1949). Le prophète est présenté comme l'un des acteurs du drame liturgique : alors que le prêtre accomplit le sacrifice, lui a la charge du « sacrement », c.-à-d. qu'il a pour rôle de manifester l'acceptation du sacrifice par la divinité et de donner aux fidèles l'assurance de la protection divine (Mowinckel, *op. cit.*, III, 6 sq.). Mowinckel s'est ainsi attaché à retrouver dans bon nombre de psaumes les oracles, le plus souvent stéréotypés, que les prophètes délivraient à la suite des divers sacrifices. En raison de l'importance du roi dans la vie antique, la majorité des oracles cultuels lui est destinée, et le prophète attaché au sanctuaire fait figure de prophète royal. D'ailleurs le roi n'est-il pas le chef du culte, et prêtres et prophètes ne sont-ils pas directement sous ses ordres (Haldar, *op. cit.*, 137)?

Ce *status quæstionis* un peu long était nécessaire pour comprendre la perspective dans laquelle Haldar situe le rôle de Natân. Selon lui, lorsque David eut conquis Jérusalem, il maintint en place le clergé local composé de prêtres et de prophètes. « Une hypothèse très vraisemblable, soutenue par Mowinckel, fait de Sadoq, un membre de la dynastie royale jébuséenne d'avant David. Avec Bentzen on peut placer sans aucun doute Natân aussi dans le sacerdoce jébuséen, ce qui signifie que nous retrouvons la division habituelle en deux groupes principaux, *kohanîm* et *nebî'îm*. Ayant conquis Jérusalem, où le culte du dieu Salem ou Zédek avait une grande importance, David adopta le culte qui y était pratiqué avec son sacerdoce, ce qui signifie que l'influence pré-israélite devint importante au Temple de Jérusalem... » (*op. cit.*, 138).

Une telle reconstitution des événements appelle les plus grandes réserves. On ne peut ici que discuter les affirmations relatives à Natân.

1° *Natân était-il chef d'un groupe de prophètes?* — Il est vrai qu'il reçoit constamment le titre de *nabî'*, à la différence de Gad qui est appelé *ḥozé*. Les *nebî'îm* que l'on connaît à cette époque vivent en groupe et se livrent aux pratiques extatiques (cf. I Sam., X, 10-13; XIX, 20-24); de soi pourtant le terme de *nabî'* n'a pas le sens d'extatique, mais celui de porte-parole, de messager, comme le reconnaît Johnson (*op. cit.*, 24). Or jamais d'après les textes Natân ne se livre à des transports semblables à ceux des « fils de prophètes ». Jamais non plus il n'apparaît en relation avec eux; même II Chron., XXIX, 25 ne présente point Natân comme chef d'une guilde de prophètes-chantres, comme le furent Asaph, Héman et Yedutun (I Chron., XXV, 1). L'interprétation la plus simple consiste à rattacher ce texte au souci du Chroniste de légitimer les institutions cultuelles de son temps, en les ramenant aux prescriptions de David, lui-même « homme de Dieu », et de ses conseillers prophétiques (A. Robert, *loc. cit.*, IV, 19).

2° *Natân était-il attaché au sanctuaire de Jérusalem?* — Le fait que Natân n'ait été ni un extatique, ni un chef de groupe ne tranche point la question de ses relations avec le culte. On sait qu'en Mésopotamie, à côté du *mahhû*, il y avait le *barû*, chargé d'interpréter les oracles. C'est ainsi, par ex., que lorsque Asarhaddon voulut désigner son successeur, il en écrivit le nom sur une tablette qu'il déposa devant la statue de Šamaš. « Après avoir choisi et consacré un mouton, le devin supplia le dieu d'écrire dans le foie de l'animal une réponse favorable; on sacrifia la bête et, dans les particularités de son foie, le devin déchiffra l'assentiment du dieu » (R. Labat, *op. cit.*, 72). Ne peut-on se représenter l'activité de Natân dans cette ligne?

Les textes ne mentionnent de sa part aucune technique oraculaire. Ne disons pas que c'est une omission volontaire, opérée à une époque où l'on se scandalisait de telles pratiques, car le même livre de Samuel raconte en toute candeur que David consultait les sorts par l'intermédiaire d'Ebyatar, seul survivant des prêtres de Nob (I Sam., XXIII, 2, 4, 6, 9; XXX, 7; II Sam., V, 19). D'autre part les oracles de Natân sont bâtis sur le type du *fa'l*, coutumier aux voyants arabes. Rien ne permet de rapprocher son activité de celle des devins cultuels de Mésopotamie.

Peut-on même dire que Natân soit attaché au sanctuaire de Jérusalem? Il est vrai que son activité se déroule toujours en cette ville, mais cela ne préjuge rien de son lieu d'origine. Il faut avouer sur ce point notre ignorance. Les textes, en tout cas, ne le présentent pas comme lié au culte : en II Sam., VII, sa réponse est tout le contraire de ce qu'on serait en droit d'attendre d'un prophète cultuel. En II Sam., XII, il se tient sur un plan strictement moral et ne recommande aucune purification ou pratique rituelle d'expiation, à la différence de ce que fera Gad après la faute du recensement (II Sam., XXIV). L'intervention racontée en I Reg., I se réfère implicitement à une parole de Yahvé antérieure, sans mention d'une technique oraculaire quelconque. On voit ainsi combien Natân ressemble peu aux prophètes cultuels de type ordinaire.

Il reste à envisager le problème capital : celui de ses attaches spirituelles. Fut-il un fidèle de Salem ou un yahviste véritable?

3° *Natân, prophète royal yahviste.* — L'idée que ce prophète ait pu être un desservant du sanctuaire jébuséen ne repose sur aucun témoignage direct des textes et, si elle se joint à l'idée qu'après la conquête davidique il ait gardé son ancienne religion, va contre toutes les vraisemblances. H. Rowley, qui voit en Sadoq le prêtre de Jérusalem avant la prise de la ville, se fonde sur le psaume CX pour soutenir que, maintenu en place par David, il est passé au dieu du vainqueur (*Melchizedek and Zadok*, dans *Festschrift A. Bertholet*, Tubingue, 1950, p. 461-472). Comment la tradition aurait-elle pu représenter David comme « le roi selon le cœur de Dieu » (I Sam., XIII, 14) et en faire l'étalon sur lequel mesurer la valeur religieuse des autres rois si, en consacrant le ministère des desservants de Salem, il était le grand responsable du syncrétisme dont parle Haldar?

En ce qui concerne Natân lui-même, à qui l'apparente son activité et où puise-t-il les sources de son inspiration? La réponse est déjà donnée en l'analyse des textes. La révélation lui vient de ce même mode mystérieux qu'à un Élie ou aux autres grands prophètes, mode que la Bible ne cherche point à définir psychologiquement : « La parole de Yahvé fut sur... ». Comme un Samuel, Natân reçoit le message divin dans la nuit, sans qu'il soit précisé cependant si ce fut sous la forme d'un songe (sur l'importance des songes dans l'Ancien Orient et en Israël, A. L. Oppenheim vient d'attirer l'attention : *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, dans *Transactions of the American Philosophical Society*, Philadelphie, sept. 1956). Comme Samuel, Natân doit faire face au problème de

la monarchie, mais l'attitude qu'il adopte est différente, et c'est le mérite de l'école scandinave d'avoir souligné le lien étroit entre le prophète et le roi.

Le fait n'est pas sans parallèles : à Byblos, vers 1100, le roi change d'attitude à la suite du message prophétique qu'un de ses pages, saisi de délire, lui adresse (cf. le journal de voyage de Wen-Amon en Phénicie, dans *A. N. E. T.*, 26). Une telle intervention ne devait pas être sans précédents. La stèle de Zakir, roi de Hamath, nous place de façon précise devant une vraie classe de prophètes royaux : « Ba'al-šamaîn m'envoya des paroles par des voyants et par des [devins. Et me répondit] Ba'al-šamaîn : « Ne crains « pas, car je t'ai fait roi et je te délivrerai de tous ces rois... » (Texte dans *D. B. S.*, art. Inscriptions, iv, 409). Comment ne pas songer aux « prophètes de Yahvé » qu'Achab consulte pour en obtenir une assurance de victoire (I Reg., xxii, 6)? On trouve en Assyrie des prophètes et spécialement des prophétesses d'Ištar d'Arbèles, spécialisés en de tels messages, où les assurances de victoire (Ne crains point...) se mêlent à l'invitation pressante d'accroître les revenus du temple (A. Guillaume, *op. cit.*, 59-64). On connaît d'autres cas en Mésopotamie où les prophètes attitrés intervinrent directement dans les affaires royales. Leur activité n'est cependant pas de même nature que celle d'un Natân parce que, limitée au domaine rituel, elle laissait de côté le point de vue éthique : le souverain en effet « était au-dessus de la morale et de la justice courantes » (R. Labat, *op. cit.*, 367, 363).

C'est à sa foi en Yahvé, le Dieu moral de l'Alliance, que Natân doit sa place à part parmi les prophètes royaux de l'Ancien Orient. Samuel n'avait donné son appui qu'avec réticence à Saül et bien vite le lui avait ôté : l'institution monarchique lui semblait trop semblable à celle « des autres nations » (cf. I Sam., viii, 5). Le rôle de Natân consista à implanter en Israël la royauté de façon stable, à en dévoiler les grandeurs, mais aussi à lui fixer ses limites. Éclairé par les événements, il comprit que David était l'homme providentiel par qui le bénéfice de l'Alliance atteignait le peuple (cf. II Sam., vii, 3, 8 et 9), et il proclama la stabilité de cette disposition divine, sans pour autant consacrer le despotisme. Si la dignité de fils de Yahvé manifeste la grandeur du roi (II Sam., vii, 14), elle lui fixe aussi ses devoirs : le rôle du souverain est de faire appliquer les commandements divins. Aussi le prophète ne craindra-t-il pas de dénoncer l'adultère de David avec une franchise et une hardiesse qui n'ont d'égales que celles d'Élie face à Achab. Il y a là plus qu'un fait divers : c'est aux origines mêmes du régime monarchique la revendication des prophètes à pouvoir et devoir juger de sa conformité aux principes yahvistes, si bien que l'on peut dire que toutes les grandes interventions des prophètes en face des rois infidèles sont déjà préparées et justifiées en celle du consécrateur même de la dynastie. L'idéal post-exilique se concrétisera en l'heureuse association du roi et du grand prêtre (cf. Zach., iv, 14; vi, 12-13), l'idéal de notre époque s'exprime dans l'étroite liaison du roi et du prophète.

Malgré le petit nombre des interventions dont le souvenir nous a été transmis, Natân n'en doit pas moins être rangé parmi les personnages qui ont exercé sur l'histoire d'Israël une influence profonde, non que celle-ci ait consisté à « associer à Yahvé la divinité cananéenne » honorée à Jérusalem (Haldar, *op. cit.*, 138, n. 5), mais à consacrer l'institution monarchique en lui assignant sa place dans le yahvisme.

E. Cothenet.

NATOUFIENNE (CIVILISATION). — Voir Préhistoire.

NAVIGATION. — L'article du *Dict. de la Bible* (iv, 1494-1502) rédigé par H. Lesêtre et les illustrations qui l'accompagnent gardent toute leur valeur. Le *Supplément* se bornera aux rectifications et compléments suivants : I. La navigation. II. Les navires : 1° Structure. 2° Construction.

I. La navigation. — Les vaisseaux de Salomon allaient à Ophir et à Tarsis. Ophir était le centre de ravitaillement des navires de Hiram (I Reg., ix, 28; x, 11; cf. II Chron., viii, 17 sq.; ix, 21). Ils en rapportaient de l'or, de l'argent et du bois *almuggim*. Si on traduit ce dernier mot par « bois de santal », on sera porté à situer Ophir aux Indes, d'autant qu'un volcan de Sumatra porte actuellement ce nom. Mais ce sens est très douteux (cf. de Vaux, *Le livre des Rois*, Paris, 1949, p. 68; W. E. Clark, *The Sandalwood and Peacocks of Ophir*, dans *A. J. S. L.*, xxxvi, 1920, p. 103 sq.; voir cependant *L'Ami du clergé*, 1955 (n. 66), p. 535). Il faut le rapprocher du bois *elumakku* des textes cunéiformes sur lequel R. C. Thomson hésitait (*A Dictionary of Assyrian Botany*, Londres, 1949, p. 300), mais que nous savons maintenant se trouver avec le buis, le cèdre et le cyprès dans les montagnes près de l' « Océan », ici la Méditerranée (*Inscription de fondation de Iahdun-Lim*, ii, 17, par G. Dossin, dans *Syria*, xxxii, 1955, p. 14), d'où sa mention dans les lettres de Tell-el-Amarna échangées entre le Pharaon et le roi de Mitanni Tushratta. L'or d'Ophir est mentionné sur une des deux inscriptions trouvées par B. Mazar à Tell Qasilé près Jaffa (*Israel Exploration Journal*, i, 210, pl. 38 *a*), mais ceci n'implique pas qu'il faille chercher Ophir sur le pourtour de la Méditerranée. Les textes bibliques sont formels en sens contraire (I Reg., xxii, 49). Il en va autrement de Tarsis. C'est une colonie tyrienne (Is., xxiii, 1-14) où l'on va en bateau depuis Jaffa (Jon., i, 3; iv, 2), très probablement le Tartessos des Grecs (Tarteios dans Polybe, III, xxiv, 2). On discute seulement pour savoir s'il faut la placer en Sardaigne (Albright, dans *Bull. of the Amer. School of oriental Research* [= *B.A.S. O. R.*], xcv, 38) ou en Espagne (cf. *Sepharad*, xvii, 23 sq.).

En s'appuyant sur Pépi-Nakht, le conte du Naufragé et les reliefs de Hatshepsout à Deir-el-Bahari, on avait cru pouvoir conclure à une communication entre Nil et mer Rouge avant les travaux de Néchao. Cette hypothèse semble devoir être abandonnée (G. Posener, *Le canal du Nil à la mer Rouge*, dans *Chronique d'Égypte*, 1938, p. 260-273). La perte d'Aqaba (Elat) sous la monarchie (II Reg., xvi, 6) limita donc à la Méditerranée l'activité maritime d'Israël, dépendant de celle des Phéniciens.

La navigation en Méditerranée orientale aux hautes époques a été réétudiée récemment par J. Vercouter (*Essai sur les relations entre Égyptiens et Préhellènes*, dans *L'Ancien Orient illustré*, vi, Paris, 1954, p. 11-28; bibliographie, p. 179). Longtemps les textes de Ras Shamra (xiv^e s.) sont restés muets sur la navigation. Mais C. Virolleaud publia dans la *Rev. d'assyriologie* (xxxvii, 1940/1941, p. 33 sq.) un texte concernant des bateaux d'une certaine espèce (*anyt melḫd...*), où A. Alt a reconnu deux termes de nautique égyptienne, le *skt* et le *br* (*Ägyptisch-Ugaritiches*, dans *Archiv für Orient Forschung*, xv, 1945-1951, p. 69 sq.). Puis en 1955 C. Virolleaud inventoriait un document de la XVIII^e campagne de fouilles (18.31; cf. *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.* [= *C. R. A. I.*], 1955, p. 76 sq.). Il y est question d'un navire envoyé d'Ugarit en Égypte et qui a fait naufrage sur la côte de Tyr. Un fonctionnaire tyrien, le *rb tmtt* (chef de ?), a saisi la marchandise, mais le roi de Tyr assure à son « frère » d'Ugarit que la cargaison sera rendue à ses marins. Dans une autre tablette de cette campagne

(18.35; *C. R. A. I.*, 1955, p. 77), il est question d'un navire qui appartient au roi de Byblos, sans doute donné ou vendu à Byblos par Ugarit, qui représentait une valeur de 540 sicles et pour lequel le roi de Byblos a fait des réparations d'un montant de 50 sicles.

Les textes d'Ugarit en cunéiforme alphabétique parlent aussi de navigation et en particulier d'un navire venant de Caphtor (mât *kabtu-ri*) qui jouira de certaines franchises; il est déclaré *zakku* (16.238, 10 sq.; cf. J. Nougayrol, *Palais royal d'Ugarit*, III, 107). Dans un autre cas, tranché par la reine Puduhepa au nom du roi hittite, sans doute son fils Tudhaliya IV (*ibid.*, IV, 118 sq.; R. S., n. 17133), un bateau phénicien s'est trouvé endommagé, très probablement dans un port hittite. Le capitaine du bateau d'Ugarit accuse un certain Sukku qui, lui, attribue l'accident à un hasard ou une fausse manœuvre : « Contre le quai son bateau s'est brisé. » La reine défère le serment au chef des bateliers qui sera indemnisé par Sukku. Mais d'après le nombre des tablettes qui y sont consacrées, le commerce par terre semble beaucoup plus développé que le commerce par mer et dans les affaires internationales la mer n'intervient qu'à titre de frontière ou comme théâtre du châtiment de la « fille de la Grande Dame » qu'on jettera à la mer; il n'est jamais question de marine militaire ou de campagnes par mer.

Il n'en va pas de même dans les lettres de Tell el Amarna où l'activité maritime est très fréquemment évoquée. Rib Addi de Byblos envoie par bateau de l'argent et des vêtements (lettre LXXXII) et c'est par bateau que le grain vient d'Égypte (LXXXV, 18). Le roi d'Alasia a des relations maritimes avec l'Égypte (XL, 17), il réclame un de ses navires (XXXIX, 17), mais promet aussi au roi d'Égypte de lui en construire un (XXXVI, 13); le suspect Aziru en promettra huit (CLX, 14; cf. CLXI, 56). Il est question des flottes de Beyrouth, de Tyr, de Sidon (CXIV, 12 sq.), et aussi appartenant aux *milim*, qui sont peut-être tout simplement des troupes de débarquement (CI, 4 et *passim;* cf. E. Cavaignac, dans *Journal asiatique*, 1955, p. 135). Il y a des captures de bateau (CXIII, 28) et des blocus maritimes; ainsi le grain ne peut arriver à Sumurra (XCVIII, 13; cf. CV, 87), sans doute du fait de la flotte d'Arwad; mais semblable blocus est aussi le fait du roi d'Amurru, Abdi Ashirta, contre Byblos. Celui-ci doit cependant songer à s'enfuir par bateau, ce que réalisera son successeur Abimilki, avec les partisans égyptiens de Beyrouth et de Sidon (CLV, 68).

Nous avons pour la même période quelques renseignements sur la navigation méditerranéenne dans les textes hittites à propos des Ahhijawa, qui sont probablement les Achéens (*KBO*, III, 4, III, 4). Le roi d'Arzawa, poursuivi par Moursil II, doit fuir par mer (*KBO*, III, 4, II, 31). Mais ces textes parlent beaucoup plus de mer que de navigation et on ne sait pas encore le terme hittite pour « vaisseau ».

Les textes égyptiens sont plus explicites et le papyrus Golenischeff sur les aventures de Wenamon (vers 1100) nous permet de nous faire une idée du cabotage sur la côte de Syrie-Palestine. Chargé d'aller chercher du bois à Byblos, Wenamon part de Tanis en été, avec un capitaine de navire. La première escale a lieu à Dor. Nous assistons au ravitaillement, puis à un procès devant le prince à l'occasion d'un vol; le prince est responsable de ce qui se passe dans ce port; mais, dès que le bateau a quitté le port, il ne l'est plus et il invite le volé à récupérer la somme volée sur un tiers, mais hors du port. Tyr est une autre escale, puis Byblos, et nous avons là des renseignements curieux sur les équipages qui prennent la nationalité du navire et sur l'importance des relations commerciales avec l'Égypte : « N'y a-t-il pas vingt navires ici, dans mon port, qui sont en relations d'affaires avec Smendès (le Pharaon)? et cette Sidon où tu vas aussi, n'y a-t-il pas là également cinquante navires qui sont en relations d'affaires avec Ouerkatel et qui font route vers sa maison? » (I, 58-II, 2). G. Lefebvre, auquel cette traduction est empruntée (*Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1949, p. 213), fait remarquer que Ouerkatel est un Phénicien établi à Tanis où il est armateur et qu'on retrouve le nom de sa « firme » dans le *Testament de Nephtali*, document juif du IIe s. av. J.-C. Nous apprenons (II, 15) qu'il faut des câbles pour lier le bois que Wenamon doit emporter, mais que ce transport n'est pas facile en cas de tempête : « Les voiles de tes bateaux (seront insuffisantes), les têtes (d'avant et d'arrière) seront (trop) lourdes, elles se briseront et tu périras (au) milieu de la mer. » Faut-il imaginer un transport du bois par remorquage comme sur les reliefs assyriens (cf. *Dict. de la Bible* [= *D. B.*], IV, 1496, fig. 404)? Ce que semble également supposer le livre des Rois (I Reg., V, 9) : « Les serviteurs de Salomon ou de Hiram descendront les bois du Liban à la mer; je les ferai remorquer jusqu'à l'endroit que tu me manderas, je les délierai là et, toi, tu les prendras », dit le roi de Tyr. Le livre des Chroniques précise qu'on les a conduits à Joppé et parle de *raphsôdôth* qu'on traduit hypothétiquement par « radeaux » ou « pontons », par rapprochement avec l'accadien *raksâtu* (Salonen, *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien*, Helsingfors, 1939, p. 70). Mais il se peut que le texte des Chroniques représente plutôt la situation des IV-IIIe s. que celle de l'époque de Salomon.

De nouveaux courants apparaissent qui vont se développer à l'époque gréco-romaine. Alexandrie recevait par le canal, dans son port intérieur, de nombreux produits des Indes et d'Extrême-Orient (J. Poujade, *La route des Indes et ses navires*, Paris, 1946, p. 77). Des manufactures les transformaient en produits finis, répartis ensuite en Méditerranée et surtout en Italie, par voie maritime. Les Romains, ayant réussi à réprimer la piraterie et à assurer la sécurité de la navigation en Méditerranée à l'époque impériale, on peut se demander si leur traité d'alliance avec Judas Macchabée (I Mach., VIII, 23-32) ne visait que la Méditerranée et ne songeait pas également à la navigation sur l'Érythrée (voir cependant les commentaires récents de F.-M. Abel, *Les livres des Maccabées*, Paris, 1949, p. 155-157; S. Tedesche et S. Zeitlin, *The first Book of Maccabees*, New-York, 1950, p. 39 sq., 151; J.-D. Dancy, *A Commentary on I Maccabees*, Oxford, 1954, p. 128-130). Les Romains prirent la suite des Grecs et des Phéniciens dans les *emporia* de la route des Indes; selon le livre VII de Ptolémée on en comptait déjà à son époque vingt et un de l'Indus au golfe de Siam. Ces comptoirs durent se développer, et probablement augmenter en nombre au cours de l'Empire; des fouilles récentes en ont mis deux à jour, montrant qu'ils furent en plein essor au IIe s. de notre ère; l'un est Arikémédou près de Pondichéry, et a donné de la céramique d'Arezzo dite *sigillata* (J. M. Casal, dans *C. R. A. I.*, 1949, p. 142-147); l'autre OC-EO (Rachgia) en Cochinchine; ce dernier n'existait pas encore à l'époque de Ptolémée; seul le mouillage des « Chinois » est noté dans cette région lointaine, limite des mondes indiens et chinois, Kattigara. Ce fut la limite du commerce romain. Ces fouilles confirment la thèse, développée dans *La route des Indes et ses navires*, de la réalité et de l'importance de ce commerce maritime entre l'époque de Ptolémée et la chute de l'Empire romain; à l'époque des Évangiles, les Romains devaient commencer à prendre peu à peu pour leur compte ce commerce oriental; ils entretinrent, pour le protéger contre les pirates, une flotte en mer Rouge.

II. Les navires. — 1° *Structure.* — Les documents anciens que nous avons cités au sujet de la navigation sont peu explicites sur la structure des navires. On devra surtout recourir aux documents cunéiformes étudiés par A. Salonen dans ses deux ouvrages : *Die Wasserfahrzeuge* et *Nautica babylonaca, eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung* (Helsinki-Leipzig, 1942). La première de ces deux études est surtout un commentaire de certains paragraphes de la série lexicographique HAR-*ra* = *hubullu*, mais elle est précédée d'une explicitation de la tablette AO 5873 relative à la construction des navires (cf. VAT 7035) et elle est suivie de quarante-trois planches qui facilitent une représentation concrète de la nautique babylonienne. La documentation égyptienne est abondante; elle a été mise en œuvre par C. Boreux (dans ses *Études de nautique égyptienne, l'art de la navigation en Égypte jusqu'à la fin de l'Ancien Empire*, Le Caire, 1924) *(Mémoires... de l'Institut français d'archéologie orientale)*, et par Säve-Söderberg (*The Navy of the eighteenth Egyptian Dynasty*, Upsal, 1946).

Une flotte assyro-phénicienne plus récente que les navires phéniciens de la figure 405 (dans *D. B.*, IV, 1497) est représentée sur un bas-relief de Ninive (*D. B.*, fig. 411); on y voit deux types de navires; les navires de commerce ont les deux extrémités relevées; ils sont convoyés par des navires de guerre à éperon. Ce bas-relief est d'une grande importance, car il est le plus ancien document montrant des navires à deux rangs de rames; cependant, comme les documents grecs et romains qui, plus tard, représentèrent des trirèmes, il ne montre que les têtes des rameurs tenant le rang de rames supérieur. Il ne permet donc pas de résoudre le problème de la nage à plusieurs rangs; tout ce que l'on peut en déduire, c'est que les autres rameurs étaient dans la coque à un niveau inférieur. Le double trait figuré par l'artiste pour dessiner le bas de la coque permet de dire que ces bateaux étaient construits d'une façon particulièrement robuste sur un fond de pirogue et non sur une quille ou une sole (J. Poujade, *op. cit.*, 219).

Cette flotte fut armée par Sennachérib pour attaquer l'Élam par mer; elle descendit le Tigre et l'Euphrate (Maspero, *Hist. anc.*, III, 301). Sur ces fleuves les Assyriens utilisaient surtout des radeaux, des canots de roseaux liés, d'une forme moins élégante que celle des Égyptiens (*D. B.*, fig. 412), des couffes, encore en usage de nos jours, et des barques rectangulaires à fond plat, elles aussi toujours en usage (J. Poujade, *op. cit.*, 198-201).

Les navires phéniciens durent eux aussi évoluer au cours des âges, comme les bâtiments égyptiens, mais on peut admettre qu'il y eut deux familles principales de navires, les navires de commerce d'une part et les navires de guerre de l'autre. La figure 405 du *D. B.* montre des bâtiments de commerce phéniciens vus par des artistes égyptiens; ce type de navire se retrouve aujourd'hui sur la côte occidentale d'Afrique, parfaitement conservé en Gambie britannique où il est pointu aux deux extrémités; au sud de la Guinée française et en Sierra Leone, son arrière pointu est aujourd'hui scié par le charpentier au cours de la construction et affecté d'un tableau qui, à première vue, le fait ressembler à une yole anglaise; les extrémités des rodes phéniciennes (têtes d'étrave et d'étambot) ont aujourd'hui disparu. Le modèle encore en usage en Gambie britannique porte une encoche sur l'étrave, souvenir de la fixation des rodes, des stoles, des figures de proue. Le modèle construit en Sierra Leone et en Guinée française s'appelle le *Bolomi-so* ou cheval du Bolom. Le mot *bolom* désigne pour les Soso ou Soussous, peuplade de la région, le roi, le pays, l'estuaire, marquant ainsi le domaine qui fut vraisemblablement concédé sur la côte aux fidèles de Baal, le mot Baal désignant non seulement Dieu pour les Phéniciens, mais le maître, le seigneur du lieu. Le mot Baal pourrait être à l'origine du mot sousou *bolom*. Ces Soussous, Soso, hommes du cheval — il n'y a pas de chevaux en Guinée — seraient les descendants des marins et commerçants phéniciens venus trafiquer sur leurs navires de commerce pour chercher l'or de l'Afrique noire. Leur langue contient de nombreuses racines grecques, Carthage s'étant hellénisée à partir du Ve s. Hérodote dit que les Phéniciens de Cadix avaient un navire nommé le Cheval. Cette affirmation peut procéder d'une tradition orientale, puisqu'un bas-relief assyrien (*D. B.*, fig. 404) nous montre des bateaux portant une tête de cheval au sommet de la rode de proue. Hérodote affirmant que les Phéniciens venaient de la mer Érythrée (océan Indien-mer Rouge *lato sensu*), cette continuité de l'emploi du cheval comme figure de proue d'un certain type de navire de commerce peut être tenue pour certaine.

Les découvertes de Karatepe ont mis à jour une nouvelle représentation de navire phénicien (fig. 596)

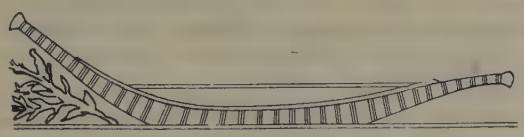
596. — Navire phénicien (fouilles de Karatepe).
D'après *Revue hittite et asianique*, fasc. 50, p. 25, fig. 26.

et l'on remarquera l'analogie avec les bateaux phéniciens reproduits par les artistes assyriens sur les reliefs de Ninive.

Nous sommes loin des barques « papyriformes » de l'ancienne Égypte et de leur profil remarquable, si typique (fig. 597; cf. Boreux, *op. cit.*, p. 222, fig. 65). Dans ces dernières, l'arrière est relevé, tandis que l'avant s'incline gracieusement vers l'eau; cette forme ne se rencontre pas en Mésopotamie où les deux extrémités sont peu relevées et à peu près symétriques (*D. B.*, fig. 412). Les Égyptiens ont donné cette forme à certaines barques de bois (*D. B.*, fig. 409) dont l'avant était courbé vers le sol pendant la construction et solidement maintenu par un cordage amarré à un étrier fiché en terre. Cette forme se retrouve aujourd'hui en Afrique occidentale (Sénégal, Guinée) et pose

un problème de colonisation de l'Afrique noire par mer à une haute époque.

On est loin également des « vases de jonc » d'Is., XVIII, 2 (כלי גמא). Le sens de ce mot correspond d'ailleurs à une réalité. En Mésopotamie on utilise toujours des couffes bordées de peaux de bêtes comme embarcations; il est possible que l'Égypte en ait connu l'usage, bien que les bas-reliefs antiques ne nous en aient pas conservé le souvenir; en Cochinchine et en Annam on utilise des bateaux de jonc et de bambou qui ne sont rien d'autre que des corbeilles vernies. Un seul témoignage biblique pourrait être retenu en faveur de cet usage sur le Nil : l'abandon de Moïse dans une corbeille. Cette embarcation devait être étanche pour ne pas couler et noyer l'enfant; il faut tresser très serré et enduire de vernis.

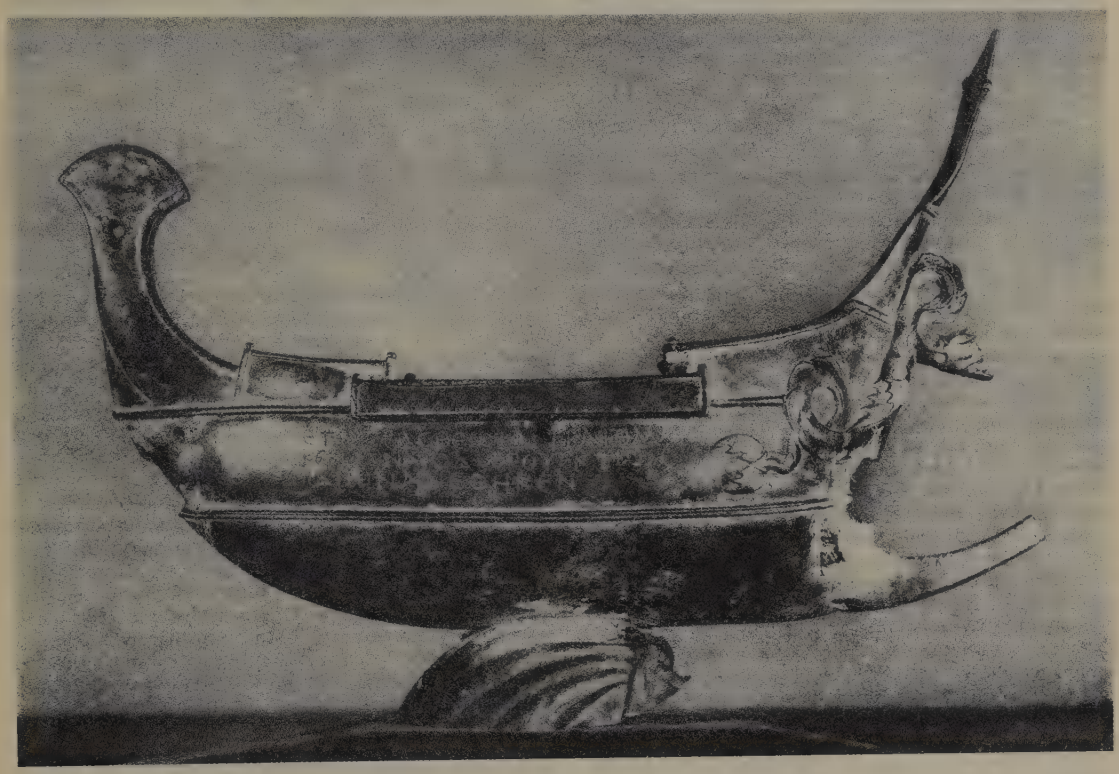


597. — Barque de papyrus à extrémités inégales et dissymétriques.
D'après Boreux, *Études de nautique égyptienne*, p. 222, fig. 65.

Quant au *Sî* (Is., XXXIII, 21...), il faut se garder de la traduire avec la Vulgate par trirème; rien ne permet de dire que les *Sîm* étaient mus par trois rangs de rames. Le problème de la trirème et des autres navires à rangs de rames multiples (il y en aurait eu jusqu'à quarante) n'a jamais été résolu et on ne sait encore comment fonctionnait ce système qui a disparu avec la décadence de la marine grecque, puis de l'Empire romain.

Le socle de la Victoire de Samothrace montre la superposition de deux tolets dans deux sabords de nage décalés; la fig. 407 du *D. B.* montre un bas-relief célèbre qui a longtemps passé pour un fragment de trière. Le commandant Carlini a mis sérieusement ce fait en doute en faisant remarquer que seules les rames supérieures étaient en relief, alors que l'usure du temps aurait dû les faire disparaître plus vite que les autres; les traits obliques inférieurs ne seraient donc pas la représentation de rames, mais des pièces de construction. Le problème reste entier. Il serait peut-être possible de le résoudre en partie en utilisant les données d'un système de nage à deux rangs encore employé de nos jours dans les îles de la Sonde et signalé par le docteur Nooteboom de l'université de Leyden.

A l'époque impériale les grands navires de commerce romains semblent n'avoir eu que deux mâts, les navires de guerre n'en ayant qu'un; le mât et la voile d'artimon n'auraient été que des voiles de secours ou de manœuvres particulières, par ex. pour accoster par l'arrière (Actes, XXVII, 40). Il n'y a pas de documents du Proche-Orient, contemporains de S. Paul, nous permettant de dire que l'on connaît exactement les types de bateaux sur lesquels l'Apôtre a voyagé, mais il semble que les navires de commerce aient peu changé pendant l'époque impériale et les images de la vaste mosaïque d'Althiburus en Tunisie, conservée au musée du Bardo, le beau modèle de bronze (fig. 598) trouvé près de Sidon, à Bmaria, en 1951, datant probablement du règne d'Hadrien et conservé au musée de Beyrouth (H. Seyrig, *Antiquités syriennes*, IV[e] sér., extrait de *Syria*, XXVIII, 1951, pl. IX, cf. fig. 4), per-



598. — Navire de bronze de Bmaria. D après *Syria*, XXVIII, 1951, pl. IX.

mettent d'imaginer à peu près ce que fut la construction navale en Méditerranée au début de l'ère chrétienne.

La forme de la tête d'étrave du navire de Bmaria est analogue à celle de certaines pirogues et de barques du sud du golfe du Siam, limite extrême du commerce maritime phénicien, grec et romain sur la route des Indes (Kattigara-OC-EO).

Citons cependant le dessin de navires retrouvé par M. Rahmani en 1956 dans l'hypogée de la rue Alfasi à Jérusalem (cf. *Rev. bibl.*, 1957, p. 256) : un navire de guerre poursuit un navire de pêche muni d'un filet. L'hypogée date de la première moitié du Ier s. av. J.-C. D'époque romaine également le navire en relief sur sarcophage de pierre trouvé à Sidon (G. Contenau, *Mission archéologique à Sidon*, dans *Syria*, I, 1920, pl. VI). Il date du IIe ou IIIe s. de l'ère chrétienne.

2° *Construction.* — Les bâtiments égyptiens étaient surtout faits pour naviguer sur le Nil. L'art égyptien nous montre pendant plusieurs siècles, sur ses bas-reliefs, de nombreux profils de bateaux; ce sont à profusion des bateaux du fleuve; exceptionnellement nous observons des bâtiments de mer comme ceux qui furent armés pour l'expédition du Punt (*D. B.*, fig. 410).

De nombreux bas-reliefs montrent des charpentiers au travail (*D. B.*, fig. 409). Les formes sont très variées, certains bateaux sont relevés aux deux extrémités; d'autres ont l'avant gracieusement incurvé. La plupart des bateaux ont le fond plat, mais dès la VIe dynastie on voit apparaître des fonds ronds, ce qui suppose de la part des charpentiers navals une belle maîtrise. Des modèles provenant de tombeaux de cette haute époque sont conservés au musée du Caire; leurs plans de forme ont été publiés par J. Poujade (chez Gauthier-Villars, coll. de documents d'archéologie et d'ethnographie navales, 1948).

Au cours des siècles les types des bâtiments égyptiens n'ont cessé de se modifier; l'étude d'ensemble de la nautique égyptienne sur trois millénaires reste à faire; la chose est possible grâce à la qualité des modèles retrouvés dans les fouilles, de quelques barques réelles trouvées au pied des pyramides et des silhouettes précises des bas-reliefs.

L'existence de barques réelles en bois enterrées dans le sol et de barques en briques construites dans le désert auprès des pyramides permet de penser que ces montagnes de pierre ne doivent pas être considérées uniquement comme de gigantesques tombeaux, mais comme le centre d'un ensemble religieux cosmique autour duquel naviguent les barques sacrées. Un symbolisme analogue se retrouve aux Indes où l'idole des temples est, au cours de certaines cérémonies, promenée sur un radeau tiré par les fidèles autour du lac sacré enfermé dans l'enceinte du temple, et déposée ensuite au centre du lac sous le toit d'un pagodon à quatre colonnes qui est en réalité une pyramide à degrés, sculptée et surélevée; le lac sert aux ablutions rituelles des fidèles. L'existence de ces traditions, de part et d'autre de la Mésopotamie et de la Phénicie, rapprochant la montagne et la navigation, tradition non encore étudiée sous ce jour, est à rapprocher de la manière dont Hiram meubla le temple de Salomon; non loin de l'arche d'alliance, il plaça la mer d'airain destinée aux ablutions des sacrificateurs (II Chron., IV, 6). Ces traditions seraient-elles apparentées à la tradition biblique qui fait atterrir l'arche de Noé sur le mont Ararat et non dans la plaine, lorsque les eaux se retirèrent?

Les bas-reliefs égyptiens permettent de compter le nombre d'hommes qui armaient les navires et nous fixent ainsi approximativement sur leurs dimensions; on ne semble avoir jamais dépassé la cinquantaine (cf. Maspero, *op. cit.*, II, 197-199; Boreux, *La nautique égyptienne*). La dimension maxima de ces barques n'a pas dû aller au delà de 20 à 25 m. Les constructeurs de S.-Louis du Sénégal construisent aujourd'hui des « tares » dont les formes sont typiquement égyptiennes (arrière relevé, avant à double courbure, mât très en avant, rames-gouvernails multiples); elles ne dépassent pas 18 mètres.

Lorsque les Égyptiens avaient besoin de bâtiments de mer, ils devaient les faire construire par des charpentiers étrangers et les artistes de la vallée du Nil, ne les ayant pas vus, ne les représentaient pas sur les bas-reliefs, sauf dans des cas exceptionnels d'expéditions importantes. Les fig. 405 et 410 du *D. B.* montrent des vaisseaux de mer, les premiers étant phéniciens, les seconds étant armés par les Égyptiens sous le règne de la reine Hatshepsout (1505-1483).

La fig. 406 montre une barque gréée avec un mât double. Ce type de mât à deux pieds se rencontre de la IVe à la VIe dynastie. Il existait récemment encore en Birmanie et des survivances se retrouvent aux Indes et dans le Pacifique; il y en a aussi sur le lac Titicaca au Pérou. Il trahit une influence venue, à cette époque, de l'océan Indien.

Bibliographie. — A.-G. Barrois, *Manuel d'archéol. biblique*, II, Paris, 1953, p. 234-243. — K. Galling, art. *Schiff*, dans *Biblisches Reallexikon*, Tubingue, 1937, col. 453-456. — G. Contenau, *Mission archéologique à Sidon* (1914), dans *Syria*, I, 1920, p. 35-43.

J. Poujade.

NAVILLE (Édouard-Henri). — Égyptologue suisse, né à Genève le 14 juin 1844, mort à Malagny le 17 oct. 1926.

Son activité se partagea entre l'enseignement à l'université de Genève, les missions archéologiques en Égypte et la publication de nombreux livres et articles. Élève de Richard Lepsius, il suivit avec sympathie les travaux des égyptologues français contemporains et fut élu membre associé de l'Institut de France. Surtout il collabora activement trente ans durant avec la société anglaise Egyptian Exploration Fund.

Ni théologien, ni hébraïsant, E. Naville suivit cependant de près le mouvement biblique alors stimulé par la critique wellhausénienne. Conservateur par son éducation protestante et par tempérament, il conçut sa vocation d'égyptologue comme un service auxiliaire des études bibliques. D'où l'intérêt qu'il montra toujours pour les textes religieux de l'ancienne Égypte, le nombre important d'études consacrées à ses recherches d'archéologie égyptienne en relation avec les récits bibliques de l'époque mosaïque, et ses études proprement bibliques.

É. Naville ne se cantonna cependant pas dans une sorte d'apologétique scripturaire. Son contact, en Europe, avec les textes religieux égyptiens, les textes des *Livres des morts* plus spécialement, lui fit sentir la nécessité d'aller travailler sur les sites où était née, s'était développée et exprimée la religion pharaonique. Il devint un déchiffreur et un fouilleur de valeur. Ses comptes rendus de fouilles, publiés dans les *Memoirs of Egyptian Exploration Fund*, demeurent autrement valables que ses études bibliques.

La vie de Naville est scandée par ses travaux. Son premier séjour en Égypte est de 1868. En 1870, il publie à Genève son premier ouvrage, *Textes relatifs au mythe d'Horus*, d'après les textes du temple d'Horus à Edfou. En 1874, encore, une publication de textes religieux, à Londres : *La litanie du Soleil, inscriptions recueillies dans les tombeaux des rois à Thèbes* (2 vol.). Chargé cette même année par le IIe congrès des orientalistes tenu à Londres d'assurer, avec Lepsius, Chabas et Birch, la publication critique des textes

du *Livre des morts*, demeuré bientôt seul de l'équipe, il publie en 1884, sous les auspices de l'Académie de Berlin, l'ouvrage jusqu'ici irremplacé *Das aegyptische Todtenbuch der 18. bis 20. Dynastie*, en 2 vol. in-fol. et une introduction.

De 1883 à 1914, il fouilla à peu près chaque année pour l'Egyptian Exploration Fund et publia ses mémoires de fouilles. Le Delta oriental, théâtre de l'histoire d'Israël au moment de l'exode, l'attirait invinciblement. En 1885-1886, il explora le Wâdi Toumilat, Pithom, essayant de retrouver la route des Hébreux. Ses fouilles furent consignées dans des mémoires comme *The Store-City of Pithom and the Route of the Exodus* (Londres, 1885) et, de la même année, *Goshen and the Shrine of Saft el-Henneh*. Vers la fin de sa vie il redira son ultime conviction sur la question dans un article du *Journal of Egyptian Archaeology* (x, Londres, 1924, p. 18-40) : *The Geography of the Exodus (Goshen, Pithom and Sukkoth, The Red Sea)*. En 1890 il publia un autre mémoire relatif à Tell el-Yahudyeh, *The Mound of the Jews and the City of Onias*. En 1885 et 1891 il présentait le résultat de ses fouilles à Boubaste. Bien que sans relation directe avec l'archéologie biblique, nous ne pouvons passer sous silence ses fouilles à Deir el Bahari et la publication du temple d'Hatchepsout : *The Tempel of Deir el-Bahari* (*Mem. of Egyptian Exploration Fund*, Londres, 1894; puis 6 vol., 1895-1908). Comme l'écrivait H. R. Hall, un de ses collaborateurs, sans doute Naville attachait-il grand prix à ses recherches sur l'Exode; les égyptologues lui sont bien plus reconnaissants de ses travaux à Deir-el-Bahari.

Ses études plus spécialement bibliques sont trop nombreuses pour être énumérées ici. Elles ont bien perdu de leur actualité. Citons, en 1903, un article sur *Le nom égyptien de Joseph;* en 1909, *La ville de Gezer d'après les inscriptions égyptiennes;* en 1910, *La découverte de la Loi sous Josias. Une interprétation égyptienne d'un texte biblique*, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*. En 1912 paraissaient deux études d'archéologie biblique : *The City of Zoar* et *The Sittim wood*, dans le Bulletin de la Soc. of Bibl. Archaeology. En 1913, un curieux ouvrage, *Archaeology of the Old Testament. Was the O. T. written on Hebrew?*, Londres; traduit en français en 1914 par Segond; et repris dans *Schweich Lectures*, déc. 1915 : *The Text of the Old Testament*. Naville y présentait l'hypothèse d'une rédaction primitive du Pentateuque en cunéiforme.

A partir de 1914 jusqu'en 1922, il sembla s'attacher surtout au problème du Pentateuque. *Les deux noms de Dieu dans la Genèse; La composition et les sources de la Genèse; The unity of Genesis; Réponse à M. le Professeur Gressmann* parurent en 1915. Puis *La Genèse, son auteur et son but; L'Égypte dans la Genèse et l'Exode; La haute critique dans le Pentateuque* virent le jour en 1921. En 1924, il travailla sur le Deutéronome, après une étude, *The Law of Moses*, parue à Londres en 1922.

Cette énumération suffit à faire entrevoir l'homme à travers l'œuvre. Un autre plan de l'activité de É. Naville, peu mis en lumière, mérite cependant de l'être. C'est sa diligence à seconder Jules Nicole, son collègue papyrologue genevois, dans la chasse aux papyrus grecs. En 1877 la découverte de papyrus au Fayoum avait attiré l'attention. L'université de Genève, alertée par J. Nicole, voulut prendre place parmi les tout premiers centres d'études papyrologiques. De 1885 à 1920, profitant de ses séjours en Égypte et de sa connaissance des hommes et des sites, Naville consacra une part de son activité à l'acquisition de papyrus grecs pour Genève et son université. En 1893 la chasse fut particulièrement aisée et peu onéreuse. Par la suite ce fut plus difficile. Naville alertait le Tout-Genève et les mécènes, mais l'intérêt ne se manifesta pas très vif. Dans une lettre du 3 févr. 1894, Nicole annonce à Naville qu'il va s'atteler à étudier, parmi les papyri acquis, des « textes théologiques » dont des psaumes, une apocalypse apocryphe et un commentaire évangélique citant un texte différent des textes canoniques. Il pensait par là intéresser les milieux religieux, puisque les hellénistes étaient maintenant alertés par la publication de plusieurs textes classiques. En fait les fascicules de publication des *Papyrus de Genève*, dirigés par Nicole, présentèrent surtout du Ménandre, et les textes religieux n'ont pas encore vu le jour, à notre connaissance du moins.

Bibliographie. — Nous ne citons ici que les principales notices : celle du *Journal of Egyptian Archaeology*, xiii, 1927, p. 1-16, signé de H. R. H. Hall; — celle de J.-B. Chabot, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1926, p. 246-249; — celle de A. M. Blackman, dans le *Journal of Royal Asiatic Society*, Londres, 1927, p. 407-409. — Pour l'activité papyrologique de E. Naville, cf. *La collection de Papyrus grecs de la Bibliothèque publique et universitaire de Genève et ses fondateurs, Jules Nicole et É. Naville*, par Victor Martin, Genève, 1940. — Pour la bibliographie des ouvrages de Naville, voir le *Catalogue de la bibliothèque É. Naville*, Genève, 1927, p. 103-108; — *Ancient Egypt*, New York, 1925, p. 454 sq. et le *Supplément*, paru en 1942, p. 314.

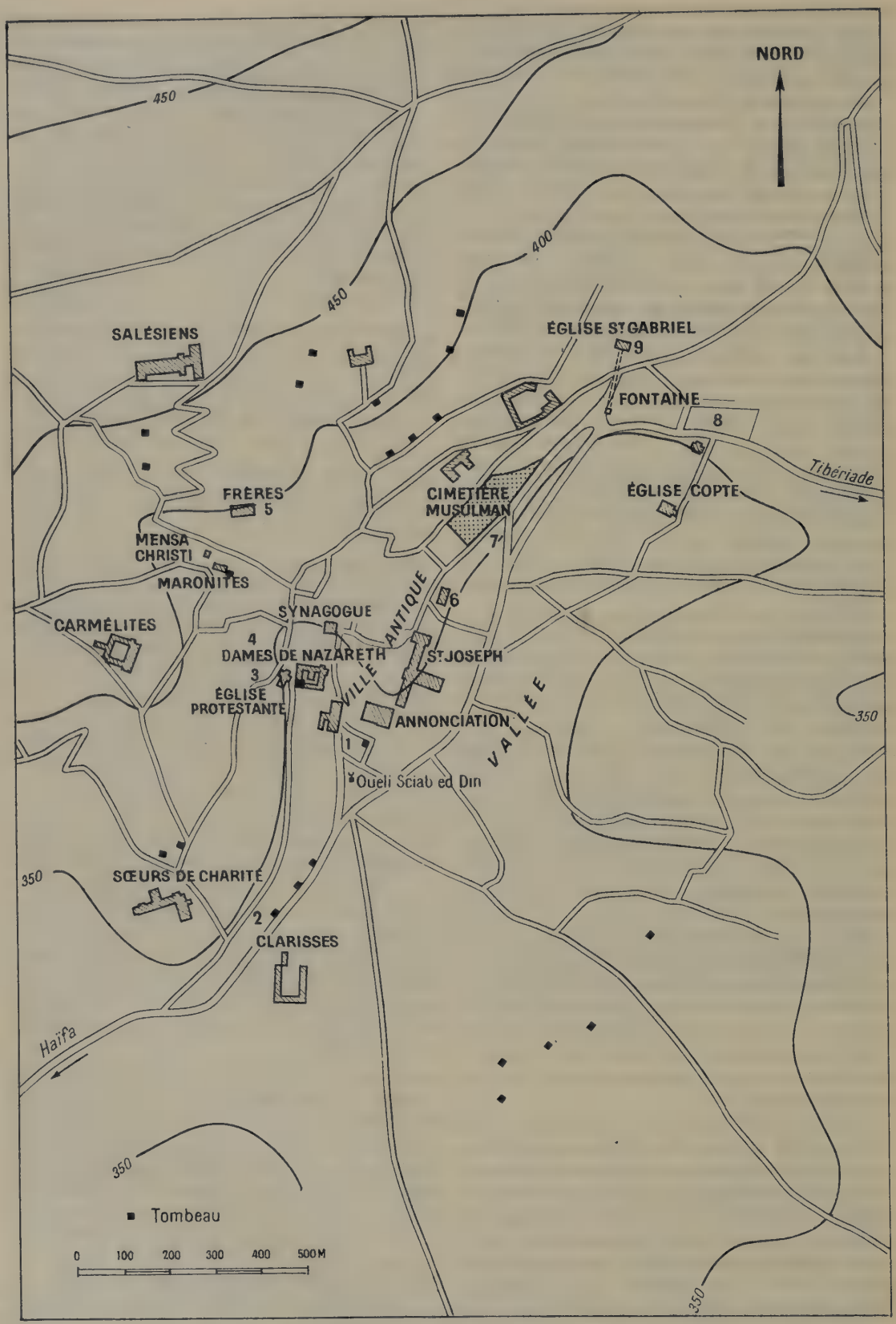
A. Barucq.

NAZARETH. — Depuis la rédaction du premier article sur Nazareth dans le *D. B.* (iv, 1521-1542), des éléments nouveaux sont intervenus, qui nous permettent de nous faire une idée beaucoup plus précise sur la position du village antique et sur le sanctuaire de l'Annonciation. Les mises au point qu'on a tentées par la suite sont restées brèves et concernent plutôt les environs (*D. B. S.*, iii, 418-419).

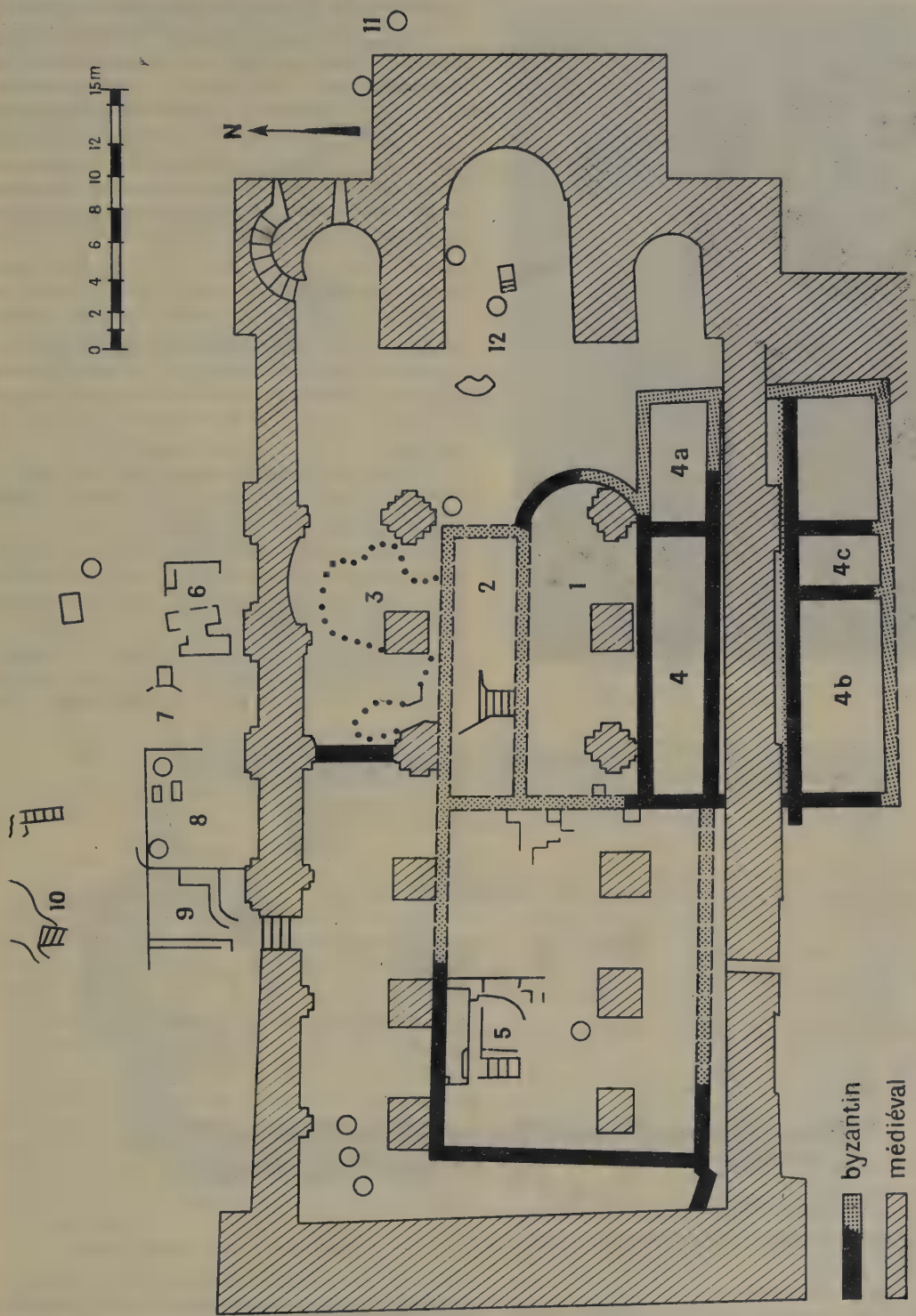
Diligent chercheur des antiquités de Nazareth, le P. Prosper Viaud, O.F.M., explora l'aire des églises S.-Joseph et de l'Annonciation. Il rendit compte de ses investigations dans un volume paru en 1910, *Nazareth et ses deux églises* (Paris, A. Picard). La reconstruction du couvent franciscain en 1930 fut l'occasion d'autres recherches, mais on n'en a publié jusqu'ici que des rapports très succincts. De nouvelles fouilles eurent lieu en 1955 dans toute la zone du sanctuaire de l'Annonciation. Facilités par la démolition de l'église du xviii[e] s., les travaux exécutés par les soins de la custodie de Terre sainte furent dirigés par le P. Bagatti, du *Studium biblicum franciscanum* de Jérusalem. Ces dernières fouilles ont permis de mieux comprendre les précédentes et d'en tirer des conclusions sûres, encore qu'incomplètes, sur l'histoire de Nazareth. Notre fig. 599 donne un plan schématique du village, permettant de situer les divers emplacements ici étudiés.

I. Le village antique. — Sur la pente de la colline, entre l'église S.-Joseph et celle de l'Annonciation, on a trouvé des restes abondants et caractéristiques, qui permettent de localiser là l'antique village, déjà existant à la II[e] période du Fer. C'est d'autant plus important que des sondages occasionnels, opérés dans les environs et bien étudiés ces temps derniers, nous font constater que des restes semblables n'existent pas ailleurs, excluant donc ainsi une autre localisation. On a pu identifier des silos servant à emmagasiner les réserves, des citernes pour l'eau ou le vin, des pressoirs pour le raisin et les olives, des meules de moulin, des grottes et des débris de maçonnerie.

1° *Ce qui reste.* — Dégageant l'aire de l'église S.-Joseph, le Père Viaud (*op. cit.*, 132-145) découvrait une dizaine de silos, piriformes, creusés dans le rocher

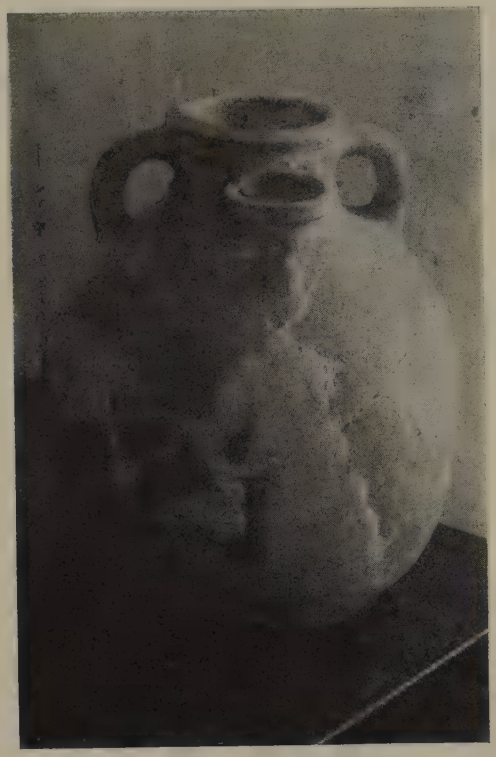


599. — Nazareth. Plan schématique.



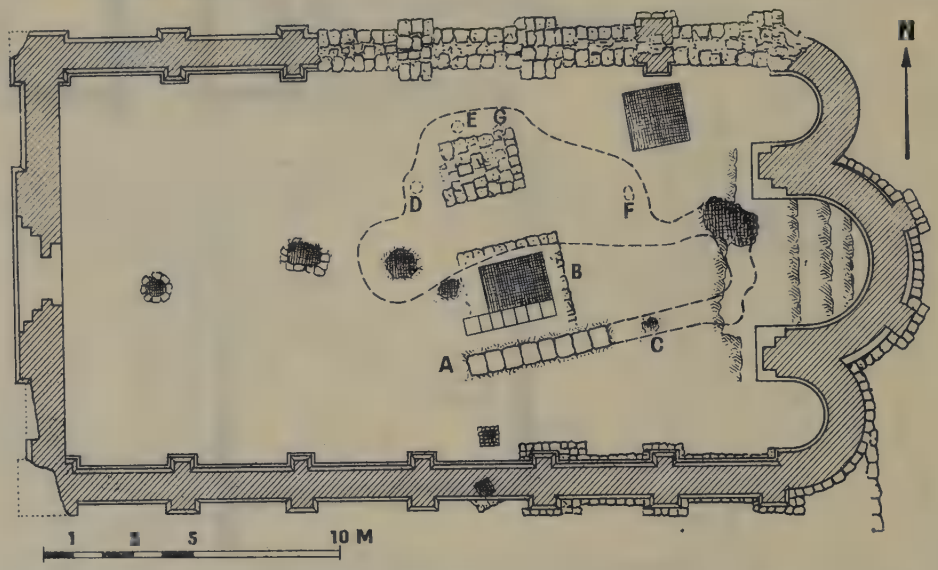
600. — Nazareth. Plan du site de l'Annonciation, après les fouilles de 1955.

et parfois superposés les uns aux autres de manière à former plusieurs étages. Ainsi dans l'intérieur de la



601. — Grande jarre de l'époque du Fer.

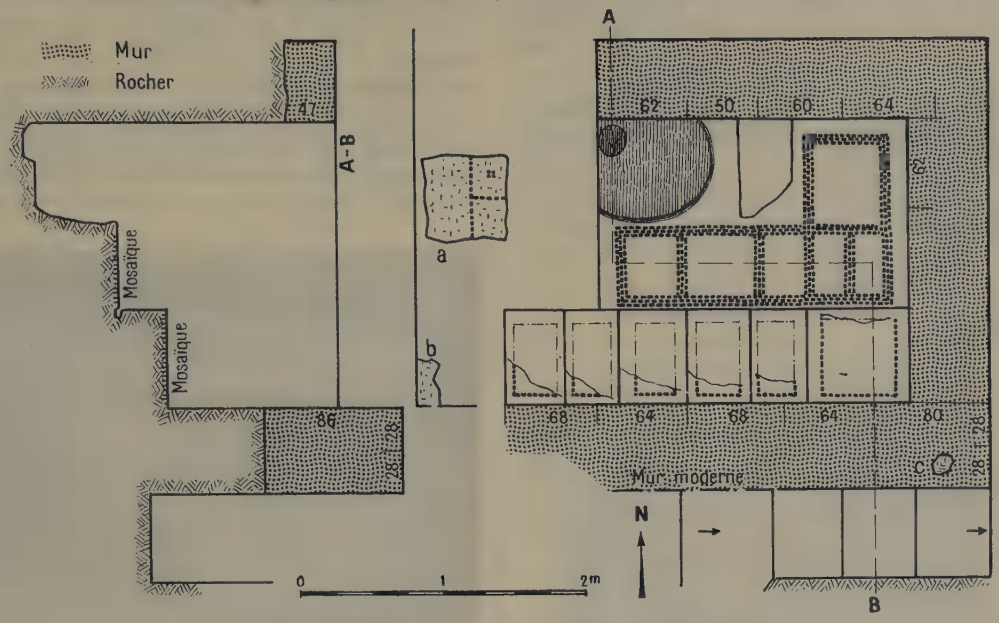
« jusqu'à trois étages, ...qui ne contenaient ni ossement, ni poterie. De l'avis du Fr. Jean, l'architecte, c'étaient des magasins de graines *(silos)* mis à l'abri, sinon dans une forteresse, du moins dans un lieu facile à défendre, dans l'intérêt des habitants des alentours » (R. P. Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, Gabalda, 1928, p. 15). Plus au sud, on a remis au jour beaucoup d'autres silos, tant au nord de la basilique des Croisés qu'à l'est et dans l'enceinte même de l'église. Plusieurs sont signalés sur la fig. 600. Quelques-uns avaient déjà été notés dans l'ouvrage du P. Viaud, d'autres furent découverts seulement en 1955. C'est le contenu de ces derniers qu'il nous est plus facile aujourd'hui d'étudier avec soin, et l'on peut présumer que les précédents en avaient un semblable. Il s'agit d'un remplissage, effectué au plus tard à l'époque des croisades — à l'occasion de l'érection du palais épiscopal ou de la basilique — mais qui en certains cas est encore plus ancien. Dans un des silos (fig. 600, n. 11), on retrouva de la céramique de l'époque du Fer, en particulier une grande jarre avec un petit entonnoir caractéristique (fig. 601), des restes de deux grandes jarres, d'une écuelle au bord caractérisé par le lissage, et une sorte de puisette; tous ces vases étaient brisés et jetés çà et là. Dans les autres il y avait, mélangés à la terre, des débris de céramique et de verre, des périodes hellénistique (assez peu), romaine et byzantine. La forme de ces magasins à grains est celle fréquemment usitée dans l'Antiquité (Daremberg-Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, au mot *Granarium*, II, 1651, fig. 3647). Il n'en manque pas d'exemples en Palestine : on en trouve en particulier à Jaffa de Galilée, près de Nazareth (ils sont à trois étages, *Survey of Western Palestine*, I, 334), à Maresa (Bliss et Macalister, *Excavations in Palestine*, Londres, 1902, p. 251-252), et près de Bersabée (*Israel Exploration Journal*, 1955, p. 23). Ils ont tous à peu près la forme de poire ou cône tronqué, d'une



602. — Nazareth. Plan de l'église S.-Joseph. D'après P. Viaud, *Nazareth et ses deux églises*, p. 134.

grotte signalée en pointillé sur la fig. 602, il y en a quatre dont le principal, F, comporte quatre étages. Un autre est endommagé par l'escalier qui descend à la grotte (C). En creusant les fondations du couvent on en trouva un très grand nombre — jusqu'à 600, avec ceux des autres grottes — à un ou plusieurs étages, profondeur qui dépasse rarement 2 m; beaucoup sont à plusieurs étages et se trouvent souvent réunis par des galeries, d'environ 70 cm de hauteur, formant un vrai réseau souterrain dont on ne peut se rendre compte en surface. Leur destination est assez claire : conserver facilement les récoltes et les protéger en

cas de guerre ou d'incendie. La présence de ces nombreux silos ne peut cependant pas nous obliger à accepter l'idée que les parents de Jésus fussent des agriculteurs (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, c. xx), ni à partager l'impression qu'en ressentit l'Anonyme de Plaisance en 570 : *Provincia similis paradiso, in tritico et in frugis similis Ægypto, modica quidem, sed præcellit Ægyptum in vino et oleo et poma. Melium extra natura altum nimis, super statum hominis talea grossa* (Geyer, *Itinera*, 161; Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, 2e éd., Jérusalem, 1955, n. 5). Mais si, comme il semble évident, ce caractère agricole s'était maintenu jusqu'au temps du Seigneur, il pouvait avoir influé sur le jugement peu bienveillant qu'on portait alors sur les habitants du village (Joa., I, 46).

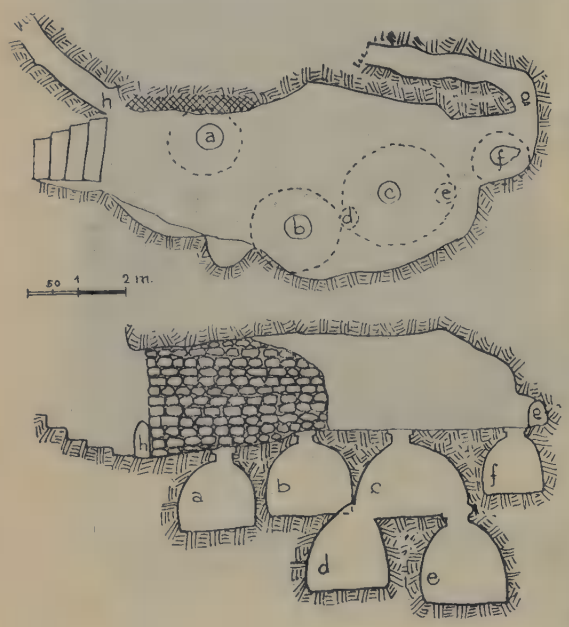


603. — Nazareth. Pressoir dans l'église de S.-Joseph.
D'après D. Baldi-B. Bagatti, *Il santuario della Nutrizione a Nazaret*, p. 263.

Près du mur nord de la basilique des Croisés, et immédiatement au nord de la « grotte de l'Annonciation », il y a un pressoir (fig. 600, n. 6) creusé dans le roc, qui comporte une caverne artificielle arrangée pour la conservation du vin. Des galeries relient une chambre (pour conserver les grandes jarres, probablement pour l'huile) et un silo. On peut ainsi constater que la famille qui y vivait était bien pourvue de toutes les choses nécessaires à la vie. D'autres installations, plus ou moins complètement conservées, se trouvent dans les environs de la basilique, au nord et à l'est, et à l'intérieur même de l'édifice. Un pressoir dont l'escalier et le fond sont recouverts de mosaïques se voit dans l'église S.-Joseph (fig. 602, B; et en détail fig. 603). Le revêtement de mosaïques avait pour but d'éviter la perte de liquide, celui-ci pouvant facilement être absorbé par la roche très poreuse. Tous ces types de pressoirs étaient fréquents en Palestine à l'époque romaine et byzantine (Saller, *Discoveries at St. John's, 'Ein Karim, 1941-1942*, Jérusalem, 1946, p. 96-100). Comme dans toutes les cités anciennes, diverses meules de moulin, en basalte, à forme de cloche ou aplaties, ont été réemployées comme matériel de construction. Un petit four familial (diamètre, 1 m. 30) situé près d'un silo est encore assez bien conservé (fig. 600, n. 8; cf. Viaud, *op. cit.*, 60). Ce four se trouve au milieu d'un ensemble de cavités creusées dans le rocher et partiellement arrangées de maçonnerie. Elles furent en grande partie découvertes par le P. Prosper Viaud, qui y retrouva les fameux chapiteaux historiés de l'époque médiévale; il les avait appelées « l'ancienne habitation » (*op. cit.*, 57-62). Pourtant, comme d'autres grottes creusées plus tard, elles semblent plutôt avoir servi d'arrière-maison, car on ne peut croire qu'on y ait dormi parmi le grain et si près du four. A titre d'exemple, la fig. 604 (n. 10 de la fig. 600) montre l'une de ces grottes, de forme oblongue, qui a quatre silos aménagés dans son sous-sol. Elle était complètement obstruée et le déblai n'a donné que terre et tessons romano-byzantins, et une petite lampe avec croix encore en place dans une galerie, ce qui fait voir qu'au moment de l'abandon elle était habitée par des chrétiens. Ainsi que les autres grottes voisines, celle-ci a ses escaliers d'accès au sud, comme du reste il fallait s'y attendre en raison de la pente de la colline. A l'intérieur on n'a trouvé aucune trace de fumée, ni de cendre, ni d'emplacement pour un feu; de plus, en divers points elle est assez profonde, de sorte que nous pouvons affirmer qu'elle ne fut pas habitée au sens propre du terme, mais qu'elle servait simplement de magasin.

2° *La nécropole.* — Le plan donné fig. 599 situe ce qu'on a retrouvé d'ancien à Nazareth : on y remarque l'ensemble de l'Annonciation, au centre, et aux environs, marquées en noir, une série de tombes au nord, à l'ouest et un peu aussi au sud. Ce sont les restes actuellement connus de la nécropole ancienne : ils comprennent des tombeaux en forme de four ou *kokhim* — ce sont les plus nombreux — d'autres à *arcosolium* et dont quelques-uns avec ouvertures au sommet, comme certains situés au sud. Kopp, qui a rassemblé de la façon la plus complète les renseignements concernant ce sujet, a dénombré en tout vingt-trois sépultures (*Journal of the Palestine Oriental Society* [= *J.P.O.S.*], 1938, p. 191-207); mais deux seulement d'entre elles ont fourni des objets qui permettent d'avoir une idée précise du temps où elles furent en usage. La première, située au sud-ouest

(fig. 599, n. 2) fut étudiée par Richmond (*The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine = Q. D. A. P.*, I, 1932, p. 53-55); elle contenait des lampes rondes, des pendants en verre pour colliers dont l'un porte un lion gravé en relief, de petits vases de verre avec filaments, tous objets que l'on date ordinairement du Ier au IVe s. ap. J.-C. L'autre (fig. 599, n. 1), étudiée par Mansour (*Palestine Exploration Fund's Quarterly Statement = Q. St.*, 1923, p. 90), est située à une soixantaine de mètres de la grotte de l'Annonciation; elle contenait aussi des lampes en terre cuite identiques, de petits vases et d'autres objets du Ier au IIIe s. On voit par là que ces sépultures furent employées sans interruption. Jusqu'ici dans aucune tombe on n'a trouvé d'ossuaire; mais on connaît deux grands sarcophages, décorés de cou-



604. — Grotte-magasin à grains (n. 10 de la fig. 600).

ronnes grossières, l'un déjà utilisé près de la fontaine comme abreuvoir (Tobler, *Nazareth*, cf. planche hors-texte), et l'autre (fig. 605) dans le cimetière croisé à l'est de la basilique (Bagatti, *Ritrovamenti*, 44). Les autres tombes ont presque toutes été réutilisées; l'une des mieux conservées (fig. 606) se trouve dans la propriété des Dames de Nazareth (cf. *D. B.*, *Nazareth*, IV, 1538); elle offre un beau type de chambre à *kokhim*, avec une pierre ronde à l'entrée. A l'est de celle-ci, deux autres *kokhim* furent détruits au Moyen Age, pour l'aménagement de magasins par abaissement du niveau et ouverture au sommet, de façon à obtenir approximativement la forme en entonnoir. « Dans la tombe, le culte a été établi, mais monumentalement on n'en rencontre aucune trace, et au contraire les signes caractéristiques d'un culte y manquent absolument : enduit avec graffiti, invocations, etc. qui se rencontrent d'ordinaire dans les lieux sacrés » (Baldi-Bagatti, *Le sanctuaire*, 45-46). Pour ce qui concerne les inscriptions sépulcrales, il faut se rappeler l'édit contesté, dit de Nazareth (cf. col. 333), dont on ne peut même pas préciser où il fut trouvé, et une en araméen : « So'em, fils de Manahem, que son âme soit en paix » (Dalman, *Paläst. Jahrbuch*, IX, 1913, p. 45). Celle-ci est gravée sur un morceau de colonne taillée dans le sens de la longueur. On ne peut préciser si l'écriture est antérieure ou non à la fragmentation de la colonne, mais, quoi qu'il en soit, elle est considérée comme tardive bien que non postérieure à l'année 629-630 où Héraclius expulsa de Nazareth les Juifs qui s'y trouvaient (*P. G.*, CXI, 1083, 1090; Baldi, *Enchiridion*, 4). Une autre inscription, en grec, sur une colonne également sciée en long, avait été déjà remarquée par le P. Viaud (*Nazareth*, 124), mais nous n'en connaissons qu'une partie.

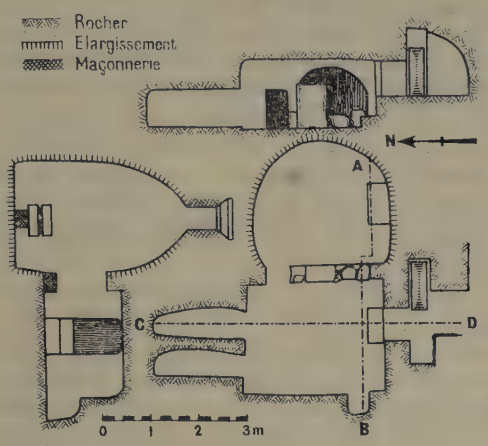
3° *Limites du village ancien.* — En observant la règle commune qui fait exclure les tombeaux des lieux d'habitation, on en vient, par la découverte des chambres sépulcrales, à délimiter en quelque façon l'emplacement du village ancien. Des fouilles occasionnelles nous confirment dans cette conclusion. C'est ainsi qu'au nord, à 150 m de la fontaine sur la route qui va à Tibériade (fig. 599, n. 8), un terrain municipal de 50 m sur 100 m a été creusé jusqu'à la roche pour être aménagé ensuite en jardin; et il n'y avait rien, ni tessons, ni débris de verre, ni restes de maçonnerie, etc., qui montrât qu'il eût été occupé à une époque quelconque. Plus près de l'église S.-Gabriel (*ibid.*, n. 9), tout près du mur de clôture, on a ouvert

605. — Sarcophage trouvé dans le cimetière croisé de Nazareth.

des tranchées pour y poser les fondations de boutiques; on y trouva au niveau supérieur des squelettes, en dessous des tessons en petit nombre et quelques traces de mosaïque qu'explique bien la proximité de la fontaine; mais le tout est insuffisant pour nous permettre d'affirmer qu'il s'agit des restes du village. A l'ouest du couvent des Dames de Nazareth (n. 3-4), on a construit des égouts sous les routes; les travaux furent importants et s'étendirent sur une bonne longueur, mais ne ramenèrent au jour aucun objet intéressant, ni tesson ni autre. Au sud, même constatation à l'occasion de la construction d'un grand immeuble. C'est pourquoi, comme il est certain qu'à l'intérieur de la zone délimitée par les tombes il y avait anciennement des habitations dont nous avons des restes, il est également certain que de tels restes ne se trouvent pas au delà, de sorte que nous sommes forcés d'admettre que l'espace occupé par le village ancien se situait sur la petite colline qui, se rattachant au nord-ouest au Gebel Sa'in, se prolonge vers la vallée entre les deux ravins ou wadi qui l'encadrent.

Le remblayage effectué jusqu'à 15 m après la construction de la *Casa Nova* ou hospice des pèlerins des Pères franciscains, à l'ouest de la basilique croisée, en vue d'obtenir un passage commode, a provoqué

un changement profond dans la physionomie du village; de fait il est maintenant impossible de bien se rendre compte comment il était délimité à l'ouest par un wadi qui débouche du côté de la *mensa Christi*. Celui-ci pourtant apparaît sur les gravures anciennes comme l'aquarelle de Robers (*The Holy Land*, Londres,



606. — Sépulcre à *kokhim* chez les Dames de Nazareth. D'après Baldi-Bagatti, *op. cit.*, p. 257.

1842); les sondages effectués en 1955 jusqu'à une distance de 92 m 35 du centre de la « grotte de l'Annonciation » le révèlent également. Les fouilles ont montré que le sol rocheux descend en gradins, parfois de 5 à 6 m, de sorte qu'il semble qu'on puisse parler d'un *supercilium montis* ici, aussi bien qu'on le fait encore aujourd'hui en dehors du site du village ancien, au sud-ouest de l'église des Maronites. Cette constatation permet certainement de comprendre plus clairement les textes évangéliques (cf. *Rev. bibl.*, 1955, p. 81).

II. Le site de l'Annonciation. — Par rapport à l'ensemble du village le site traditionnel de l'Annonciation reste à l'extrême limite méridionale, juste où s'amorce l'escarpement de la descente. De nombreux édifices y furent construits, puis détruits, dont nous avons pu quelque peu apprécier la structure primitive.

1° *Les édifices.* — En 1955, pour faire place à un nouveau sanctuaire plus digne du mystère, on détruisit l'église qui avait été bâtie en 1730; il fut ainsi possible de voir dans son entier et complètement déblayé l'espace des constructions médiévales. Les études du P. Viaud (*op. cit.*, 38-108) et de C. Enlart (*Les monuments des croisés*, II, Paris, 1928, p. 298-310) pourront ainsi recevoir des précisions pour le plan (fig. 600) et surtout pour les matériaux retrouvés, spécialement ceux ayant trait à la décoration. De nouveaux fragments de la grande inscription retrouvée autrefois nous indiquent le caractère de l'édifice : *Ancilla Domini... concepit de Spiritu Sancto...* Dans la nef nord, les croisés laissèrent au-dessus du pavement une masse rocheuse sous laquelle est creusée la grotte, et ils pratiquèrent entre les pilastres deux escaliers pour descendre dans le souterrain. Ce dernier était devenu dans leur idée le lieu de l'Annonciation, la demeure de la Vierge, la demeure de S. Joseph et son tombeau, c.-à-d. la réunion de tous les souvenirs sacrés de Nazareth (cf. les textes médiévaux de Daniel [1006-1007], de Théodoric [1172], de Phocas [1177], dans l'*Enchiridion* du P. Baldi, 7-14). Tout le reste fut sacrifié. Les fouilles de 1955 ont permis de reconstituer l'église antérieure et d'en constater les divers états successifs. Elle était orientée, comme celle des Croisés, normalement vers l'est et comprenait trois nefs avec des annexes au sud (couvent) et à l'ouest (atrium). Comme on le voit d'après la fig. 600, le tracé n'en a pas été retrouvé partout, de sorte qu'il reste encore quelques points incertains. Néanmoins un regard sur le plan fait voir quelle ressemblance elle avait avec « l'élégante » basilique de Gethsémani (cf. *D. B. S.*, III, 647-648, fig. 380), jusque dans les mesures; de fait, à Nazareth, de l'extérieur de l'abside à l'atrium il y a 39 m 40, tandis qu'à Gethsémani cette longueur est de 40 m 40. Si sur le plan elle apparaît comme une basilique ordinaire, dans l'altimétrie elle s'en écarte sensiblement parce qu'il n'existe pas, peut-on dire, un pavement qui soit au même niveau qu'un autre. La nef centrale (1) garde un fragment de mosaïque déjà connu (Viaud, *op. cit.*, 89) à trois couleurs, avec la croix gammée dans une couronne (fig. 607) et diverses petites croix disséminées dans le champ. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le dessin n'est pas orienté vers l'est, c.-à-d. vers l'abside, mais vers le nord, approximativement vers la grotte. Dans la nef sud (4) sont restés sur toute la longueur des débris de deux pavements successifs : celui du dessous a comme motif décoratif des écailles de poisson, et celui du dessus des entrelacs géométriques; tous deux sont plus élevés que celui de la nef centrale. Les mosaïques de la sacristie (4 a) et du couvent (4 b-c) sont à motif géométrique; leur niveau correspond à celui de la nef sud. Au nord, on descend par un escalier, construit comme l'église en pierres de taille, dans un souterrain (2) pavé également de mosaïque, et appelé par la suite « chapelle de l'Ange », où Konon, diacre de Jérusalem, plaça une inscription pour rappeler sa donation. Là s'ouvre un

607. — Nazareth. Mosaïque de l'église byzantine.

petit espace irrégulier pavé aussi de mosaïque, puis la « grotte de l'Annonciation » (3) avec une petite abside creusée dans la roche à l'est. Quelles relations y avait-il entre ces souterrains et l'église, nous ne pouvons pas encore le savoir, parce que les fouilles, en vue de conserver le culte dans la grotte, n'ont pas abattu toutes les constructions modernes.

Il est certain pourtant que au moins les mosaïques superposées sont d'une époque différente; et il faut en

dire autant des restes de maçonnerie qui sont demeurés enterrés, par ex. sous la sacristie (4 a). Il n'est pas des plus facile d'en établir la date. Prenant en considération le fait que beaucoup de mosaïques ont les mêmes dessins géométriques et que certaines ont des croix à profusion (nef centrale et souterrains), tandis que d'autres n'en ont aucune (nef sud, sacristie et couvent), on pourrait les dater à peu près des environs de l'année 427, où un décret de Byzance interdit d'utiliser la croix pour les pavements. De cette façon on expliquerait ici la présence ou l'absence des croix, comme on le fait en d'autres endroits de Galilée, par ex. à Evron où les inscriptions indiquent clairement que la règle était observée. D'autres parties de mosaïques, par ex. dans la nef centrale, pourraient être antérieures, et, vu la position, être considérées comme un reste de l'édifice construit par le comte Josèphe. Pourtant, actuellement, un jugement définitif serait encore prématuré.

2° *L'état primitif.* — Précisément parce qu'on n'a pu procéder à des recherches complètes et à cause des modifications introduites dans les constructions au cours des siècles, il n'est pas très simple de préciser l'aspect des lieux tel qu'il pouvait se présenter aux temps de Notre-Seigneur. Il reste pourtant certains faits positifs : *a)* la présence, au nord, du pressoir et de la grotte sous-jacente (cf. *D. B.*, IV, 1534, fig. 421, 10), qui semble avoir été reliée à la grotte de l'Annonciation par une galerie, transformée par la suite en escalier, autant du moins qu'on en puisse juger (*ibid.*, 9); — *b)* la présence d'un silo à l'angle sud-est de la « chapelle de l'Ange », lui aussi relié de même par une galerie; — *c)* une petite grotte dans la paroi sud du même espace. Ces emplacements nous sont parvenus tous assez bien conservés et nous permettent de nous faire une idée de la disposition primitive. Beaucoup plus transformée, au moins par l'abside liturgique, nous apparaît la « grotte de l'Annonciation », ainsi que l'espace situé à l'ouest. Il faut remarquer aussi que le souterrain a son entrée au sud par des escaliers, revêtus de pierres par la suite; il en est de même de la grotte-magasin dont nous avons déjà parlé (fig. 600, n. 10) et d'une autre toute proche (*ibid.*, 5) qui fut comblée lors de la construction de l'atrium. Tous ces rapprochements que nous venons de faire nous amènent à penser que ces souterrains de l'Annonciation avaient pour but, comme les autres, d'amplifier l'espace utilisable et qu'ils furent employés comme magasins ou cachettes. Il me semble que telle fut l'opinion des chrétiens de l'époque byzantine, qui certainement n'auraient pas localisé le fait de l'Annonciation dans une grotte utilitaire, puisqu'ils l'indiquèrent à Arculfe : *Altera vero ecclesia in eo fabricata habetur loco, ubi illa fuerat domus constructa, in qua Gabriel archangelus ad beatam Mariam ingressus ibidem eadem hora solam est locutus inventam* (Geyer, *Itinera*, 274; Baldi, *Enchiridion*, n. 6). L'église avait pris la place de la maison et par conséquent renfermait le souvenir sacré.

3° *La tradition.* — G. Le Hardy, ou plutôt le Père Joseph Goudard, S. J. (cf. *Bibliographie de l'université S.-Joseph*, Beyrouth, 1951, p. 129), dans l'*Histoire de Nazareth* (Paris, 1905, p. XIV), fait commencer la tradition au comte Josèphe, donnant une valeur absolue au texte d'Épiphane (*D. B.*, IV, 1534). Il conclut donc ainsi : « Pour répondre aux insatiables curiosités de l'imagination, les traditions légendaires peuvent rattacher tels ou tels souvenirs plus particulièrement à tel endroit, mais il faut bien reconnaître et dire nettement qu'aucune de ces traditions ne remonte aux temps évangéliques. Un fossé abrupt les en sépare, puisque pendant de très longues années, pendant plus de deux siècles, Nazareth a été au pouvoir des ennemis acharnés du Christ qui auraient voulu abolir sa mémoire, et que nul chrétien n'y a pu vivre, pour recueillir, garder et transmettre à personne les détails des souvenirs locaux » (*op. cit.*, p. XIV). D'autres études pourtant ont montré que ce vide ne fut jamais ni assez étendu, ni assez complet qu'on n'ait pu maintenir une tradition. Dans son *Hist. de l'Église* (I, VIII, 7), Eusèbe, après avoir raconté comment Hérode fit détruire les livres de généalogies, cite un passage de Jules l'Africain où il est dit : « Quelques personnes soigneuses gardèrent pour elles leurs propres généalogies, soit en se souvenant des noms, soit en en prenant des copies, et se glorifièrent d'avoir sauvé la mémoire de leur noblesse. Parmi elles, se trouvaient ceux dont on a parlé, qu'on appelle *desposymes*, à cause de leurs accointances avec la famille du Sauveur : originaires des villages juifs de Nazareth et de Kokaba, ils s'étaient répandus dans le reste du pays et ils avaient compilé la sus-dite généalogie d'après le *Livre des Jours*, autant qu'ils l'avaient pu » (trad. G. Bardy, Paris, 1952, p. 28). Il semble donc qu'au temps de Jules l'Africain il y avait à Nazareth des parents de Jésus. Pour confirmer cette assertion, on peut citer l'un d'eux, S. Conon; ce paysan arrêté au cours de la persécution de Dèce (249) affirme être originaire de Nazareth et parent du Seigneur (Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, V, S.-Pétersbourg, 1898, p. 386). La présence à Nazareth des parents de Jésus, descendants semble-t-il des « sœurs de Jésus » (Baldi, *Nazaret ed i suoi Santuari*, 227), et, comme on le voit, fiers de leur descendance, nous fournit une bonne raison de croire qu'ils avaient conservé la tradition comme un précieux souvenir de famille, en même temps que les propriétés familiales d'ordre matériel. Que la phrase d'Épiphane se doive entendre dans un sens plus large nous était aussi suggéré par le fait qu'il eût été fort étrange que le comte Josèphe fût venu construire des églises là où ne vivait aucun chrétien.

III. Autres traditions. — Plusieurs études établies pour résoudre de délicates questions de tradition sont à signaler, bien qu'elles n'aient abouti à aucune conclusion vraiment importante.

1° *Le lieu de la Nutrition.* — Le texte d'Arculfe (*D. B.*, IV, 1535) contient les éléments suivants; *a)* l'église était construite au centre de la ville; — *b)* elle reposait sur deux pilastres réunis par une arche; — *c)* entre ces deux pilastres et sous la voûte, il y avait une fontaine publique; — *d)* de l'église on pouvait tirer de l'eau au moyen de seaux. Agencer en un même lieu ces éléments divers fut le supplice des chercheurs qui, vu la difficulté, ont accordé la préférence tantôt à l'un, tantôt à l'autre. Ils ont envisagé la possibilité que la pensée d'Arculfe ait été altérée. Kopp (dans *J.P.O.S.*, 1939, p. 254-277) donne plus d'importance à la fontaine et place l'église de la Nutrition à S.-Gabriel. Pourtant, on n'y a pas fait de fouilles et il n'y a aucune trace d'église ancienne; de plus, si l'on admet que l'église se trouvait « au milieu de la cité », cette localisation est contredite par l'archéologie. Le P. Baldi (*Nazaret*, 243-248), s'appuyant sur les indications topographiques, la situe dans l'espace de l'actuelle église de S.-Joseph, où se trouvent des restes qui peuvent bien cadrer avec le temps de Notre-Seigneur, mais on n'y a trouvé ni fontaine, ni ruines d'une église byzantine. Ce même Père (*Il santuario*, 243-250) rejette l'opinion selon laquelle l'église de la Nutrition se trouverait dans la propriété des Dames de Nazareth, parce qu'il n'y avait là aucune tradition avant l'arrivée de ces religieuses (1860) et parce que les textes allégués dans le livret anonyme *Hist. des découvertes faites chez les Dames*

de Nazareth (Beyrouth, 1936) sont mutilés et altérés. Du point de vue archéologique, on peut remarquer qu'il n'y a été retrouvé ni fontaine, ni église, ni même des restes byzantins qui puissent porter à croire que le village s'étendait jusque-là à cette époque. La grotte, aujourd'hui employée à usage du culte (en voir le plan dans *Israël*, Paris, 1953, p. 187, coll. *Les Guides Nagel*), ne comporte aucune trace ancienne de caractère sacré, et de plus son orientation au nord, qui serait tout à fait inhabituelle pour une église, montre qu'elle n'est qu'une simple citerne, aménagée sur l'emplacement d'anciens tombeaux. Les murs les plus anciens qu'on y ait trouvés datent de l'époque des croisés.

2° *La synagogue.* — Aucun élément nouveau, de caractère littéraire ou provenant de fouilles, n'est venu modifier la situation par rapport à la synagogue. Tant l'édifice actuel proche des Grecs catholiques, retenu habituellement comme étant « la synagogue », que l'autre, situé dans le cimetière musulman et que certains (Kopp, dans *J.P.O.S.*, 1940, p. 29-42) considèrent comme le site de l'ancienne synagogue, peuvent à peine remonter à l'époque des croisades. D'ailleurs, si nous avons là, sous terre, des restes anciens, le pic pourra le démontrer. Il est à souhaiter que l'on procède à des fouilles pour éclaircir ces points douteux, car, s'ils concernent des questions secondaires de la vie de notre Sauveur, ils sont cependant d'une grande importance dans le domaine historique et religieux.

Bibliographie. — P. Viaud, O.F.M., *Nazareth et ses deux églises de l'Annonciation et de S.-Joseph d'après les fouilles récentes*, Paris, 1910; cf. *Rev. bibl.*, 1910, p. 601-602. — As'ad Mansour, *Ta'rich en-Nasara* (en arabe), Le Caire, 1924. — D. Baldi, O.F.M., *Enchiridion locorum sanctorum*, Jérusalem, 1935; 2e éd., 1955, n. 1-42, textes annotés. — D. Baldi et B. Bagatti, *Il Santuario della Nutrizione*, dans *Studi Francescani* (Florence), 1937, p. 325-364; et *Le sanctuaire de la Nutrition à Nazareth*, trad. du Père B. Samson, Jérusalem, 1943. — C. Kopp, *Beiträge zur Gesch. Nazareths*, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, xviii, 1938, p. 187-228; xix, 1939, p. 82-119, 253-285; xx, 1940, p. 29-42; xxi, 1948, p. 148-164. — B. Bagatti, O. F. M., *Ritrovamenti nella Nazaret evangelica*, dans *Studii biblici franciscani liber annuus V*, 1955, p. 5-44; cf. *Rev. bibl.*, 1956, p. 80-82; *Biblica*, p. 128-130. — G. Pierri, O.F.M., *Gli ultimi scavi al Santuario dell'Incarnazione a Nazaret*, dans *La Terra Santa*, 1955, p. 264-269, 301-306, 331-335, 365-371; 1956, p. 10-15.

B. Bagatti, o.f.m.

NAZARETH (INSCRIPTION DITE DE). — Tel est, à défaut d'une appellation à la fois plus pertinente et plus orthodoxe, le nom couramment donné, d'après le lieu même de son acquisition, à l'une des pièces les plus singulières de l'épigraphie palestinienne aux premiers temps de l'ère chrétienne.

C'est de Nazareth, en effet, que Guillaume Froehner (1835-1925), ancien conservateur adjoint au musée du Louvre et possesseur déjà d'une remarquable collection d'antiques, reçut, au cours de l'année 1878, une dalle de marbre qui, haute de 0 m. 60 et large de 0 m. 375, portait, en grec, le texte d'une ordonnance romaine sur la violation de sépulture. D'où provenait, au juste, la pierre, apparemment fort ancienne : de la bourgade galiléenne, au passé de laquelle l'épigraphie rendrait ainsi un témoignage d'une rare originalité, ou, au contraire, de quelque autre site important de la Palestine de jadis? Esprit curieux du détail et connaisseur averti, en particulier, des objets qu'il acquérait, Froehner — tout invite au moins à le penser — dut ne point omettre de s'informer à ce sujet. Encore, et dans l'hypothèse que ses démarches, vraisemblables, aient effectivement abouti, ne s'est-il guère soucié de noter les renseignements qui auront pu lui être fournis. Collectionneur aussi jaloux que passionné, personnage naturellement porté à s'assurer la jouissance exclusive des antiquités qu'il assemblait, il n'évitait pas seulement de signaler ses trésors à l'attention du monde savant : par tempérament sinon par dessein, il négligeait — discrétion non moins regrettable, certes — de fixer par écrit les conclusions auxquelles l'avait mené l'étude de ses raretés diverses (cf. S. Reinach, *Guillaume Froehner*, dans *Rev. archéol.*, Ve sér., xx, 1925, p. 140-154). Aussi bien nulle donnée sur l'origine exacte de l'inscription, dans ses papiers personnels à présent conservés à Weimar. Nulle précision non plus dans l'inventaire autographe de sa collection, si ce n'est que, rapprochée de certaines notations similaires, la notice : « Dalle de marbre *envoyée* de Nazareth » paraît bien indiquer, par son laconisme même, que, au témoignage de Froehner, le document pouvait à tout le moins ne pas provenir de la localité ou de la région d'où naguère il fut expédié à Paris. D'avoir rang parmi les principaux marchés d'antiquités palestiniennes, Nazareth, site majeur de l'histoire évangélique (cf. Marc., i, 9, et par.) et, du fait, centre de pèlerinage traditionnel des diverses Églises chrétiennes, offrait, en effet, des titres autrement décisifs que bien des cités plus prestigieuses, il est vrai, par leur passé biblique et profane, mais peu ou prou fréquentées en un temps où ni l'archéologie ni, à plus forte raison, le tourisme n'avaient encore pris en Terre sainte l'essor qu'ils auront dès le début de ce siècle. Qu'à l'exemple de nombreuses découvertes analogues, l'inscription, dès lors, ait d'abord été trouvée, à la faveur sans doute de circonstances fortuites, dans quelque lieu connu de rares indigènes, dont la trace d'ailleurs a dû être très vite perdue, et que, par eux, elle ait ensuite été dirigée sur le marché galiléen pour y être écoulée dans le commerce, c'est là du moins une conjecture à priori déjà plausible, qui dès 1878 n'aura guère échappé au premier acquéreur et critique du document. Des voix tardives, du reste, allaient fournir plus d'un demi-siècle après un sérieux appui à l'hypothèse. Lorsqu'au lendemain de la publication du texte, en juin 1930, M. Jérôme Carcopino, dont la part fut de premier plan dans le débat sur l'inscription, se rendit en Galilée aux fins d'une enquête sur l'origine du document, il dut en venir à la conclusion que ni à Nazareth, ni aux alentours du bourg nul n'avait gardé le moindre souvenir d'une pierre à épigraphe de pareille importance (*Encore le rescrit impérial sur les violations de sépulture*, dans *Rev. hist.*, clxvi, 1931, p. 87). L'ordonnance romaine ne pouvait provenir décidément que d'ailleurs.

Et cependant, malgré cette incertitude en un sens fondamentale, elle apparut d'emblée d'un intérêt crucial. Son importance épigraphique et littéraire mise à part, n'était-elle pas également instructive, en effet, pour l'historien de l'ancien droit romain et, dans un domaine moins profane ainsi que plus spécial, pour l'historien même des origines chrétiennes? Non seulement — et quoiqu'il en fût au reste de sa date précise — elle éclairait d'une lumière directe et nouvelle la condition juridique des Palestiniens au début de l'ère chrétienne, mais, par son objet comme par sa rigueur et son caractère exceptionnels, elle pouvait n'avoir pas été sans rapport avec le *crimen sepulcri violati* que, d'après Matth., xxviii, 11-15 (cf. xxvii, 62-66), les autorités judaïques avaient jadis fait imputer aux disciples de Jésus, en réponse à la prédication apostolique du Christ ressuscité. Ne fournirait-elle pas, dès lors, la preuve archéologique en quelque sorte de l'événement pascal? Et d'abord, n'aurait-elle pas été motivée, au vrai, par la naissante polémique juive et chrétienne touchant la résurrection de Jésus? D'aucuns, théologiens et commentateurs, plus ou moins portés aux hypothèses constructives

et faciles, l'ont dès l'abord pensé. Leur point de vue, qui doit à son thème particulier et sans doute à son inspiration apologétique aussi d'avoir été nommé l' « explication chrétienne » du document, n'a guère tardé toutefois à provoquer des réactions assez variées. Au jugement des critiques, il est apparemment trop unilatéral pour répondre à tous les aspects du problème; d'ores et déjà il appartiendrait de ce chef à l'histoire de l'exégèse contemporaine. De l'avis contraire de certains milieux qui ne se laissent guère impressionner par semblable condamnation sans appel, il garderait le bénéfice à tout le moins du doute, tant qu'une solution définitive n'aura pu être donnée à l'ensemble du débat, toujours actuel, sur l'inscription.

Notre propos n'est ni d'arbitrer ce conflit, plutôt apparent du reste que réel, ni, à plus forte raison, d'alourdir la discussion d'ensemble par une conjecture nouvelle. En dépit du témoignage de « l'inépuisable » Flavius Josèphe (W. Seston, *Encore l'inscription de Nazareth*, dans *Rev. des études anciennes*, XXXIX, 1937, p. 176), nous sommes par trop mal informés des multiples crises plus ou moins locales qui ont dû marquer la vie palestinienne à l'époque où fut promulguée l'ordonnance romaine, pour qu'il soit possible au plus avisé même des connaisseurs de dire à présent le dernier mot en la matière. Tout au plus est-il permis de clarifier dans une certaine mesure la discussion en faisant le point des résultats pour l'instant obtenus. Noter les certitudes acquises et apprécier les vraisemblances proposées, vérifier, par ailleurs, au regard des données à la fois néo-testamentaires et profanes, les titres, et d'abord la possibilité même d'une interprétation chrétienne du document : tel est par conséquent, et à ces fins, l'objet de notre exposé.

I. L'INSCRIPTION. — 1° *Le texte.* — C'est à Franz Cumont, alerté en l'occurrence par M. Rostovtzeff, qu'appartient l'honneur d'avoir été le premier éditeur et commentateur de l'inscription, conservée depuis la mort de Guillaume Froehner au Cabinet des médailles à la Bibliothèque nationale de Paris (cf. *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*, dans *Rev. hist.*, CLXIII, 1930, p. 241-266).

Le document d'ailleurs n'offre aucune difficulté de lecture. Transmis dans un état de conservation remarquable, il est d'une écriture irrégulière mais nette, qui, à en juger par les inscriptions grecques anciennes trouvées au Proche-Orient (voir par ex. le serment des Paphlagoniens, dans F. Cumont, *Inscriptions du Pont*, Bruxelles, 1910, n° 66; la stèle de Cyrène, dans G. Oliverio, *Notiziario archeologico*, IV, Rome, 1927; et l'inscription de Théodote datant de 10 à 15 de notre ère et découverte naguère dans la « Synagogue des Affranchis » à Jérusalem), marque à n'en pas douter l'un des meilleurs exemples à présent connus de la graphie monumentale utilisée, dans l'ensemble, aux environs des années 50 avant à 50 après Jésus-Christ. En voici, aux fins de documentation, la transcription en minuscules :

Διάταγμα Καίσαρος.
'Αρέσκει μοι τάφους τύμβους
τε, οἵτινες εἰς θρησκείαν προγόνων
ἐποίησαν ἢ τέκνων ἢ οἰκείων,
τούτους μένειν ἀμετακινήτους
τὸν αἰῶνα. 'Εὰν δέ τις ἐπιδίξῃ τινὰ ἢ καταλελυκότα ἢ ἄλλῳ τινὶ
τρόπῳ τοὺς κεκηδευμένους
ἐξερριφότα ἢ εἰς ἑτέρους
τόπους δώλῳ πονηρῷ μετατεθεικότα ἐπ' ἀδικίᾳ τῇ τῶν
κεκηδευμένων ἢ κατόχους ἢ λίθους μετατεθεικότα, κατὰ τοῦ
τοιούτου κριτήριον ἐγὼ κελεύω
γενέσθαι καθάπερ περὶ θεῶν
ἐς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησκίας · πολὺ γὰρ μᾶλλον δεήσει
τοὺς κεκηδευμένους τειμᾶν.
Καθόλου μηδενὶ ἐξέστω μετακεινῆσαι · εἰ δὲ μή, τοῦτον ἐγὼ κεφαλῆς κατάκριτον ὀνόματι
τυμβωρυχίας θέλω γενέσθαι.

Le graphisme et le style corroborent, en gros, les indications chronologiques fondamentales fournies par l'écriture. La gémination des spirantes (ligne 9 : ἐξερριφφότα) et l'itacisme, en particulier la confusion de ι et ει (ἀμετακεινήτους, ἐπιδίξῃ, θρησκίας, τειμᾶν, μετακεινῆσαι), de ο et ω (δώλῳ; cf. J. Carcopino, *Le rescrit impérial sur les violations de sépulture*, dans *Rev. hist.*, CLXVI, 1931, p. 434), ainsi que la réduction de ει à ε (l. 16 : ἐς) : ces principaux traits répondent de tous points à l'état de la κοινὴ διάλεκτος au début de l'ère chrétienne.

2° *L'exégèse.* — Le contenu de l'inscription précise-t-il ces conclusions par trop générales? Il permettrait certes de les renforcer, et d'une manière sans doute décisive, si, de son côté, il pouvait être éclairé par des parallèles moins rares et plus adéquats. Faute d'éléments de comparaison suffisants, le texte, en effet, apparaît d'une originalité à peu près entière. Son particularisme littéraire par ex. s'affirme dès le titre de l'ordonnance. Sa singularité historique, par ailleurs, affecte à la fois les délits, la peine et les motifs visés. Que dans l'ensemble dès lors il soit d'une interprétation difficile pour ne pas dire hasardeuse, la diversité même des exégèses déjà proposées le souligne amplement. En dépit de résultats qui doivent être tenus désormais pour acquis, les incertitudes sont à coup sûr trop nombreuses et trop opaques encore pour qu'il soit possible de présenter dès maintenant des conclusions de tous points valables sur la nature et le sens précis de l'inscription.

1. La *præscriptio* (ligne 1) dès l'abord en est une preuve. Une triple particularité, au fait, la caractérise. Elle souligne l'*auctoritas imperialis* du texte et, cependant, elle ne mentionne point le nom du Καῖσαρ qui en fut l'auteur. Elle applique le qualificatif de διάταγμα, c.-à-d. d'*edictum* (Plutarque, *Marcellus*, 24), au document dont, nous le verrons, la portée ne fut que locale. Enfin — et ce n'est pas, certes, le moindre aspect de cette originalité initiale — elle ne répond en aucune façon aux formules qui, d'après l'épigraphie gréco-romaine en particulier, introduisaient, dès les premiers temps de l'ère chrétienne, les actes portant promulgation d'ordonnances impériales : non seulement elle ne reproduit aucun des éléments essentiels de l'*inscriptio* alors habituelle 'Αυτοκράτωρ Σεβαστὸς Καῖσαρ N. N. λέγει (B. Faass, *Studien zur Ueberlieferungsgeschichte der römischen Kaiserurkunde von der Zeit des Augustus bis Hadrian*, dans *Archiv für Urkundenforschung*, I, 1908, p. 185 sq., 194 sq., 231 sq.; U. Wilcken, *Zu den Kaiserreskripten*, dans *Hermes*, LV, 1920, p. 1 sq.; C. B. Welles, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven, 1934, p. LXIV sq., 6 sq.), mais, trait plus singulier encore, elle ne porte ni la date, ni le lieu où fut publié le texte, que néanmoins elle définit en quelque sorte de Διάταγμα Καίσαρος.

Aussi bien, comment rendre compte de ces incohérences plus ou moins apparentes, qui posent d'emblée le problème de l'origine et de la nature de l'ordonnance et qui, par là même, commandent pour une large part le débat? Une remarque préliminaire s'impose. Sans doute un ample changement s'est-il opéré, au début de l'ère impériale, dans la langue juridique d'usage dans les provinces orientales de culture hellénistique où, sous l'influence de la conquête puis de l'unification romaines, l'ancienne terminologie des

administrations lagide et séleucide est tombée en désuétude et a fini par faire place à un vocabulaire nouveau, formé dans les chancelleries du vainqueur. Mais, et bien qu'elle ait été hautement favorisée par la curie impériale, semblable évolution ne s'est toutefois effectuée que d'une manière, en fait, progressive et, du reste, assez inégale. L'expression διάταγμα, par quoi furent remplacés les vieux termes hellénistiques δόγμα et πρόσταγμα ainsi que leurs divers parallèles, en est précisément un exemple. D'une acception d'abord générale, elle n'a pris le sens restreint et à vrai dire technique d' « édit » qu'à l'époque plutôt tardive où le vocabulaire administratif romain a été fixé et où les termes en particulier d'*edictum* et de *rescriptum*, de *decretum* et de *mandatum* ont désigné des actes juridiques au caractère rigoureusement défini; au temps des premiers Césars et notamment d'Auguste, elle s'est, au contraire, trouvée indifféremment appliquée à toute « ordonnance » proconsulaire et impériale, universelle et locale — le contenu seul précisant en principe la provenance et la portée, les circonstances et la nature exactes de chaque document. Or le Διάταγμα ne vérifie-t-il pas justement pareille signification? Composé et publié à une date qui, d'après les données épigraphiques, ne peut en aucune hypothèse être sensiblement postérieure à l'an 50, valable par ailleurs pour une région particulière et motivée en conséquence par des événements locaux, il reproduit, selon toute vraisemblance, une ordonnance rendue — comme l'indique le génitif *auctoris*, Καίσαρος — par la chancellerie impériale en réponse sans doute à un rapport du gouverneur provincial. Autrement dit : il se présente comme la copie d'un rescrit romain. Le titre de Καῖσαρ, au reste, paraît du moins appuyer cette interprétation et en un sens la préciser. Quoique indéterminé, il ne semble guère n'avoir la valeur que d'un terme de fonction, malgré le témoignage d'ailleurs assez isolé (F. E. Brown, *Violation of Sepulture in Palestine*, dans *The American Journal of Philology*, LII, 1931, p. 18) et sans doute judaïque, sinon populaire aussi, du Nouveau Testament où il apparaît à l'occasion appliqué dans cette acception à Tibère (Marc., XII, 14-17; Joa., XIX, 12-17), à Claude (Act., XVII, 7) et à Néron (XXV, 8, 10, 11, 12, 21; XXVI, 32; XXVII, 24; XXVIII, 19; Phil., IV, 22). Par son contexte à la fois oriental et officiel d'abord, par son allure absolue dès lors également, il rappelle plutôt, et de près, les monnaies émises par les procurateurs de Judée (G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Palestine*, Londres, 1914, p. 248), les actes des municipes et des proconsuls d'Orient (W. Dittenberger, *Orientis græci inscriptiones selectæ*, II, Leipzig, 1905, n. 457-459, 462, etc.), les multiples épigraphes d'Égypte et d'Asie (*Corpus inscriptionum græcarum*, III, Berlin, 1853, n. 4715, 4099, 4922 sq.; Dittenberger, *op. cit.*, n. 655 sq., 658 sq.; U. Wilcken, *Griechische Ostraka aus Ægypten und Nubien*, II, Leipzig, 1899, p. 442), enfin et *last but not least* les œuvres de Nicolas de Damas (*Vie de César*, dans Ch. Muller, *Fragmenta historicorum Græcorum*, III, Paris, 1849, p. 427 sq.) et de Flavius Josèphe (B. Niese, *Flavii Josephi opera*, vol. VII, *Index*, Berlin, 1955, p. 49), où il désigne couramment, et sans la moindre détermination, Auguste ou Octave, par allusion sans doute aux rapports privilégiés de ce dernier avec le premier des Césars. N'a-t-il pas dès lors, dans le Διάταγμα aussi, le sens et la valeur du nom même d'Auguste? Et, l'hypothèse d'un règlement de police impérial écartée (cf. Act., XVII, 7), l'inscription ne reproduit-elle pas en fin de compte un rescrit rendu précisément par le prince qui, en Palestine comme en Orient, portait officiellement la dénomination de Καῖσαρ?

Mais serait-elle vraiment la promulgation même du rescrit? Il semble à tout le moins que non. La *præscriptio* Αὐτοκράτωρ (Σεβαστὸς) Καῖσαρ N. N. λέγει était par trop fixée, voire par trop réglementaire, dès les premiers temps de l'Empire, pour qu'au début de l'ère chrétienne elle pût être ignorée et à plus forte raison omise, fût-ce dans quelque bourgade de la campagne palestinienne : l'unique exception connue, à savoir l'édit de Corinthe (W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum græcarum*, II, Leipzig, 1901, n. 814), n'est, en effet, qu'apparente et partielle, puisque l'*inscriptio* Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ λέγει, sur quoi elle s'ouvre, contient du moins les principaux éléments de la formule coutumière — en particulier le verbe λέγει, souvenir de l'ancienne promulgation orale — et que par ailleurs elle pouvait, sans déroger, ne pas mentionner le nom de Néron, l'empereur se trouvant sur les lieux lors de sa proclamation aux Hellènes en l'an 67. Aussi bien le Διάταγμα Καίσαρος n'est-il pas à vrai dire la copie ou la reproduction, occasionnelle sans doute, d'un rescrit, faite, à des fins variables, par un service officiel ou, au contraire, par quelque particulier? Il appartient à l'exégèse de l'ordonnance même de vérifier, en la précisant, cette conclusion de principe.

2. *Première partie.* — Les lignes 2 à 18 forment un morceau cohérent et homogène sinon à tous les points de vue complet, portant, selon un ordre logique et du reste évident, sur la loi d'abord de l'inviolabilité perpétuelle et entière des sépultures (l. 2-6), sur les modalités ensuite, et surtout, du « crime » de violation ainsi que de sa poursuite judiciaire (l. 6-15), enfin, et par manière d'épilogue, sur les motifs suprêmes de sa culpabilité légale (l. 15-18). N'était le silence pour le moins apparent sur la peine ou la sanction même du délit, elles marqueraient à n'en pas douter l'un des vestiges les plus représentatifs de la législation impériale ancienne en matière de *crimen sepulcri violati*. En voici, avec quelques notes critiques, les diverses dispositions d'ordre spirituel et juridique.

a) Le thème fondamental ou l'inviolabilité des sépultures à perpétuité (l. 2-6). — La première phrase énonce l'objet général du Διάταγμα, le principe dont découlent et que précisent les autres données du rescrit.

Ligne 2. — L'expression ἀρέσκει μοι, qui a pour parallèles hellénistiques les formules δοκοῦσι μοι et δέδοκται μοι, est le premier des multiples latinismes par où se signale le document : elle est, de fait, la traduction littérale de la locution *placet mihi* qui, depuis Auguste (J. Stroux et L. Wenger, *Die Augustusinschrift von Kyrene*, dans *Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, XXXIV, fasc. 2, Munich, 1928, p. 27), caractérise la langue des textes proprement impériaux (F. E. Brown, *op. cit.*, 27; S. Loesch, *Diatagma Kaisaros*, Fribourg-en-Br., 1936, p. 13). — Quelle que soit la valeur exacte de τύνβος, synonyme de τάφος ou plutôt du latin *tumulus* (F. Cumont, *op. cit.*, 248), l'emploi juxtaposé des termes τάφους τύνβους (τε) paraît bien étendre la prérogative de l'inviolabilité à toute tombe, sans distinction de formes ni de catégories.

Ligne 3. — Le solécisme οἵτινες est, à vrai dire, une erreur de traduction : complément direct d'objet du verbe ἐτοίησαν, il tient la place de οὕστινας, parce qu'il rend le neutre *quæ*, accusatif pris par contresens pour un nominatif (F.-M. Abel, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture et le tombeau trouvé vide*, dans *Rev. bibl.*, XXXIX, 1930, p. 568). — Le thème de la θρησκεία, c.-à-d. de la *religio* (Cicéron, *Ad Atticum*, XII, 36; Phèdre, I, 27, 3) due ou rendue aux morts, est sans conteste la dominante du texte; affirmé dès la ligne 3 et répété par inclusion en quelque sorte aux

lignes 16 et 17, il souligne entre autres l'unité idéologique et littéraire du rescrit.

Ligne 4. — Qui sont au juste les οἰκεῖοι, mentionnés après les enfants ou τέκνα? Le vocabulaire juridique et funéraire du monde gréco-romain à l'époque autorise, semble-t-il, trois hypothèses, d'une inégale valeur il est vrai. En droit hellénistique, d'abord, les οἰκεῖοι sont, par définition, les membres de l'οἰκία, les esclaves en principe non exclus (S. Loesch, *op. cit.*, 5-6, 35). D'après certaines inscriptions tombales d'Asie en particulier (W. Seston, *Le rescrit d'Auguste dit de Nazareth sur les violations de sépulture*, dans *Rev. des études anciennes*, XXXV, 1938, p. 208; voir aussi F. Preisigke, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ægypten*, III, Berlin, 1926, n. 4243), ils pourraient n'être, au contraire, que les agnats dans l'ancienne acception stricte du mot (L. Zancan, *Sull' inscrizione di Nazareth*, dans *Atti del Reale Istitute Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, XCI-2, 1931-1932, p. 60-61). Conformément au droit funéraire romain, républicain et impérial, enfin, ils n'en répondraient pas moins plutôt aux *propinqui*, les *cognati* étant assimilés dès lors déjà aux *agnati* et pouvant du fait être ensevelis eux aussi dans les sépultures familiales (Th. Mommsen, *Zum römischen Grabrecht*, dans *Juristische Schriften*, III, Berlin, 1907, p. 198 sq., 206; E. Cuq, *Le rescrit d'Auguste sur les violations de sépulture*, dans *Rev. hist. du droit français et étranger*, IVe sér., XI, 1932, p. 125-126). Cette dernière hypothèse est sans doute la plus satisfaisante (F. Cumont, *Un rescrit impérial*, *loc. cit.*, 243; J. Carcopino, *Encore le rescrit impérial*, dans *Rev. hist.*, CLXVI, 1931, p. 81). Elle rend compte de la distinction apparemment nette établie entre les οἰκεῖοι et les τέκνα comme du reste entre les enfants et les πρόγονοι ou les ancêtres. Mieux, elle s'avère seule compatible avec la physionomie spéciale du document aux lignes 2-18, qui ne trahissent pas seulement un original latin mais qui, en outre, n'accusent pas la moindre tendance à harmoniser l'ordonnance romaine avec les institutions et le vocabulaire hellénistiques.

Ligne 5. — Le verbe κινεῖν marque, avec ses composés (l. 19 et 20), un élément ferme de la langue funéraire, voire cultuelle (*Corpus inscript. græcarum*, II, Berlin, 1843, n. 2829, 2916, etc.; J. Moulton et G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustradet from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, Londres, 1949, p. 26, 344, 402; Eusèbe de Césarée, *Præparatio evangelica*, VIII, 17, etc.), où il offre le sens tantôt restreint de « déplacer » *(movere)* et tantôt complexif, au contraire, de « modifier » ou d' « altérer » *(mutare)*. C'est dans cette signification par certains côtés générique précisément qu'il apparaît employé ici, en introduction pour ainsi parler à la liste des divers délits particuliers visés par le rescrit.

b) Les modalités du crimen sepulcri violati et de sa poursuite judiciaire (l. 6-15). — Cette partie centrale du Διάταγμα en est également la plus décisive à notre point de vue : par ses allusions à priori vraisemblables et plus ou moins directes aux circonstances qui ont dû motiver l'intervention impériale, elle éclaire à n'en pas douter, et pour une part majeure du moins, l'interprétation historique de l'ordonnance.

α) Les *lignes 6 à 13*, en effet, énumèrent avec une rigueur toute juridique les actes qui, ensemble ou isolément, constituent le « crime » de la violation de sépulture.

Or, trois de ces délits sont dès l'abord l'objet d'une insistance et d'une précision à ce point spéciales (l. 6-12) qu'ils paraissent bien avoir présenté au jugement du législateur une importance sinon une gravité primordiale. Ce sont : la démolition ou la destruction du tombeau (l. 7 : καταλύειν; à rapprocher *Cod. Theod.*, IX, XVII, 1; XIX, 3, etc.), ainsi que, d'une façon générale, tout acte ayant pour but ou pour effet de mettre à jour les restes ou plus exactement, et selon toute vraisemblance, les ossements de défunts (l. 7 et 8 : ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ = *alio quodam modo*); — l'exhumation et à vrai dire l'expulsion du mort (l. 9 : ἐκρίπτειν = *eruere;* à rapprocher Pline l'Ancien, *Hist. nat.*, XXX, 106; Tacite, *Annales*, II, 69, etc.), non suivie, comme le suggère du moins le contexte, de son transfert dans une autre sépulture; — enfin, le transfert même du corps (l. 9-11 : εἰς ἑτέρους τόπους μετατιθέναι = *in alium locum transferre;* à rapprocher Pline le Jeune, *Epistulæ*, X, 68-69, etc.), à la double condition expresse toutefois que, d'une part, il soit opéré δώλῳ πονηρῷ (= *dolo malo;* cf. l. 10; à rapprocher *Dig.*, XLII, XII, 13, etc.) ou sans la permission régulièrement accordée par l'autorité romaine et que, par ailleurs, il ait lieu ἐπ' ἀδικίᾳ τῇ τῶν κεκηδευμένων (l. 11 et 12), c.-à-d. aux fins de porter préjudice au défunt en le privant de sa *domus æterna* (ἀδικία = *injuria;* F. Cumont, *op. cit.*, 250-251) ou même de lui faire outrage en lui déniant ses droits à la *religio* (ἀδικία = *contumelia;* E. Cuq, *Un rescrit d'Auguste sur la protection de « res religiosæ » dans les provinces*, dans *Rev. hist. du droit français et étranger*, IVe sér., IX, 1930, p. 395).

A ces violations majeures s'ajoute par manière d'appendice, aux lignes 12 et 13, un délit d'intérêt apparemment moindre : le déplacement des pierres de la sépulture, en particulier des κατόχοι (l. 12) ou, suivant l'explication d'Hésychius, pour l'instant la plus sûre, de ce vocable rare, des dalles sépulcrales avec ou sans inscription funéraire (à comparer F. Cumont, *op. cit.*, 251-252). Cette infraction serait-elle identique à la destruction du tombeau mentionnée dès les lignes 7 et 8? Ni la rigueur de l'exposé ni, à plus forte raison, l'absence de toute répétition dans les autres parties de la liste n'invitent à le penser. Il paraît plutôt qu'après avoir énuméré les divers délits visés par le dossier de l'affaire, le législateur, soucieux d'affirmer une dernière fois l'inviolabilité entière des sépultures, ait voulu marquer à titre d'avertissement ultime qu'au demeurant la moindre dégradation d'un monument funéraire constituait, à elle seule déjà, le *crimen sepulcri violati*.

Un trait, du reste, confirme le caractère circonstanciel de cette liste et, à vrai dire, le précise. Ainsi que l'ont justement noté J. Irmscher (*Zum Diatagma Kaisaros von Nazareth*, dans *Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft*, XLII, 1949, p. 182) et F. Cumont (*op. cit.*, 252-253; voir aussi F. de Visscher, *L'inscription funéraire de Nazareth*, dans *Archives d'hist. du droit oriental et Revue internat. des droits de l'Antiquité*, II, 1953, p. 293-294), l'énumération ne porte ni sur la profanation des tombes familiales par l'inhumation frauduleuse de morts étrangers à la *domus*, ni — prétérition plus significative encore — sur le vol des trésors plus ou moins importants que la piété envers leurs défunts portait les familles aisées à déposer dans les sépulcres. Il faut en conclure, pensons-nous, que les faits qui ont provoqué l'ordonnance impériale ne furent point l'œuvre de quelques pilleurs de tombeaux. Au témoignage, à notre sens décisif, des lignes 7 à 12 et notamment des prescriptions sur le transfert des ossements, le rescrit n'a pu être motivé que par des violations de sépulture, accompagnées d'outrages aux morts sinon perpétrées en vue de la profanation des corps.

β) Les délits ainsi définis, quelle conduite tenir à l'endroit des coupables? Les *lignes 13 à 15* fournissent des données plutôt limitées et imprécises à ce sujet.

Certes, l'expression reste nette, concise. Le ton, toujours incisif, devient même plus autoritaire. Le prince parle lui-même en détenteur de l'*imperialis potestas*. Pour marquer le caractère solennel et impératif de sa décision, il emploie le vocabulaire du commandement, d'usage dans les actes officiels : depuis Auguste, en effet, la formule ἐγὼ κελεύω (l. 14), qui répond au latin *ego jubeo*, est l'affirmation typique de la volonté souveraine des Césars, source de l'ordre juridique (U. Wilcken, *Zu den Edikten*, dans *Zeitschr. der Savigny-Stiftung*, Röm. Abt., XLII, 1921, p. 141). Il n'empêche que, pour cette partie du rescrit, la précision n'est guère à la mesure du ton. L'empereur, apparemment, se borne à ne donner que des directives générales, voire à ne rappeler que quelques règles fondamentales. Nulle donnée formelle, par ex., sur le détail même de la procédure. Sans doute la clause ἐάν τις ἐπιδίξῃ τινά (l. 6-7) indique-t-elle que l'accusé doit d'abord être convaincu de faute, et vraisemblablement par l'accusateur lui-même. Rien cependant n'exprime, ni à plus forte raison ne souligne, le principe à tous les points de vue pourtant primordial que la violation de sépulture, par son sens de geste irréligieux (l. 15-17), donne lieu à une *actio in crimine* et non plus à une pure instance civile. Même imprécision d'ailleurs en ce qui regarde la sanction du délit. Le terme de κριτήριον (l. 14), que suit immédiatement la formule ἐγὼ κελεύω et qui pour cette raison porte en partie du moins l'accent de l'exposé, spécifie certes, et avec une rare vigueur, que le délinquant, la preuve faite de son « crime », doit être frappé de « condamnation » (à rapprocher en particulier les édits de Cyrène rendus par Auguste de 7 avant à 4 après Jésus-Christ [J. Stroux et L. Wenger, *op. cit.*, 1-145]; à comparer S. Loesch, *op. cit.*, 6, 54; F. de Visscher, *op. cit.*, 295). Mais, fait à tout le moins singulier et, nous le verrons, suggestif, le législateur n'indique ni la gravité, ni la nature même de la peine à porter. Veut-il en laisser l'entière appréciation au jugement des autorités provinciales? Ou tiendrait-il au contraire, et pour une cause du moins obscure, à les passer pour l'instant sous silence et à ne les préciser qu'après l'étrange récapitulation de l'ordonnance aux lignes 19 et 20, en épilogue seulement au document (l. 20-22)? L'exégèse de cette partie, répétons-le, centrale du Διάταγμα ne fournit pas sans doute les éléments suffisants d'une réponse à pareille question. Elle n'en invite pas moins à poser d'ores et déjà un problème que la critique n'a guère reconnu à sa juste portée et qui, cependant, commande largement le débat.

c) Les motifs de la sévérité impériale (lignes 15-18). — Au demeurant, et quoi qu'il en soit de la réponse définitive à la question ainsi posée, le silence des lignes 13 à 15 sur la peine même du délit tient, à n'en pas douter, d'abord à l'intention positive et directe du législateur. Préciser que toute violation de sépulture est un outrage aux morts et qu'à ce titre elle a par nature le sens et la valeur d'un *crimen*, indiquer par là qu'elle ne peut être sanctionnée dès lors que par une instance pénale ou criminelle : tel est, en effet, le but immédiat du rescrit et tel est également l'objet propre de la rigueur impériale — la gravité de la sanction n'en étant que le corollaire du reste obvie. Aussi bien est-ce à fonder et au besoin à souligner pareille notion de la *violatio sepulcri* que sert justement l'exposé des motifs par où s'achève la première partie de l'inscription.

Le motif fondamental est, en gros, la θρησκεία ou la *religio* des morts, citée, on s'en souvient, dès le début de l'ordonnance, à la différence près, toutefois, que ce thème est à présent beaucoup plus appuyé et surtout plus développé. Certes, les lignes 15 à 17, décisives en l'occurrence, sont plutôt confuses, le traducteur ayant dû avoir quelque difficulté à rendre l'original latin, à moins que — suivant une autre conjecture moins probable — le lapicide n'ait omis l'un ou l'autre mot dans sa copie. Il reste néanmoins que, dans ses grandes lignes, la portée du texte est à peu près acquise et que, malgré la discussion encore ouverte sur certains points de détail, l'accord semble désormais se réaliser sur les principales données que voici. Et d'abord, la locution αἱ τῶν ἀνθρώπων θρησκείαι (l. 16-17) est, d'après l'interprétation apparemment la mieux garantie, parallèle pour le moins à la formule θρησκεία προγόνων ἢ τέκνων ἢ οἰκείων des lignes 3 à 4, l'expression *hominum* (l. 16) s'affirmant de ce fait au même niveau que la clause *deorum* (l. 15) au double point de vue idéologique et grammatical. Il s'ensuit que, le génitif ἀνθρώπων étant décidément « objectif » (J. Carcopino, *Encore le rescrit impérial*, dans *Rev. hist.*, CLXVI, 1931, p. 82, note 3, où l'auteur signale, sans pourtant l'admettre, la suggestion contraire de P. Mazon), le terme désigne le culte des morts, en particulier la *religio* des ancêtres, quelles que soient d'ailleurs la valeur et d'abord la raison du pluriel θρησκείαι (à comparer F. de Visscher, *op. cit.*, 295-300). En d'autres termes — et c'est, en toute hypothèse du reste, la signification essentielle du texte — elle semble bien viser en définitive le culte même des mânes. Ainsi s'explique, dès lors, le rapport de similitude (l. 15 : καθάπερ) exprimé ou du moins établi, aux lignes 15 à 17, entre la *religio deorum* et la θρησκεία ἀνθρώπων. Encore ce lien est-il assez singulier, puisqu'il n'apparaît guère plus précis que les autres données du contexte et que, dans la mesure où il se laisse vérifier, il s'avère au reste complexe, la ressemblance entre la θρησκεία θεῶν et la *religio majorum* impliquant par principe une disproportion sensible. Au point de vue du législateur, cependant, il n'en est pas moins d'une importance majeure. Quoi qu'il en soit au juste de ses rapports avec la *religio deorum*, la θρησκεία προγόνων ἢ κτλ. impose à la violation de sépulture la valeur d'un *crimen læsæ religionis*, voire d'un *crimen sacrilegio proximum* (*Corpus inscript. latinarum*, VI-2, Berlin, 1882, n. 10120; *Cod. Just.*, IX, XIX, 5), si du moins la notion de sacrilège était appliquée à tout acte d'irréligion envers les dieux à l'époque du rescrit (à comparer Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899, p. 760; et F. de Visscher, *op. cit.*, 313).

L'empereur eût-il tenu à fournir la moindre précision sur la peine à infliger de ce chef au délinquant, l'occasion à coup sûr en était des plus indiquées. Or il n'en fait rien. Respectueux des dieux, éducateur par ailleurs des hommes, il termine l'exposé par une leçon de morale religieuse, qu'il voudrait voir observée à l'avenir — le futur alterne incidemment avec l'impératif — et qu'aux lignes 17 et 18 il formule en ces termes : πολὺ γὰρ μᾶλλον δεήσει τοὺς κεκηδευμένους τειμᾶν. Cette finale est suggestive, et sous plus d'un rapport. Elle souligne que l'ordonnance impériale répond avant tout à des fins éducatives. Elle rappelle l'œuvre de restauration religieuse accomplie par Auguste, au point même de porter la « signature » en quelque sorte du prince, selon la judicieuse remarque de F. Cumont (*op. cit.*, 247). Enfin, elle éclaire, en la confirmant, l'imprécision foncière des dispositions pénales du rescrit ou, suivant une désignation moins conjecturale pour l'instant, des lignes 6 à 18 du document. Elle pose ainsi à nouveau, et d'une manière plus motivée, la question du silence sur la sanction précise du *crimen sepulcri violati* dans les prescriptions maîtresses de l'ordonnance.

3. *Deuxième partie.* — A défaut d'une solution nette au problème, les lignes 19 à 22 fournissent-elles du moins des indications suffisamment fermes pour servir

de fondement à une hypothèse valable en la matière? Nous le pensons et pour les raisons que voici. A la différence de la partie centrale du rescrit, la finale de l'inscription — et c'en est l'originalité majeure, sinon unique — ne fixe pas seulement la peine du « crime » : elle porte, d'un ton plutôt autoritaire, que la sanction des divers délits mentionnés aux lignes 7 à 13 est, d'une façon absolue, la peine capitale (l. 20-21). Or par son allure particulière comme par son caractère au moins apparent d'appendice à l'ordonnance, elle met en cause d'ailleurs l'unité même du document. Serait-elle, de fait, un élément primitif du Διάταγμα? Sans doute les premiers commentateurs en ont-ils admis aisément l'appartenance au rescrit. A mesure toutefois que durait la discussion, des auteurs récents n'ont point hésité à contester sérieusement le bien-fondé de cette conclusion. Le dialogue entre les négateurs et les défenseurs de l'unité du texte domine ainsi le débat dans sa phase présente. Bien que pour le moment l'étude de l'inscription ne s'en trouve guère renouvelée encore, il n'est pas sans intérêt, pensons-nous, d'exposer brièvement les arguments allégués à l'appui de chaque point de vue, ne serait-ce que pour vérifier de quel côté les recherches actuelles font pencher d'ores et déjà la balance.

a) Hypothèse de l'unité de l'ordonnance. — Une entière harmonie de fond et de forme marquerait les lignes 2 à 18 et 19 à 22, au jugement des nombreux auteurs qui, en dépit de certaines divergences plus ou moins secondaires, se prononcent dans l'ensemble pour cette interprétation.

α) Même ton de commandement d'abord et même *imperatoria brevitas* aussi dans les deux parties de l'inscription.

β) Le verbe μετακεινῆσαι (l. 19 à 20), en particulier, renvoie à n'en pas douter aux lignes 2 à 18. Non point qu'il vise une infraction déterminée, à savoir le délit du transfert de corps (F. Cumont, *Un rescrit impérial*, *loc. cit.*, 256), que le législateur désigne au reste du terme μετατιθέναι (l. 10 et 11; à comparer l. 13), ou même un « crime » d'une violence spéciale, qu'il n'aurait pas encore cité (E. Cuq, *Un rescrit d'Auguste*, *loc. cit.*, 383-410). D'une portée au contraire générale, il est la réplique parfaite de l'adjectif ἀμετακεινήτους mentionné dès la ligne 5 (cf. J. Carcopino, *Encore le rescrit impérial*, *loc. cit.*, 81), « les deux termes s'emboîtant comme le positif et le négatif » suivant l'expression pertinente de F. de Visscher (*op. cit.*, 303). Du fait, il ne témoignerait pas seulement de l'intégrité du texte. Par sa référence à l'introduction même de l'épigraphe, il indiquerait de plus que les lignes 18 à 22 ont au juste le sens et le caractère d'une conclusion authentique au rescrit.

γ) La sanction de la peine capitale (l. 20 et 21), d'ailleurs, confirmerait cette manière de voir. Répondant à la fois à la valeur de « sacrilège » attribuée à la violation de sépulture (l. 3-4 et 15-18) et aux dispositions inscrites à ce sujet dans l'ancien droit pontifical (F. Cumont, *op. cit.*, 252, 257-266), elle montrerait de son côté que les lignes 2 à 18 et 19 à 22 sont, à titre égal, les éléments primitifs d'une même ordonnance et quelles ont dès lors une commune origine.

b) Hypothèse de la complexité du document. — Les critiques récents, professionnels de l'épigraphie et du droit romain, ne se laissent guère impressionner par l'exégèse ainsi présentée des faits. Sans doute soulignent-ils, eux aussi, le parallélisme d'ensemble par où se signalent les deux parties de l'inscription. Ils ne s'en accordent pas moins toutefois à proposer, quant à eux, une interprétation plus nuancée et à vrai dire plus adéquate du texte.

α) Et d'abord, la clause pénale mise à part, les lignes 19 à 22 sont pour le fond comme pour la forme le sommaire et par divers côtés le décalque même des lignes 2 à 15. D'une allure décidément générale (l. 19 : καθόλου, μηδενί, etc.), elles répètent le principe de l'inviolabilité absolue des sépultures en des termes tantôt identiques (l. 19-20 : μετακεινῆσαι; à rapprocher l. 5 : ἀμετακεινήτους) et tantôt similaires (l. 19 : ἐξέστω; à comparer l. 2 : ἀρέσκει μοι) au vocabulaire dont le législateur s'est servi dans l'introduction au rescrit (l. 2-6). Trait plus frappant encore : elles répondent point par point aux dispositions maîtresses de l'exposé sur les modalités du « crime » et de sa poursuite judiciaire (l. 13 à 15). La clause εἰ δὲ μή (l. 20), par ex., résume, à elle seule, les lignes 6 à 13. La formule ἐγὼ θέλω γενέσθαι (l. 20 et 22) est parallèle à la locution ἐγὼ κελεύω γενέσθαι (l. 14, 15). Le terme κατάκριτον (l. 21), enfin, rappelle l'expression κριτήριον (l. 14), dont il est du reste synonyme. Ce faisceau d'analogies et de convergences n'autorise guère de doute. La finale de l'inscription est, pour l'ensemble, la récapitulation de l'ordonnance impériale. Aussi bien quel en est le motif, et d'abord quelle en est au juste la provenance?

β) Les particularités du fragment apparaissent pour le moins suggestives à cet égard. La plus fondamentale en est à coup sûr le style, moins laborieux et plus lapidaire qu'aux lignes 2 à 18. En comparant à ce point de vue les deux autres parties du Διάταγμα, on a clairement que, à la différence des lignes 2 à 18, qui rendent certainement un document latin, la finale reproduit un texte rédigé directement en grec. Nulle tournure, en effet, ni, à plus forte raison, nul solécisme par lesquels se trahiraient en même temps que la gaucherie du traducteur, quelque original romain. F. Cumont (*op. cit.*, 243, 254, 256) et J. Carcopino (*loc. cit.*, 79) à sa suite ont pensé reconnaître, il est vrai, deux latinismes caractérisés aux dernières lignes de l'écrit. Aucune de ces apparentes translations n'est vérifiée, cependant, par le témoignage seul décisif de l'épigraphie et de la littérature anciennes. La clause κεφαλῆς κατάκριτον (l. 20-21) répond certes, et trait pour trait, au latin *damnatio capitis*. Mais elle n'en est pas pour autant le « calque », puisqu'elle se retrouve sous des formes plus ou moins variées dans divers textes authentiquement hellénistiques (Lucien de Samosate, *Amours*, 52; voir aussi les *Édits de Cyrène;* cf. J. Irmscher, *Zum Diatagma*, *loc. cit.*, 177). De même, la formule ὀνόματι τυμβωρυχίας (l. 21-22) correspond, sans doute, au latin *nomine sepulcri violati*. Mais elle ne peut en être la « traduction littérale », et pour deux raisons (à comparer F. de Visscher, *L'inscription funéraire*, *loc. cit.*, 300) : l'expression ὀνόματι = *nomine*, en effet, est fermement attestée dans nombre d'inscriptions et de papyrus grecs (F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, II, Berlin, 1928, p. 184; voir aussi J. Irmscher, *loc. cit.*, 175) et, qui mieux est, le terme hellénistique τυμβωρυχία est, au jugement d'ailleurs unanime des critiques, sans parallèle précis dans le vocabulaire latin. Au demeurant, ce dernier mot, que l'auteur de la finale n'a certes point tiré de l'expression τύνβους à la ligne 2, est à lui seul significatif. Employé dans un contexte pur de tout latinisme tant soit peu caractérisé, il ne saurait guère remonter, comme l'a récemment suggéré J. Irmscher (*loc. cit.*, 178; à rapprocher F. de Visscher, *op. cit.*, 301-302), à quelque rédacteur de la chancellerie romaine, soucieux d'adapter les instructions impériales à la langue juridique et funéraire de l'Orient hellénistique. En fait — c'est du moins l'explication à notre sens la plus vraisemblable — il trahit plutôt l'autorité provinciale qui, après avoir fait traduire l'acte romain par un service sans doute indigène, aura tenu à le préciser de sa main en y ajoutant, pour des motifs à déterminer, la

clause des lignes 19 à 22. Divers indices, du reste, le confirment. Si peu développée soit-elle, la langue de la finale n'en offre pas moins plus d'une formule typique du vocabulaire funéraire attesté par les textes officiels et privés du monde oriental. Ainsi, et pour ne citer qu'un exemple, l'expression (μηδενὶ) ἐξέστω (l. 19) se retrouve, avec le terme μετακεινῆσαι (l. 19-20; à rapprocher l. 5), dans une épigraphe sépulcrale de Cos, où le défunt rappelle lui-même l'inviolabilité de sa demeure éternelle (W.-R. Paton et E.-L. Hicks, *The Inscriptions of Cos*, Oxford, 1891, n. 319; voir aussi W. Seston, *Encore l'inscription de Nazareth*, dans *Rev. de philologie, de littérature et d'hist. anciennes*, IIIe sér., XI, 1937, p. 129). Non pas que, contrairement à notre point de vue, la clause additionnelle du Διάταγμα soit, elle aussi, l'œuvre d'un particulier désireux de garantir à jamais, et par la reproduction même d'une ordonnance impériale, l'intégrité de sa sépulture (F. de Visscher, *op. cit.*, 285-312; voir la critique de L. Robert, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1953, p. 92). Entre l'inscription dite de Nazareth et l'épigraphe de Cos les divergences de contenu et de situation s'affirment entières. L'une vise, dans leur ensemble, les principales modalités du *crimen sepulcri violati;* l'autre ne mentionne que le délit d'exhumation et de transfert frauduleux (W. Seston, *loc. cit.*, 129-130). Celle-ci ne menace le délinquant que de sanctions pécuniaires et spirituelles; celle-là, au contraire, porte la peine capitale. Enfin — et ce n'est certes pas la moindre de ces discordances — à l'humble expression βουλόμαι du défunt, qui ne demande pour la protection de son repos que l'application de la loi reçue et commune, s'oppose la formule incisive et en un sens autoritaire ἐγὼ θέλω (l. 20 et 22) du magistrat romain, conscient d'instaurer par sa décision un ordre pénal par certains côtés nouveau. Ainsi du moins proposons-nous d'interpréter cette locution discutée, d'une importance majeure cependant pour la question. Couramment appliquée, avec ou sans la nuance de bon plaisir, à tout personnage ayant le pouvoir de commander ou d'ordonner, aux Césars comme aux dieux, aux princes comme aux chefs civils et militaires (cf. G. Schrenk, Θέλω, dans G. Kittel, *Theologisches Woerterbuch zum N. T.*, III, Stuttgart, 1938, p. 46-47), elle n'est rigoureusement parallèle en effet ni à la formule ἐγὼ κελεύω (l. 14), ni même à la clause ἀρέσκει μοι (l. 2), affirmations caractéristiques de l'*imperialis potestas* (à comparer F. Cumont, *op. cit.*, 245; E. Cuq, *loc. cit.*, 383-410; J. Carcopino, *loc. cit.*, 81, et dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1953, p. 91). Elle convenait, dès lors, parfaitement à un fonctionnaire de province, désireux de souligner à la fois son loyalisme envers l'empereur et ses propres prérogatives judiciaires.

γ) Ces remarques faites, il n'est pas trop hasardeux sans doute de rappeler une dernière particularité, matérielle il est vrai, récemment signalée par F. de Visscher (*op. cit.*, 311-312). Des divers éléments de l'inscription la finale seule s'ouvre au début d'une ligne et s'achève par ailleurs à la fin d'une ligne, à l'instar même du rescrit proprement dit. Ce trait, qui pourrait bien n'être point fortuit, est assurément sans portée par lui-même. Mais rapproché de l'ensemble des faits que nous avons précisés, n'aurait-il vraiment que les apparences d'un indice?

Ainsi, et dans l'hypothèse que notre explication se vérifie, l'ordonnance sur les violations de sépulture présente, à n'en point douter, une large unité d'objet, voire de contenu : toutefois, elle n'en est guère pour autant d'une seule coulée. D'un caractère littérairement composite, elle rapporte deux textes complémentaires et connexes, mais d'allure et de provenance diverses : un rescrit romain (l. 1-18), laborieusement traduit par un scribe local (F. Cumont, *op. cit.*, 244) que gênaient « la pauvreté de son grec » comme « son ignorance du latin » (J. Carcopino, *Encore le rescrit impérial*, *loc. cit.*, 79); et un additif (l. 19-22) rédigé en grec par le magistrat provincial chargé d'appliquer l'acte impérial. L'aperçu sur le débat historique auquel l'inscription donne lieu depuis plus d'un quart de siècle déjà précisera, et non sans l'appuyer, pareille manière de voir.

3° *La traduction.* — Le Διάταγμα Καίσαρος, nous l'avons dit, est en majeure partie la translation d'un original romain : ne faudrait-il pas, dès lors, le retraduire d'abord en latin pour en présenter une version française véridique? F. Cumont (*op. cit.*, 243) s'est laissé tenter par cette tâche à son sens primordiale et, selon d'aucuns, au moins légitime ou utile. Pour suggestive et méritoire qu'elle fût, sa restitution de l'acte impérial, cependant, n'a guère été reconnue valable pour la critique (J. Carcopino, *loc. cit.*, 80), en dépit des retouches plus ou moins importantes d'ailleurs dont elle fut l'objet de divers côtés (voir par ex. S. Loesch, *Diatagma Kaisaros*, 5). Par ses incertitudes en particulier, elle n'apparaissait pas seulement trop imprécise pour servir de fondement à une traduction sûre du rescrit en langue moderne : elle soulignait avant tout les difficultés pratiquement insolubles que vaut au romaniste le caractère par trop imparfait et sans doute libre aussi de la version élaborée par le scribe palestinien. Impossible, en effet, de toujours déceler avec exactitude la locution latine sous-jacente à l'expression grecque. Impossible à plus forte raison de garantir la pleine équivalence des formules hellénistiques et romaines, même dans la mesure où leur parallélisme au reste se laisse vérifier.

Aussi bien l'exégèse seule de l'inscription en commande-t-elle de fait la traduction. Conjecturale, on l'a vu, et sur plus d'un point, elle n'en autorise guère, pour le moment, une version définitive. Un trait d'ailleurs le confirme. Naguère, elle s'affirmait dans une variété de translations qui, malgré leur commune part de vérité, n'en témoignaient pas moins, et d'abord, de conclusions plutôt particulières et provisoires (voir entre autres F.-M. Abel, *Un rescrit impérial*, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 568; E. Cuq, *loc. cit.*, 392; J. Carcopino, *loc. cit.*, 81; W. Seston, *Le rescrit d'Auguste*, dans *Rev. des ét. anc.*, XXXV, 206). A présent, au contraire, elle se fait réticente, en dépit du large consensus déjà réalisé à ce sujet entre les critiques. Des auteurs qui récemment sont intervenus dans le débat, nul, en effet, n'a proposé une nouvelle version du document. Sans faillir à cette sage réserve, nous pensons toutefois ne pas desservir la discussion en reproduisant la traduction que voici, où sont notées, à côté des vraisemblances et des certitudes acquises, les diverses interprétations au demeurant possibles de l'épigraphe.

Ordonnance de César. — Il me plaît que les sépultures et les tombeaux qu'on a faits par religion pour les aïeux ou les enfants ou les proches demeurent immuables à perpétuité. Si néanmoins un accusateur vient convaincre quelqu'un, soit de les avoir détruits, soit d'avoir exhumé de quelque autre manière les corps ensevelis, soit de les avoir transférés en d'autres lieux par manœuvre frauduleuse et à des fins injurieuses, soit enfin d'avoir changé de place les dalles (ou les inscriptions) et les pierres d'un tombeau, j'ordonne que le coupable soit condamné (ou mis en jugement) pour lèse-religion envers les hommes avec la même rigueur que pour lèse-piété à l'égard des dieux (ou comme en matière de lèse-divinité par manquement aux devoirs des hommes envers les dieux). Car il faudra honorer les morts beaucoup plus [qu'on ne l'a fait].

Qu'il ne soit absolument permis à personne de changer [les tombes] (ou de déplacer [les corps]). Sinon, je veux que, du chef de violation de sépulture, le coupable soit condamné à mort.

II. Le débat général. — 1° *Le problème littéraire.* — L'exégèse de l'inscription donne lieu, dans l'ensemble, à deux hypothèses contraires sur la structure du document : à la conjecture de l'entière complexité de l'épigraphe (E. Cuq, L. Zancan, F. de Visscher) et à la thèse, par ailleurs, de l'unité plénière de l'ordonnance (F. Cumont, J. Carcopino). Nous avons déjà noté ces points de vue pareillement outranciers, non sans leur opposer, selon les suggestions convergentes de divers auteurs au reste (F. Cumont, F. de Visscher, etc.), l'hypothèse à notre sens plus judicieuse du caractère foncièrement homogène mais littérairement composite du texte. Il est temps de préciser cette conclusion, en examinant à présent quelques aspects plus ou moins secondaires de la question et leur importance pour la valeur même de l'inscription.

a) La thèse de l'unité parfaite de l'ordonnance a pour corollaire la provenance romaine du document dans tous ses éléments. Arrêtons-nous un instant, et pour en discuter seulement, à cette hypothèse qu'infirment d'emblée les données littéraires du commentaire. Si l'acte sur les violations de sépulture émane effectivement dans son ensemble de la chancellerie impériale, quelles sont dès lors la portée et d'abord l'origine exactes de sa copie palestinienne, unique du moins pour le moment? L'épigraphe dite de Nazareth marquerait-elle la reproduction officielle et sans doute intégrale du Διάταγμα, aux fins peut-être de la promulgation du rescrit dans l'une des provinces judéennes; ou n'en serait-elle, au contraire, qu'une copie occasionnelle, voire fragmentaire, faite par un particulier et pour la protection plutôt d'un monument funéraire? Tel est, dans ses termes complexes, le problème fondamental par où le débat fut principalement dominé à ses débuts.

Les multiples réponses naguère données à la question n'offrent plus sans doute qu'un intérêt historique. Rappelons néanmoins que, le flot des premières prises de position passé, la critique n'a point tardé à écarter d'une manière plus ou moins définitive les conjectures extrêmes de la promulgation même de l'ordonnance (S. Loesch, *op. cit.*, 11-16) et de sa simple utilisation funéraire (L. Wenger, F. de Zulueta, F. de Visscher), qu'elle jugeait difficilement compatibles, l'une avec l'allure libre de la *præscriptio* (l. 1), et l'autre avec la rigueur du ton et du contenu de la finale (l. 19-22). Sans se prononcer en des termes nets, elle a ainsi orienté dès lors déjà la recherche vers une solution plus nuancée du problème et, certes, plus conforme au texte : l'inscription, en effet, ne serait-elle pas à vrai dire une reproduction officielle mais fragmentaire seulement de l'acte romain, motivée au reste par un épisode grave à déterminer (E. Cuq, F. Cumont, J. Carcopino, etc.)?

b) L'hypothèse de la complexité purement littéraire de l'épigraphe répond en principe à semblable manière de voir, qu'elle vise à préciser. Il est vrai que dans sa version initiale elle ne clarifiait guère la discussion. Sans doute F. Cumont, qui la proposait dès 1930 (*Un rescrit impérial*, *loc. cit.*, 244-245), a-t-il souligné non sans une égale insistance le « substrat » latin du document et, par ailleurs, les différences de ton ainsi que d'allure des lignes 2 à 17 et 17 à 22. Sans doute aussi s'est-il d'emblée autorisé de ces particularités à son sens rédactionnelles pour voir dans le Διάταγμα la « publication » occasionnelle et partielle d'instructions que l'empereur avait précédemment adressées au légat de Syrie sous la forme d'un rescrit (à rapprocher Pline le Jeune, *Epistolæ*, x, 68) ou peut-être, et suivant une suggestion d'E. Cuq (cf. F. Cumont, *op. cit.*, 245), sous la forme plus générale d'un *mandatum* exposant, entre autres, les grandes lignes de la politique religieuse que le prince désirait appliquer dans la province. Mais cette intuition, si remarquable et constructive fût-elle, n'en apparaissait pas moins compromise par une argumentation trop boiteuse pour retenir l'attention des épigraphistes comme des historiens. Non seulement elle n'était appuyée par aucune indication sur les circonstances qui auraient déterminé, dans l'hypothèse, la notification des directives romaines; mais, par malheur, elle se trouvait alourdie d'une exégèse aussi encombrante que gratuite. Frappé par les latinismes apparents et par le ton incisif de la finale, impressionné en outre par la saveur augustéenne de la clause πολὺ γὰρ μᾶλλον κτλ. (l. 17-18) ainsi que par les expressions parallèles ἐγὼ θέλω (l. 20 et 22) et ἐγὼ κελεύω (l. 14), Cumont, en effet, n'a guère hésité à reconnaître dans les lignes 17 à 22 un post-scriptum où, à la manière de quelques-uns de ses successeurs et de Julien l'Apostat en particulier (épîtres IX, XI, CXII), l'empereur aurait, de sa main, approuvé et précisé, en latin, les dispositions juridiques reproduites par les services de sa chancellerie (*op. cit.*, 245, 256). Or, en risquant cette conclusion, le savant éditeur de l'inscription fut à n'en pas douter trahi par son bon génie. Il attribuait à l'ordonnance le caractère d'une *epistula*, qu'au demeurant il avouait pourtant invérifiable (*ibid.*, 245). Il méconnaissait l'originalité de la finale, qui n'est point, certes, une traduction. Enfin, il argumentait de données rédactionnelles à la fois trop tardives et trop spéciales pour être valablement rapprochées de l'épigraphe, celle-ci n'accusant pas la moindre trace de la formule καὶ ἰδίᾳ χειρί ou καὶ τῇ αὐτοῦ χειρί à laquelle se reconnaît le post-scriptum dans les lettres administratives des Césars ultérieurs. Au jugement quelque peu sommaire de la critique, pareilles déficiences suffisaient à condamner l'interprétation proposée, et sous tous ses aspects. L'hypothèse de l'inégalité littéraire de l'inscription était ainsi écartée dès l'abord (J. Carcopino, *loc. cit.*, 82). Du coup, les diverses suggestions par lesquelles elle avait du moins amorcé une appréciation judicieuse du document étaient éliminées, elles aussi, du débat.

Elles précisent trait pour trait, cependant, les données fournies par le commentaire du texte. D'une réelle unité de contenu, garantie du reste par le parallélisme des lignes 19 à 22 et 2 à 18 ainsi que des formules ἀμετακεινήτους (l. 5) et μετακεινῆσαι (l. 19-20), l'inscription, avons-nous conclu, reproduit, à la suite d'une ordonnance romaine hâtivement traduite du latin, un additif rédigé en grec sans doute par le magistrat provincial chargé d'appliquer les directives impériales. Ajoutons à présent que, en raison de leur allure à la fois heurtée et fragmentaire qui pourrait bien ne pas s'expliquer par l'impéritie du traducteur seulement, les lignes 2 à 18 ne sont à coup sûr ni la promulgation, ni même la publication proprement dite de l'acte romain. Quelle qu'en fût la forme exacte, celle d'un « rescrit » selon l'opinion courante (F. Cumont, F.-M. Abel, J. Carcopino, W. Seston, etc.), ou plutôt celle d'un « mandat » comme le suggèrent d'après certains auteurs récents la tenue « spirituelle » du texte et la personnalité d'ailleurs du César, l'instruction impériale a dû être d'une portée plus large et d'abord plus précise que la première partie de l'épigraphe n'en donne l'impression. Ainsi — et pour ne reproduire que cet exemple — elle n'aura pas seulement souligné que toute violation de sépulture devait être punie « comme » crime de lèse-divinité (l. 13-17) : conformément à l'une des règles majeures de l'administration romaine surtout dans les provinces d'Orient (A. Haurette-Besnault, *Inscriptions de Tralles*, dans *Bull. de correspondance hellénique*, v, 1881, p. 344-345; L. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht*, Leipzig, 1891, p. 101; J. Irmscher, *Zum Diatagma*, *loc. cit.*,

178), elle aura du moins rappelé que la nature de la sanction, qu'en toute hypothèse du reste elle laissait indéterminée, était commandée par les institutions et les coutumes indigènes autant que par la gravité des circonstances et les prérogatives des autorités locales. Aussi bien l'officier provincial n'en a-t-il rapporté, sous forme d'extrait et de résumé, que les dispositions qui répondaient aux divers aspects des faits à réprimer et qui motivaient ainsi, sous le couvert de l'*imperialis auctoritas*, la rigueur de la peine en l'occurrence portée. D'ailleurs, en donnant au document le titre délibérément laconique et vague de Διάταγμα Καίσαρος (l. 1), n'a-t-il pas justement indiqué, à sa manière, le caractère plutôt libre et occasionnel du texte? Hypothèse, assurément. Elle offre néanmoins une vraisemblance à n'en point douter plus forte que même les explications parallèles d'E. Cuq et de F. Cumont, qu'à dire vrai elle précise (É. Dhorme, *Un règlement de police*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1953, p. 92). Seule, elle rend compte de l'ensemble des données, complexes, du commentaire. Seule aussi, elle tient compte des initiatives et des pouvoirs judiciaires, au moins relatifs, que valait au magistrat romain la prérogative du *jus gladii*.

2° *La question juridique.* — C'est par la κτείνειν ἐξουσία (cf. Fl. Josèphe, *Guerre juive*, II, VIII, 1) ou la *potestas gladii* du gouverneur romain et par la gravité d'abord des infractions ou plus exactement de leurs circonstances que semble bien s'expliquer, en effet, la sanction singulièrement sévère de la peine capitale, dont le coupable est châtié.

Pareille rigueur n'a d'exemple, de fait, dans aucune législation de l'époque, voire des premiers siècles de l'Empire.

D'une manière plus particulière, elle apparaît hors de toute proportion avec la peine purement fiscale de l'amende, au montant il est vrai variable, qui, au témoignage par ailleurs unanime des épigraphes funéraires et des textes juridiques, frappait également la *violatio sepulcri* en droit romain (E. Cuq, *Manuel des institutions juridiques des Romains*, Paris, 1928, p. 128, 574), la τυμβωρυχία en droit hellénistique (voir entre autres l'inscription déjà citée de Cos), la profanation des tombeaux ainsi que des ossements en droit oriental (cf. Th. Noeldecke, *Nabatäische Inschriften aus Arabien*, Berlin, 1885, p. 29 sq., 73 sq.) et en droit palestinien (J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris, 1914, p. 477 sq.).

Or, impossible de l'expliquer par la seule notion de la *violatio sepulcri sacrilegio proxima*, et pour les raisons que voici. En dépit de l'impression laissée par la première partie de l'épigraphe, l'antique principe que la profanation des sépultures marquait une atteinte à la θρησκεία même des morts n'était point tombé dans l'oubli à l'époque où l'ordonnance impériale fut rendue (*Corpus inscr. latinarum*, IV, Berlin, 1871, n. 10120; Phèdre, *Fabulæ*, I, XXVII, 3, etc.). Mais, pour des motifs au reste variés, il n'en avait pas moins cessé, et depuis longtemps déjà, d'être appliqué d'une façon stricte dans les diverses législations d'Orient et d'Occident. En droit romain, par ex., la *violatio sepulcri* ne donnait lieu, on s'en souvient, qu'à une *actio*, bien qu'elle entraînât, outre la peine juridique de l'amende, le devoir religieux de la réparation ou du *piaculum*, au même titre que la profanation des temples (Th. Mommsen, *op. cit.*, p. 811, n. 2; p. 812, n. 3). De même en droit hellénistique la τυμβωρυχία n'était frappée, nous venons de le dire, que de sanctions pécuniaires, encore qu'en principe elle fût toujours l'objet d'une procédure criminelle (H. F. Hermann et Th. Thalheim, *Lehrbuch der griechischen Antiquitäten*, II, *Rechtsaltertümer*, Tubingue, 1895, p. 46, n. 5). Par une originalité qui ne manque point d'être curieuse, le Διάταγμα rompt avec ces dispositions hybrides, qu'il semble du moins présenter comme des innovations par certains côtés dangereuses. En affirmant l'égale gravité des fautes de lèse-humanité et de lèse-divinité, en prescrivant pour l'une comme pour l'autre le châtiment suprême de la peine capitale, le Καῖσαρ de Rome et son magistrat de province rétablissent en fait, et dans sa plénitude, la rigueur de l'ancien droit pontifical en matière de *crimen sepulcri violati* (Th. Mommsen, *op. cit.*, 900 sq.). Encore ne précisent-ils guère leurs intentions respectives. Visent-ils, ainsi que paraissent l'indiquer les lignes 17 et 18, à réagir contre les institutions à leurs sens décadentes en restaurant, à la manière ultérieure de l'empereur Julien, l'ordre juridique en quelque sorte idéal des origines (F. Cumont, *op. cit.*, 257-264)? Ou, comme le suggèrent par ailleurs les lignes 19 à 22, ne veulent-ils que renforcer les mesures habituelles de répression pour mieux parer à certaines infractions d'une gravité exceptionnelle (J. Irmscher, *op. cit.*, 178-179)? Les faits, assurément, vérifient plutôt cette dernière hypothèse. Sans parallèle sous Auguste, qui semble bien répondre pourtant au César des lignes 1 à 18 (à comparer le *Gnomon de l'idiologue*, 1 et 2, dont le fond remonte justement au restaurateur de la *deorum hominumque religio*), sans réplique en outre de Tibère à Didius Julianus, l'ordonnance à vrai dire n'a d'exemples, quant à sa rigueur, que les dispositions de plus en plus draconiennes qui seront prises, à partir de Septime Sévère, par les chancelleries romaines et provinciales, alarmées par l'ampleur alors croissante des « crimes » de violation de sépulture (cf. *Dig.*, XLVII, XII, 3, 7, où est reproduit le fragment que voici d'un rescrit sévérien de *sepulcri violatio* : « *Adversus eos qui cadavera spoliant, præsides severius intervenire, maxime si manu armata adgrediantur, ut si armati more latronum id egerint, etiam capite plectantur, ut Divus Severus rescripsit; si sine armis, usque ad pœnam metalli procedant* »; à rapprocher J. Paulus, *Sententiæ*, V, 19 *a*, et *Dig.*, XLVII, XII, 14; cf. de même W. Schubart, *Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden*, IV, Berlin, 1904, n. 1024). Dans l'histoire du droit funéraire ancien, elle ne marque ainsi qu'un épisode, d'une portée au reste purement locale. Qu'à l'instar des mesures appliquées sous les Sévères, elle ait dès lors été motivée, elle aussi, par des incidents trop graves pour être efficacement réprimés par les lois ordinaires, c'est, jusqu'à plus ample informé, l'explication du moins la plus vraisemblable de sa parfaite singularité.

C'est également, hâtons-nous de l'ajouter, la confirmation dernière de notre exégèse du document. Obligé de faire face à des faits de tymborychie d'une importance exceptionnelle, qu'à son sens il ne pouvait châtier et prévenir que moyennant sa prérogative du *jus gladii*, l'administrateur de la province, pour justifier sa rigueur, en appela, on s'en souvient, aux instructions impériales que, par mandat sinon par rescrit, il avait précédemment reçues en la matière. Il était, certes, en droit de le faire, à cause de l'imprécision même des directives romaines sur la peine du *crimen violati sepulcri*. En se bornant à prescrire, d'une manière toute générale, la parité des κριτήρια pour les fautes de lèse-humanité et de lèse-divinité (l. 13 à 17), l'empereur, en effet, paraît bien avoir voulu laisser à l'officier de province la latitude d'appliquer ses instructions en tenant compte non seulement des circonstances, mesure de la gravité des infractions, mais d'abord des normes pénales particulières au droit local. Un trait, notons-le à présent, corrobore d'ailleurs cette conclusion, que nous avons indiquée dès le commentaire. Suivant une disposition commune aux droits hellénistique et romain, la *capitis damnatio*

devait, par principe, frapper tout « criminel » convaincu de « sacrilège » (Th. Mommsen, *op. cit.*, 769; E. Cuq, *Sacrilegium*, dans Ch. Daremberg et E. Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, IV, Paris, 1900, p. 902); à l'exemple de l'ancien droit funéraire, cependant, et pour des raisons du reste similaires, elle n'en était pas moins l'objet d'une application en fait variée, même à l'époque d'Auguste (*Corpus inscr. græcarum*, III, Berlin, 1853, n. 4266, 4290; Th. Mommsen, *op. cit.*, p. 760, n. 7; 811, n. 2; 812, n. 3; 821, n. 2; E. Cuq, *loc. cit.*). Or, la chancellerie impériale n'ignorait point pareille inégalité des institutions pénales, auxquelles elle n'a jamais refusé d'ailleurs une tolérance plus ou moins tacite. Il est permis d'en conclure qu'en omettant de porter une sanction précise contre les profanateurs de sépulcres, elle entendait laisser à l'administrateur de la province la faculté de juger sur place et par lui-même des mesures qui s'imposeraient en définitive, soit la peine régulière et suprême de la *damnatio capitis*, soit plutôt quelque sanction moins grave mais plus conforme à la pénalité coutumière et locale. Le magistrat, au reste, semble bien avoir ainsi compris les directives romaines. Si contrairement à la jurisprudence sans doute habituelle de ses services, il s'est prononcé en l'occurrence pour la peine capitale (l. 20-22), c'est qu'à ses yeux les faits à réprimer devaient être assez graves pour motiver en bonne justice la singularité même d'un retour à l'ancienne rigueur du droit.

3° *Le problème historique.* — Quels furent donc les événements si peu ordinaires visés par l'inscription? Il faudra sans doute renoncer à fournir une réponse définitive à cette question pourtant centrale, tant qu'on n'aura point une connaissance précise des faits qui ont commandé la vie sociale en Palestine aux débuts de l'ère chrétienne. Pour ignorer jusqu'à la moindre trace des archives laissées par les principaux organes de l'administration romaine en Syrie et en Judée, pour ne disposer, en d'autres termes, que de l'information indirecte et très lacuneuse des rares historiographes palestiniens et de Flavius Josèphe en particulier, la critique en est, de fait, réduite présentement à définir pour ainsi parler le débat en vérifiant, à la lumière des quelques vraisemblances fondamentales à présent acquises, les diverses explications proposées sous ce rapport depuis 1930. Les lignes que voici rendent compte des résultats auxquels donne actuellement lieu pareil travail de décantation.

1. Et d'abord, quel fut au juste le Καῖσαρ du Διάταγμα? Une double indication majeure, rappelons-le, se dégage du commentaire à ce point de vue. L'inscription, d'une part, a dû être gravée, en raison de sa facture, entre les années 50 avant et 50 après Jésus-Christ. Le thème de la θρησκεία προγόνων κτλ.(l. 3-4; à rapprocher l. 16, 17), par ailleurs, et, d'une manière plus nette encore, la clause πολὺ γὰρ μᾶλλον κτλ. (l. 17-18) dénotent chez le prince un large propos de réforme religieuse, qui, malgré la portée locale du document, devait néanmoins valoir également pour les autres régions de l'Empire. Il faut en conclure que des cinq premiers Césars, qui seuls répondent au critère épigraphique, Octave-Auguste offre apparemment le plus de chances d'être à l'origine de l'ordonnance (F. Cumont, E. Cuq, J. Carcopino, R. Tonneau, W. Seston et, à leur suite, la plupart des commentateurs récents) et que le mandat ou le rescrit d'où sont tirées les lignes 2 à 18 a pu, dès lors, être rendu dès les débuts de la restauration religieuse par laquelle s'est illustré le fondateur du principat romain. Encore, et si impérative soit-elle, cette déduction n'a-t-elle la valeur au mieux que d'une hypothèse hautement vraisemblable. Elle s'affirme assez fondée, certes, pour souligner, et d'une façon sans doute définitive, le caractère au moins hasardeux des conjectures d'après lesquelles Jules César, le sceptique, ou Vespasien ou Titus (V. Capocci) ou encore Hadrien (F. E. Brown) serait l'auteur du Διάταγμα. Elle n'en reste pas moins trop imprécise, cependant, pour rendre par elle-même caduques les identifications, moins probables il est vrai, du Καῖσαρ avec Claude (G. De Sanctis, A. Momigliano) ou Caligula (S. Lœsch), et d'abord avec Tibère, ainsi que le pensent entre autres les tenants de l'interprétation chrétienne du texte (G. Costa, M.-N. Tod, L. Wenger, U. Holzmeister, S. Lœsch, A. Rehm).

2. Aussi bien n'éclaire-t-elle guère l'énigme du magistrat qui prit une part décisive dans la rédaction du document.

Impossible, en effet, d'entrevoir même la personnalité de l'auteur des lignes 19 à 22 moyennant les seules données du commentaire. L'officier impérial, dont l'autorité fut assez haute pour qu'il pût s'appliquer de plein droit la formule de commandement ἐγὼ θέλω (l. 20 et 22), a certes eu, comme l'indique le contexte, la *potestas gladii*. Cette prérogative, toutefois, ne lui fut nullement particulière. Au témoignage de Flavius Josèphe (*Guerre juive*, II, VIII, 1; *Antiquités judaïques*, XVIII, I, 1), elle fut en fait commune à la fois aux procurateurs de Judée et aux légats de Syrie, qui s'en sont pareillement autorisés à l'occasion pour frapper du châtiment suprême les sujets indigènes de leurs provinces (Th. Mommsen, *op. cit.*, p. 241, n. 2; E. Schuerer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I, Leipzig, 1901, p. 466-468; II, 1898, p. 261; F. Buechsel, *Die Blutgerichtsbarkeit des Synhedriums*, dans *Zeitschr. für neutestamentliche Wissenschaft*, XXX, 1931, p. 202-210).

Encore, et c'est l'unique indication fournie en l'occurrence par l'hypothèse augustéenne, les représentants du Καῖσαρ à Césarée de Palestine n'avaient-ils juridiction, de 6 à 41 de notre ère, que sur l'Idumée, la Judée et la Samarie (ancienne « tétrarchie d'Archélaüs »). Ni la Galilée en particulier, ni la Pérée, ni même les territoires plus septentrionaux de la « tétrarchie de Philippe » (Auranitide, Batanée, Gaulanitide, Iturée, Trachonitide) ne relevaient alors, sauf des années 34 à 37, de l'administration directe de Rome. Il s'ensuit, indépendamment de toute autre considération d'ailleurs, que le Διάταγμα a dû être publié en Samarie ou en Judée et que l'inscription, dès lors, ne peut provenir, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, ni de Nazareth (V. Capocci) ni au reste de Sepphoris (R. Tonneau).

3. Ces précisions posées, quels furent, enfin, les incidents judéens ou plutôt samaritains qui ont dû motiver l'ordonnance? A défaut de données moins implicites que les indications à leur sens peu transparentes des lignes 6 à 13 et 19 à 22, les auteurs qui se sont attachés à interpréter l'inscription à la lumière de l'histoire contemporaine ont proposé de l'expliquer dans l'ensemble, les uns — et ils sont les plus nombreux — par quelque violation particulièrement notable de sépultures et sans doute par l'habitude aussi des agitateurs palestiniens de chercher refuge « parmi les tombeaux », d'autres, au contraire, par la simple coutume juive et plus exactement pharisaïque du transfert des ossements.

a) La dernière hypothèse est trop aléatoire à coup sûr pour offrir un tant soit peu de vraisemblance. Pour le Romain, certes, l'exhumation de restes humains n'était guère moins abominable que l'immolation par exemple d'un esclave. Impiété d'une part à l'égard des morts, elle provoquait le courroux des dieux et devait être réparée moyennant des cérémonies expiatoires. Infraction par ailleurs au principe juridique de l'immutabilité des sépultures, elle n'était autorisée que dans des circonstances exceptionnelles, après une

décision solennelle du collège des pontifes ou, en dehors de Rome, des gouverneurs locaux. Mais, et bien qu'elles fussent couramment appliquées en province, ces mesures auraient-elles vraiment été introduites dans la Samarie voire dans la Judée nouvellement placées sous l'administration impériale et dont Rome, au reste, ne pouvait ignorer les farouches particularismes religieux? On est pour le moins autorisé à sérieusement le contester. Au témoignage des sources palestiniennes et notamment rabbiniques, le transfert des ossements dans des ostothèques, soit dans des cassettes de bois, soit des coffrets de pierre, fut, de 200 avant à 200 après Jésus-Christ, un élément ferme du rituel funéraire judaïque (K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, Tubingue, 1937, p. 404 sq.). A ce titre, il avait à n'en pas douter le sens d'un acte de piété caractérisé envers les défunts. Fut-il réellement, dès lors, l'objet de poursuites judiciaires de la part des autorités provinciales, conformistes d'ailleurs par principe comme par intérêt? Et aurait-il vraiment été visé par le Διάταγμα, dont les lignes 9 à 12 ainsi que, nous l'avons dit, la finale (l. 19 et 20) soulignent précisément que, pour prendre la valeur d'un « crime », le transfert devait être frauduleux et d'abord outrageant pour les morts? Pareilles invraisemblances sont trop apparentes pour ne pas montrer combien le présent point de vue est hasardeux sinon gratuit (F. Cumont, *Un rescrit impérial, loc. cit.*, 249-250; *Les ossuaires juifs et le Diatagma Kaisaros*, dans *Syria*, XIV, 1933, p. 22?-224; J. Irmscher, *Zum Diatagma, loc. cit.*, 183). Du reste, elles se vérifient d'autant plus concluantes que, malgré leur attestation très restreinte en milieu samaritain ou palestinien, les exhumations ont néanmoins dû y offrir une égale signification religieuse (G. Klein, *Juedisch-palestinisches corpus inscr.*, Vienne et Berlin, 1920, n. 166).

b) La conjecture d'une sédition antiromaine est du moins tout aussi vaine. Pour motiver la peine capitale appliquée aux fauteurs des troubles qui agitaient alors la Palestine placée sous le mandat impérial, le légat de Syrie et son adjoint, le procurateur de Judée et de Samarie, devaient avoir des textes autrement décisifs que l'ordonnance, d'après laquelle d'ailleurs la dégradation des nécropoles en lieux de refuge paraît n'avoir point offert, par elle-même, le caractère d'une profanation religieuse (l. 6-13).

c) Reste l'hypothèse courante d'une violation de sépulture particulièrement grave et importante. Elle répond d'emblée aux diverses données du commentaire ainsi que de la discussion juridique et littéraire. Encore, et pour vraisemblable qu'elle soit dans ses lignes essentielles, n'est-elle guère probable pour le moment, faute, répétons-le, d'informations fermes sur les événements visés par l'inscription.

Quels peuvent bien avoir été les incidents, en effet, par lesquels s'expliquent en définitive le Διάταγμα? Passons sur la polémique pascale de certains milieux juifs, au dire desquels les apôtres auraient frauduleusement enlevé le corps de Jésus au matin du « troisième jour » (Matth., XXVII, 62-66; XXVIII, 11-15) : par principe l'interprétation chrétienne de l'inscription ne vaut d'être prise en considération qu'après l'examen des autres possibilités d'exégèse du document. Sans doute celles-ci apparaissent-elles plutôt restreintes. Flavius Josèphe, le seul témoin en la matière, ne mentionne à vrai dire que deux cas de profanation de corps pour la période qui correspond dans l'ensemble à la date de l'ordonnance. En l'an 8 de notre ère, d'abord, des Samaritains, venus à Jérusalem aux approches de la Pâque, pénétrèrent de nuit dans le Temple et répandirent des ossements sur les parvis, souillant ainsi le sanctuaire dès les premières heures de la fête (*Antiquités*, XVIII, II, 2). En 70, par ailleurs, au paroxysme même de la lutte dans la ville affamée, « des brigands, fouillant les maisons devenues des tombeaux, dépouillant les morts, arrachaient les vêtements qui recouvraient les cadavres, non sans éprouver la pointe de leurs glaives sur ces derniers » (*Guerre juive*, V, XII, 3). Sans doute aussi ces faits présentent-ils un intérêt assez inégal à notre point de vue. L'incident du siège de Jérusalem, quoique mis en valeur par V. Capocci, est trop récent et trop spécial d'abord pour répondre aux diverses infractions que réprime l'inscription. Il n'en est pas de même, toutefois, de l'exploit des Samaritains. M. Jérôme Carcopino a montré dès 1931 que leur double sacrilège, envers les morts et envers le Temple, semble bien vérifier trait pour trait les données majeures de l'ordonnance romaine (*Encore le rescrit impérial, loc. cit.*, 86-91). En dépit de leur caractère conjectural, ses conclusions, acceptées par nombre de critiques (J. Zeiller, E. Cuq, W. Seston, F. M. Braun, J. Irmscher, etc.), constituent aujourd'hui encore la meilleure des interprétations proposées de l'épigraphe (*Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, Paris, 1953, p. 91-92). Elles sont assez significatives, dès lors, pour faire l'objet d'un plus ample exposé.

Deux notices de Fl. Josèphe sur Coponius commandent, au fait, l'hypothèse dans ses divers éléments. La *Guerre* (II, VIII, 1), d'une part, précise ainsi les prérogatives du premier gouverneur impérial en Judée et en Samarie : « Quand le domaine d'Archélaüs eut été réduit en province, Coponius, Romain de l'ordre équestre, y fut envoyé comme procurateur; il reçut d'Auguste (παρὰ Καίσαρος) des pouvoirs étendus, *sans excepter le droit de vie et de mort* (μέχρι τοῦ κτείνειν ἐξουσίαν) » (B. Niese, *Flavii Josephi opera*, VI, Berlin. 1955, p. 176; Th. Reinach, *Œuvres complètes de Fl. Josèphe traduites en français*, V, Paris, 1912, p. 158), Les *Antiquités*, de leur côté, éclairent, en les complétant, ces indications fondamentales. Évoquant les principales expériences palestiniennes du magistrat, elles rapportent en ces termes suggestifs l'épisode déjà cité de l'an 8 : « Comment les Samaritains, en jetant des ossements de morts dans le sanctuaire, souillèrent le peuple juif durant sept jours. — Sous l'administration de Coponius, il se passa le fait que voici. *Lors de* la célébration de la fête des pains azymes que nous appelons *la Pâque*, les prêtres avaient coutume d'ouvrir les portes du Temple à partir de minuit. Dès leur ouverture, cette fois, des *Samaritains, entrés en secret* (κρύφα) *à Jérusalem, jetèrent des ossements humains sous les portiques et à travers tout le sanctuaire* (διάρριψιν ἀνθρωπείων ὀστεῶν ἐν ταῖς στοαῖς [ποιοῦνται] καὶ διὰ πάντος τοῦ ἱεροῦ). Dès lors, les... commencèrent à..., ce qu'ils n'avaient point fait auparavant, et se mirent, par ailleurs, à renforcer la garde du Temple. *Peu de temps après* (μετ'οὐ πολύ), *Coponius rentra à Rome;* il eut pour successeur Marcus Ambivius » (XVIII, *Inscriptio* et II, 2; cf. B. Niese, *op. cit.*, 138, 145; cf. Reinach, *op. cit.*, IV, Paris, 1929, p. 139; J. Carcopino, *loc. cit.*, 88-90; J. Irmscher, *op. cit.*, 182).

Ces lignes, qui n'ont guère de parallèle dans le récit consacré aux autres procurateurs, ne relatent pas, certes, un simple fait divers. L'événement de l'an 8, qui marquera la magistrature de leur premier gouverneur dans l'esprit des Judéens, fut à tous les points de vue d'une gravité majeure. Violation de sépultures et profanation des morts, souillure du sanctuaire ainsi que d'Israël (cf. Num., XIX, 14-15 par.; cf. *Oholoth*, 4 sq.), outrage surtout à Yahweh et au culte, il apparut d'autant plus odieux qu'il avait pour occasion la haute fête de la Pâque, pour auteurs des gens sinon des prêtres de la Samarie hostile, pour conséquence, enfin, une tension singulièrement aiguë entre Sébaste et

Jérusalem, qui risquait d'ébranler la paix intérieure de la Palestine et d'abord l'autorité même de la récente administration impériale. Que dans ces conjonctures dramatiques les instances responsables, et ce furent selon toute vraisemblance le Sanhédrin juif et le procurateur romain, aient réagi avec une rare vigueur, plus d'un trait invite à le penser. Sans doute le texte des *Antiquités* est-il partiellement altéré au passage et le témoignage de Josèphe fut-il, au demeurant, plutôt discret en l'occurrence. Sans doute aussi la finale du récit ne fait-elle état que de mesures préventives. Elle n'en indique pas moins la rigueur de la riposte et le rôle dominant de Coponius dans la liquidation de l'affaire. Chef des forces armées et gardien de l'ordre public, le représentant de César décida de renforcer désormais la garde du Temple et, peut-être de la commander au besoin en personne, si tant est qu'il l'eût déjà fait antérieurement à l'épisode.

Il n'a guère dû s'en tenir à ces dispositions militaires, qui à elles seules ne pouvaient au reste garantir l'avenir. Fort des pleins pouvoirs qu'il avait reçus et en particulier de la *potestas gladii*, il n'aura point manqué de prendre par ailleurs les mesures de répression commandées par l'aspect politique de l'événement. Mais quelle fut au juste la sanction du crime? Était-ce effectivement la peine capitale, et pour le motif de la *violatio sepulcri?* D'aucuns le pensent. Encore ne s'accordent-ils pas sur les indices qui appuient à leur sens semblable conjecture. J. Carcopino, s'autorisant des parallèles entre le récit de Josèphe et le Διάταγμα Καίσαρος, propose (*loc. cit.*, 90) de rétablir ainsi le texte altéré des *Antiquités :* « Dès lors, les Romains commencèrent à condamner à mort ceux qui dispersaient les ossements des morts. » D'une égale audace, J. Irmscher suggère que le départ de Coponius, qui suivit de près l'incident des Samaritains, a dû n'être point sans lien avec ce dernier et que le rapport du procurateur à César a bien pu être dès lors à l'origine de l'ordonnance romaine (*op. cit.*, 182). A défaut d'une explication pleinement valable, ces points de vue, qui trahissent le souci de mettre la dernière touche à une démonstration déjà imposante, ont du moins l'avantage de souligner les multiples ressemblances qu'offrent l'inscription de Nazareth et le témoignage de Josèphe. De part et d'autre, l'empereur est Auguste, désigné de son nom de Καῖσαρ. Des deux côtés aussi, l'outrage aux morts apparaît lié à l'outrage à la divinité et caractérisé, du reste, en des termes identiques (διάρριψις, ἐξερριφῶς, etc.). Dans les *Antiquités* comme dans l'ordonnance, le magistrat de la province, par sa prérogative du « droit de glaive », tient une place de premier plan dans la répression du crime. Enfin, et ce n'est pas le moindre de ces parallèles, à la provenance sans doute samaritaine de l'épigraphe répond, dans Josèphe, le rôle décisif des Samaritains dans l'épisode du Temple. Les deux documents ne viseraient-ils point, dès lors, les mêmes faits? L'hypothèse, à coup sûr, est très plausible. D'ailleurs, quelle que soit son exacte valeur, elle montre que seule la chronique sociale et politique de la Palestine romaine contient la réponse à l'énigme du Διάταγμα.

III. L'INSCRIPTION ET MATTH., XXVIII, 11-15. — L'épigraphe judéo-samaritaine sur la violation de sépulture n'est pas sans rappeler, par son originalité même, un autre texte funéraire palestinien et en un sens d'ailleurs contemporain : le récit sur la résurrection du Christ au premier évangile.

A la différence des autres écrits néo-testamentaires, en effet, Matthieu insiste singulièrement sur le fait du « tombeau vide » et, en particulier, sur son caractère miraculeux. Relatant les épisodes du matin de Pâques (XXVIII, 1-16), il ne tend pas seulement à décrire la sortie de Jésus du sépulcre comme un événement sensible et à vrai dire spectaculaire (*v.* 2-4), dont la réalité se trouve solidement établie par la commune expérience de ceux qui en furent les témoins variés, à savoir les femmes du groupe apostolique (1, 5-8) et les soldats de la garde romaine (4, 11-16). Pour en marquer l'explication divine, il oppose, avec une intention dramatique évidente, l'intervention souveraine de l'ange (2-3) à la vanité des mesures prises par les autorités hiérosolymitaines pour assurer l'inviolabilité du tombeau (4; à rapprocher XXVII, 62-66). Or un maître thème, apologétique de portée, commande pour le ton comme pour le contenu cette évocation des faits. En notant, entre autres, la présence des gardes auprès du sépulcre et l'absence, au contraire, des disciples, l'évangéliste entend infirmer, et d'une manière à son sens définitive, l'une des allégations caractéristiques de la polémique antipascale juive : le grief de la profanation du tombeau et de l'enlèvement du corps de Jésus par les apôtres. Par deux fois, au reste, il le souligne en des termes qui, par leurs allusions réitérées à la personne du procurateur et au délit de transfert, ont d'eux-mêmes posé à certains auteurs le problème des rapports entre l'inscription et Matthieu. Le fragment XXVII, 62-66, sur la garde du sépulcre, d'abord, porte : « Le lendemain, c.-à-d. la Parascève passée, *les grands prêtres et les pharisiens se rendirent en corps chez Pilate* (συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι πρὸς Πειλᾶτον) et lui dirent : « Seigneur, « nous nous sommes souvenus que cet imposteur a dit « de son vivant : Après trois jours je ressusciterai! « Commande donc que le tombeau soit sévèrement « gardé (ἀσφαλισθῆναι) jusqu'au troisième jour, *de « peur que ses disciples ne viennent le dérober* (μή ποτε « ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ... κλέψωσιν αὐτόν) et ne disent « au peuple : « Il est ressuscité des morts!... » Pilate leur répondit « *Voici une garde;* allez, prenez vos dis- « positions comme vous l'entendez... » D'un intérêt plus direct encore à notre point de vue, le récit (XXVIII, 11-15) sur la réaction juive à la première annonce de la résurrection du Christ précise : « ...Quelques hommes de la garde vinrent en ville rapporter aux grands prêtres tout ce qui s'était passé. Ceux-ci, après s'être réunis avec les anciens et en avoir délibéré, donnèrent une forte somme d'argent aux soldats avec la consigne que voici : « *Vous direz que ses disciples sont venus « durant la nuit et qu'ils l'ont dérobé tandis que vous « dormiez* (εἴπατε ὅτι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς ἐλθόν- « τες ἔκλεψαν αὐτὸν ἡμῶν κοιμωμένων). *Et si l'af- « faire vient aux oreilles du gouverneur, nous nous « chargeons de l'amadouer et de vous épargner tout ennui* « (καὶ ἐὰν ἀκουσθῇ τοῦτο ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος, ἡμεῖς « πείσομεν αὐτὸν καὶ ὑμᾶς ἀμερίμνους ποιήσομεν). » Les soldats prirent l'argent et se conformèrent à la consigne qui leur avait été ainsi donnée. *Et cette fable s'est colportée parmi les Juifs jusqu'à ce jour* (διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας). »

L'enlèvement de corps imputé aux apôtres par les autorités hiérosolymitaines répond, certes, au crime de transfert frauduleux mentionné au Διάταγμα (l. 9-12; à rapprocher l. 19-20), et la démarche des grands prêtres auprès de Pilate rappelle par un certain côté la part de l'officier de province dans l'application de l'ordonnance impériale. Ces quelques ressemblances, vagues et imprécises, autoriseraient-elles vraiment, toutefois, l'hypothèse d'une relation entre l'épigraphe et la naissante polémique judéo-apostolique?

1° *L'interprétation « chrétienne » de l'inscription.* — Au regard de l'historien, l'hypothèse du Διάταγμα Καίσαρος témoin des incidents reproduits dans Matth., XXVIII, 11-15, marque sans doute l'un des épisodes les plus singuliers de l'exégèse récente. Deux faits, au vrai, l'expliquent : la tendance apologétique

de certains biblistes obsédés par une vue trop simpliste de la valeur historique propre aux récits évangéliques; et l'ignorance, par ailleurs, des épigraphistes touchant les événements précis qui furent à l'origine de l'ordonnance.

Encore est-ce l'éditeur même de l'inscription qui l'a d'abord signalée, au titre d'ailleurs d'une interprétation possible seulement du texte. En épilogue à son étude fondamentale de 1930, Franz Cumont propose, en effet, ces lignes, où il note avec une sereine objectivité les diverses données favorables et défavorables à ce qu'il nomme déjà l'explication chrétienne du document et qui, du reste, inspireront dans la suite les tenants comme les adversaires de l'hypothèse : « ...On sera naturellement tenté de faire un rapprochement entre la prohibition de notre rescrit et le plus grand événement qui se passa en Palestine sous le règne de Tibère. Selon l'Évangile, lorsque le tombeau de Jésus fut trouvé vide, les prêtres du Temple firent raconter par les soldats romains qui en avaient la garde que certains disciples avaient dérobé le corps du Crucifié durant la nuit (Matth., xxviii, 12-15), et bientôt cette accusation s'accrédita, en effet, dans toutes les communautés juives (Justin, *Dialogue*, xvii, 108; à rapprocher *Acta Pilati*, 13). D'autre part, les apologistes se réfèrent dès le IIe s. à un rapport sur la mort de Jésus qui aurait été envoyé par Pilate à Tibère (Justin, *Ire Apologie*, xxxv, 48; Tertullien, *Apologia*, v, 21; à rapprocher Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.*, I, ix, 3; IX, v, 1; vii, 1), et, bien que le personnage de Pilate ait suscité une littérature apocryphe de très mauvais aloi, il est en soi très vraisemblable que le procurateur de Judée, en bon fonctionnaire romain, informa l'empereur des dissensions qui troublèrent alors ses administrés et de leur origine. Dès lors, il se peut que Pilate, signalant l'imputation dont les Juifs chargeaient les disciples, ait demandé des instructions à l'empereur; notre Διάταγμα Καίσαρος serait alors un extrait de la réponse du prince. Cet extrait aurait été gravé sur le marbre et exposé à Nazareth, d'où précisément Jésus était originaire, et qui lui resta hostile (Marc., vi, 1-6 par.). Ceci expliquerait la découverte de ce document dans une petite bourgade de Galilée, où l'on n'aurait eu aucun intérêt particulier à faire connaître une loi d'Auguste. » Tels sont les arguments de l'hypothèse. Et en voici, par ailleurs, les faiblesses : « Le désir de donner à notre document palestinien une valeur exceptionnelle ne doit pas nous dissimuler la fragilité d'une pareille supposition. On lui fera immédiatement une objection : la tradition chrétienne n'a conservé aucun souvenir de poursuites exercées par Pilate contre les disciples sous le prétexte de τυμβωρυχία. Mais l'ordonnance de Tibère put être promulguée sans que le procurateur instruisît vraiment un procès, soit qu'il ne voulût pas donner un nouvel aliment à l'agitation qui troublait les milieux juifs, soit qu'il ne crût pas à la culpabilité des chrétiens, soit que des mois se fussent écoulés avant que parvînt en Judée la réponse de Tibère. » Aussi bien l'auteur de conclure en ces termes : « Cette interprétation chrétienne de notre rescrit pourra paraître moins probable que celle qui le rattache à la restauration religieuse d'Auguste; mais, dans la grande obscurité où nous sommes, on n'est pas en droit, pensons-nous, de l'exclure absolument » (*Un rescrit impérial, loc. cit.*, 265-266).

C'est à dessein que nous citons ces lignes nuancées à souhait, que la discussion ultérieure précisera, du reste, sur plus d'un point. Elles offrent un intérêt historique certain. Dictées par le souci de ne négliger aucune possibilité d'exégèse de l'inscription, rédigées en outre avant l'intervention des biblistes et des historiens dans le débat, elles ont contribué dans une large mesure, et contrairement sans doute à l'intention de l'auteur, à rendre effective l'explication chrétienne de l'ordonnance.

L'hypothèse, éphémère, n'a été définie, il est vrai, que d'une manière tardive, à mesure même qu'elle était compromise par les progrès de la recherche historique et scripturaire. Envisagée avec des réserves plus ou moins formelles par F.-M. Abel et J. Lagrange, par L. Wenger et J. Zeiller, proposée en des termes plus décidés par G. de Sanctis, elle ne fut présentée dans sa forme achevée que par Stefan Loesch, qui, en 1936, développa les suggestions de Cumont en des pages aussi systématiques qu'érudites (*Diatagma Kaisaros*, 43-96).

Elle était déjà condamnée, pourtant, et de deux côtés différents. Au lendemain même de la publication de l'ordonnance, un bibliste de classe, Maurice Goguel, qui préparait alors son étude sur *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (Paris, 1935; cf. p. 199, n. 1), s'empressa de vérifier, par la critique des traditions néo-testamentaires, les conjectures que venait d'exposer F. Cumont. Ses conclusions, présentées dès 1930 (*Sur une inscription de Nazareth*, dans *Rev. d'hist. et de philosophie religieuses*, x, 289-293), furent des plus négatives : au témoignage des textes, vestiges plus ou moins directs de la naissante prédication apostolique, affirmait-il, l'ordonnance romaine est sans rapport avec la première polémique pascale et, à plus forte raison, avec les faits allégués aux fragments de Matth., xxvii, 62-66 et xxviii, 11-15. S'autorisant de ces données à son sens fondamentales, Jérôme Carcopino, on l'a vu, ne tarda guère à proposer, par ailleurs, l'explication « samaritaine » de l'épigraphe, ouvrant ainsi la voie à l'exégèse historique du document (*Encore le rescrit impérial, loc. cit.*, 85-86). Dès lors, l'interprétation chrétienne du Διάταγμα Καίσαρος se trouvait définitivement écartée, au point même que son infirmation apparaissait, suivant la remarque de W. Seston (*Encore l'inscription de Nazareth, loc. cit.*, p. 125), comme « le plus clair résultat des innombrables commentaires » dont l'inscription avait été l'objet depuis sa découverte récente.

2° *Le témoignage de la tradition apostolique.* — La critique actuelle du Nouveau Testament corrobore cette conclusion, malgré les réserves qu'au demeurant elle exprime sur certains aspects de la méthode naguère appliquée aux évangiles par les recenseurs de Cumont.

Pour motiver son jugement, elle en appelle, en effet, aux caractéristiques mêmes de Matthieu. Rédigé au lendemain de 70 et rapportant les traditions formées dans les communautés judéo-chrétiennes de Palestine, le premier évangile, qui semble bien être une paraphrase ecclésiale et plus exactement le *targum* grec de *Matth. araméen*, est composé d'éléments à la facture dans l'ensemble assez complexe. Par son caractère comme par sa formation du reste, il témoigne plutôt de la manière dont les communautés palestiniennes ont valorisé les souvenirs évangéliques aux divers moments de leur vie, depuis les origines jusqu'à leur rupture définitive d'avec le judaïsme lors de la guerre juive. Impossible, dès lors, d'en préciser la portée sans l'éclairer d'abord par les autres vestiges littéraires des primitives Églises judéo-chrétiennes. Valable pour les récits et pour les discours, cette règle s'applique en particulier, et à un titre d'ailleurs spécial, aux fragments sur la garde du tombeau (xxviii, 11-15; xxvii, 62-66). Seuls, les parallèles des autres évangiles et notamment des chapitres ii à x des Actes autorisent l'exégète à vérifier à quelle étape de la polémique pascale se réfère, au juste, le témoignage de Matthieu.

1. Il ne se rapporte guère à la naissante réaction

juive contre la prédication des disciples à Jérusalem et en Judée.

Sans doute la controverse judéo-chrétienne sur la résurrection du Christ, qui se développera durant plus de trois siècles au reste, remonte-t-elle à l'initiale affirmation même du fait pascal par les apôtres. Et sans doute aussi a-t-elle pris des formes des plus caractérisées dès le début. Mais aurait-elle réellement été dès l'abord ce qu'elle sera après les événements de 70, au temps par ex. de S. Justin (*Dialogue*, 108, 17, 117, 106) et de Celse le platonicien (voir Origène, *Contre Celse*, II, 55-70; cf. C. Baldensperger, *Urchristliche Apologie. Die älteste Auferstehungskontroverse*, Strasbourg, 1909)? En d'autres termes, plus précis : aurait-elle vraiment offert dès l'origine les diverses données qu'elle présentera dans la suite, y compris le grief de l'enlèvement du corps de Jésus par les disciples? La première partie des Actes, qui accuse les traces les plus archaïques de l'opposition juive au message apostolique, n'appuie guère pareille hypothèse, au demeurant gratuite. Trois indications, de fait, s'en dégagent.

a) Et d'abord, la section III, 1-IV, 31 et V, 12-42, dont la valeur historique est désormais reconnue certaine, reproduit à n'en point douter des traditions qui, par leur genre littéraire comme par leurs multiples parallèles judaïques et qumrâniens d'ailleurs, paraissent bien être, en partie, les vestiges directs de la polémique judéo-chrétienne à ses débuts. Or — et ce témoignage, fondamental à notre point de vue, n'offre pas que les apparences de la vérité — elle montre que, en dépit de leur hostilité aiguë à la prédication du Christ ressuscité, les autorités juives n'étaient guère disposées à demander au procurateur romain d'intervenir dans le différend qui les dressait contre les disciples (IV, 5-22; V, 17-40). A leurs yeux, la controverse pascale était, par son objet et par ses conséquences d'abord, une affaire purement interne du judaïsme. Elle ne pouvait, à ce titre, être évoquée au *forum* de César.

b) L'instruction de Pierre à Corneille, quoiqu'elle appartienne sans doute à une couche littéraire moins ancienne, précise néanmoins ces indications majeures. A la différence des chapitres III à V, elle montre, en effet, que, pour faire obstacle au message de la résurrection, les chefs du peuple n'ont point hésité à renforcer l'action disciplinaire contre les apôtres par la riposte directe à l'Évangile. A l'appui du fait pascal les disciples citent les apparitions du Ressuscité; pour ébranler l'argument des christophanies la contre-propagande judaïque conteste la bonne foi des apôtres. Le texte X, 40-41, semble bien faire allusion aux objections alors couramment alléguées à pareil effet. A ses auditeurs de Césarée Pierre annonce, au fait, la résurrection du Christ en ces termes : « Dieu l'a ressuscité le troisième jour et lui a donné de se manifester, *non pas à tout le peuple, mais aux témoins qu'il avait choisis d'avance* (οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ), à nous *qui avons mangé et bu avec lui* (οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ) après sa résurrection d'entre les morts. » Comparées aux formules des plus laconiques par quoi les disciples affirment leur expérience pascale, aux autres discours kérygmatiques des Actes (II, 32; III, 15; V, 32; à comparer XIII, 31), ces paroles, riches de précisions singulièrement appuyées, trahissent à notre sens deux pointes antijuives également à peu près sensibles. La tendance, d'une part, à marquer que les apparitions du Ressuscité ont offert le caractère à vrai dire d'une communauté de vie avec les apôtres, apparaît trop parallèle au récit de Luc., XXIV, 36-43 (cf. 30-31, 35; Act., I, 4-5; Joa., XXI, 9-13), pour ne pas rappeler le thème des christophanies pures hallucinations qui commandera au IIe s. encore la polémique judaïque (Origène, *op. cit.*, II, 55, 60, 62). De même, la clause du moins curieuse que le Christ ne s'est « point » manifesté « à tout le peuple » et le souci, par ailleurs, d'expliquer, par le plan même de Dieu, pourquoi les apparitions furent la prérogative à peu près exclusive des disciples, accusent une couleur par trop apologétique pour ne pas répondre, et de tous points, à l'objection juive que Celse encore énoncera dans les termes lapidaires que voici : « Ressuscité, Jésus ne s'est montré qu'à une femme et à ses compagnons; supplicié, il a été vu de tous : c'est le contraire qui aurait dû se produire » (*ibid.*, II, 70; cf. 55 59, 63, 67). Ces convergences, qui n'ont pas été toujours appréciées à leur juste portée, ne laissent point d'être significatives. Malgré leur netteté par certains côtés variée, elles indiquent, pensons-nous, que dans ses données essentielles la réplique juive au thème apostolique des christophanies, preuve de la résurrection, remonte par-delà les synoptiques au ministère palestinien même des disciples.

c) Il n'en va point de même des faits mentionnés dans Matth., XXVIII, 11-15. Ignorée de Marc, de Jean et de Luc, l'explication judaïque du sépulcre vide, par l'enlèvement du corps de Jésus par les apôtres, n'apparaît en effet visée, du reste, dans aucun des vestiges de la prédication primitive. Faut-il en conclure qu'elle fut l'objet d'une mise en valeur plus récente et sans doute plus restreinte aussi que les objections relatives aux apparitions? En dépit de la portée aléatoire de l'argument *e silentio*, l'hypothèse est à tout le moins vraisemblable, et pour la raison générale que voici. Centré sur les manifestations et les instructions du Seigneur aux disciples (Act., IV, 20 par.), l'évangile de la résurrection ne souligne guère, au début surtout, le fait du tombeau vide, qui, n'étant pas utilisé comme une preuve de l'événement pascal, ne se trouve visé, d'une manière d'ailleurs plus ou moins voilée, que dans la paraphrase apostolique du ps. XVI, 10 (II, 29; XIII, 37; à rapprocher I Cor., XV, 4), ainsi que dans les traditions sur l'annonce des apparitions dès le matin de Pâques (Marc., XVI, 1-8 par.). Or, par tendance à l'adaptation comme à l'efficacité du reste, la polémique juive se fait la réplique fidèle au message du Ressuscité. A l'origine en particulier, elle insiste sur les objections à l'argument des christophanies; elle ne s'arrête guère à la riposte au thème du sépulcre vide.

2. *L'évangile selon Matthieu* corrobore cette conclusion, et non sans l'éclairer d'ailleurs. Pour singuliers qu'ils apparaissent à première vue, les fragments XXVIII, 11-15 et XXVII, 62-66 tiennent, en fait, une place des plus caractérisées parmi les vestiges littéraires de la controverse pascale. Sans exemple dans les écrits apostoliques, ils ont, au contraire, des parallèles relativement nombreux dans les apocryphes du N. T. (*Évangile selon les Hébreux*, voir Jérôme, *De viris illustribus*, 2; *Évangile de Pierre*, 28-34, 43, 45-49; *Actes de Pierre et de Paul*, 42; *Actes de Jean*, 3; *Lettre de Ponce Pilate à Claude;* cf. de même, *Josèphe slave*, fragment VII, 5-8), voire dans la littérature patristique (Justin, *Dialogue*, 108, 17, 117; Tertullien, *Apologia*, 21; *De spectaculis*, 30; Origène, *op. cit.*, II, 55), en des textes qui dans l'ensemble font allusion à des polémiques à coup sûr contemporaines. A l'historien des relations judéo-chrétiennes anciennes ils se présentent ainsi comme la première attestation de la réplique juive au thème évangélique du tombeau vide, aspect de la résurrection. Aussi bien une suggestion du moins est-elle autorisée. La réponse de Matthieu à l'objection judaïque ne témoigne-t-elle point à vrai dire d'un développement récent de la polémique pascale? Et, comme la rédaction plutôt tardive de l'évangile invite du reste à le penser, cette évolution ne

s'expliquerait-elle pas en définitive par les événements de 70, dont la controverse entre Juifs et chrétiens s'est par ailleurs trouvée profondément aggravée ?

Non point qu'à l'époque le grief de la violation du sépulcre de Jésus par les disciples fût proprement nouveau. D'après le fragment XXVIII, 11-15 (*v.* 15), il était dès lors déjà aussi traditionnel dans certains milieux juifs que le récit des gardes soudoyés par les grands prêtres dans les Églises palestiniennes. Mais il n'en aura pas moins subi alors une mise en valeur inusitée. Secondaire d'intérêt, restreint et faible d'affirmation au début, il a dû prendre, en même temps qu'une importance primaire, une expression de plus en plus aiguë à mesure que le dialogue entre Juifs et chrétiens se durcissait et qu'au demeurant le fait du tombeau vide passait, de son côté, au premier plan de l'évangile pascal. Durant les deux phases de son développement, cependant, il n'aura été, à l'exemple d'ailleurs des objections à l'argument des christophanies, qu'un thème de polémique et de contre-propagande auquel les autorités judaïques n'ont guère dû attribuer la valeur d'un chef d'accusation proprement dit, même dans la conjecture que, contrairement à leurs tendances politiques, elles fussent disposées à porter le différend judéo-chrétien devant le procurateur romain.

Ces remarques, limitées à l'objet particulier de la discussion sur l'épigraphe, offrent, certes, un caractère fragmentaire par bien des côtés. Elles ne touchent point, entre autres, au problème plus général de l'attitude prise par l'autorité impériale à l'endroit de la prédication apostolique et d'abord de la controverse juive et chrétienne même. Si incomplètes soient-elles, elles suffisent néanmoins à montrer que l'hypothèse d'une relation entre le Διάταγμα Καίσαρος et le texte de Matth., XXVIII, 11-15 (cf. XXVII, 62-66), porte en fait sur un faux problème et qu'à ce titre elle a malencontreusement obscurci un débat dont, à défaut d'une solution à présent impossible, nous avons du moins tenté de préciser les données complexes.

BIBLIOGRAPHIE. — En raison de son intérêt crucial et de son caractère énigmatique aussi, le *Diatagma Kaisaros* a tôt fait l'objet d'une véritable poussière d'études, dont le relevé complet n'a point encore été dressé à notre connaissance. Sans être intégrale — ne sont citées ni les notices d'information, ni même les recensions critiques — la liste ci-jointe contient cependant tous les travaux plus ou moins importants parus depuis 1930.

1° *Éditions du texte :* Éd. princeps : F. Cumont, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulcre (avec un fac-similé)*, dans *Rev. hist.*, CLXIII, 1930, p. 241-242. Dernière éd. : L. Robert, *Collection Froehner*, I, *Inscriptions grecques*, Paris, 1936, p. 114-115, et pl. XXXVI.

2° *Commentaires :* R. Cagnat et M. Besnier, *Rapport sur les publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine*, dans *Rev. archéologique*, XXXI, 1930, p. 375-376. — G. Costa, *Un rescritto imperiale sulla violazione dei sepolcri e Matth., XXVIII, 12-15*, dans *Bilychnis. Rivista mensile illustrata di studi religiosi*, XXXIV, 1930, p. 324-325, 466-467. — F. Cumont, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture (avec fac-similé)*, Paris, 1930 (cf. *Rev. historique*, CLXIII, 1930, p. 241-266); *Les ossuaires juifs et le Diatagma Kaisaros*, dans *Syria*, XIV, 1933, p. 223-224. — R. Dussaud, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture provenant de Nazareth*, dans *Syria*, XI, 1930, p. 306-307. — M. Goguel, *Sur une inscription de Nazareth*, dans *Rev. d'hist. et de philosophie religieuses*, X, 1930, p. 289-293; *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, Paris, 1933, p. 199. — F.-M. Abel, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture et le tombeau trouvé vide (avec un fac-similé)*, dans *Rev. bibl.*, XXXIX, 1930, p. 567-570. — M.-J. Lagrange, *Note sur un rescrit impérial*, dans *Rev. bibl.*, XXXIX, 1930, p. 570-571. — E. Cuq, *Un rescrit d'Auguste sur la protection des « res religiosæ » dans les provinces*, dans *Rev. hist. du droit français et étranger*, IV^e sér., IX, 1930, p. 383-410; *Note sur le rescrit d'Auguste relatif aux violations de sépulture*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, 1931, p. 44-45; *Le rescrit d'Auguste sur les sépultures*, *ibid.*, 1932, p. 155; *Le rescrit d'Auguste sur les violations de sépulture*, dans *Rev. hist. du droit français et étranger*, IV^e sér., XI, 1932, p. 109-125. — G. de Sanctis, *Rescritto imperiale sulla violazione delle sepulture a Nazareth*, dans *Rivista di filologia e di istruzione classica*, nouvelle sér., VIII, 1930, p. 260-261; *Communicazione sul rescritto imperiale di Nazareth sulla violazione di sepoltura*, dans *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, VII, fasc. I, 1931, p. 9; *Il rescritto imperiale di Nazareth*, *ibid.*, 13-17; *L'editto imperiale sulla violazione dei sepolcri*, dans *Rivista di filologia e di istruzione classica*, nouv. sér., X, 1932, p. 129. — V. Capocci, *Per la datta del rescritto imperiale sulla violazione di sepolcro recentemente publicato*, dans *Bolletino dell'Istituto di diritto romano*, XXXVIII, 1930, p. 215-223. — A. S. Barnes, *An historic Stone from Nazareth?*, dans *Discovery*, XII, 1931, p. 395-398. — F. E. Brown, *Violation of Sepulture in Palestina*, dans *The American Journal of Philology*, LII, 1931, p. 1-29. — J. Carcopino, *Note sur le rescrit palestinien relatif aux violations de sépulture*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions et des belles-lettres*, 1931, p. 42 (cf. R. Tonneau, dans *Rev. bibl.*, XL, 1931, p. 563-564); *Encore le rescrit impérial sur les violations de sépulcre*, dans *Rev. hist.*, CLXVI, 1931, p. 434-435. — G. Corradi, *Un nuovo documento augusteo*, dans *Il mondo classico*, I, 1931, p. 56-65 (cf. G. de Sanctis, *G. Corradi sul Diatagma Kaisaros di recente publicato dal Cumont*, dans *Rivista di filologia e di istruzione classica*, nouv. sér., IX, 1931, p. 134). — R. Tonneau, *L'inscription de Nazareth sur la violation des sépultures*, dans *Rev. bibl.*, XL, 1931, p. 544-563. — L. Wenger, *Eine Inschrift aus Nazareth*, dans *Zeitschr. der Savigny-Stiftung*, Röm. Abt., LI, 1931, p. 369-397. — L. Zancan, *Sull'iscrizione di Nazareth*, Venise, 1932 (cf. *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, XCI-2, 1931-1932, p. 51-64; cf. E. Cuq, dans *Revue hist. du droit français et étranger*, IV^e sér., XI, 1932, p. 125-126). — J. Zeiller, *L'inscription dite de Nazareth*, dans *Recherches de science religieuse*, XXI, 1931, p. 570-576. — F.-M. Braun, *L'inscription de Nazareth sur la violation de sépulture*, dans *La Vie intellectuelle*, XV, 1932, p. 8-17. — S. A. Cook, *A Nazareth Inscription on the Violation of Tombs*, dans *Quaterly Statements of the Palestine Exploration Fund*, LXIV, 1932, p. 85-87. — F. De Zulueta, *Violation of Sepulture in Palestine at the Beginning of the Christian Era*, dans *Journal of Roman Studies*, XXII, 1932, p. 184-197. — P. M. Meyer, *Gräberfrevel*, dans *Zeitschr. der Savigny-Stiftung*, Röm. Abt., LII, 1932, p. 367; *Diatagma Kaisaros gegen Gräberfrevel*, *ibid.*, 394-395. — W. Seston, *Note sur l'inscription de Nazareth*, dans *Bull. de la faculté des lettres de Strasbourg*, X, 1931-1932, p. 131-132; *Relation sur l'inscription de Nazareth*, *ibid.*, 168-169; *Le rescrit d'Auguste dit de Nazareth sur les violations de sépulture*, dans *Rev. des études anciennes*, XXXV, 1933, p. 205-212; *Encore l'inscription de Nazareth*, dans *Rev. de philologie, de littérature et d'hist. ancienne*, III^e sér., XI, 1937, p. 125-130. — E. Cavaignac, *Note additionnelle*, dans *Rev. de la faculté des lettres de Strasbourg*, X, 1931-1932, p. 169. — L. Herrmann, *L'inscription de Nazareth*, dans *Du Golgotha au Palatin*, Bruxelles, 1934, p. 19-29. — N. N., *Inscription dite de Nazareth*, dans *L'Ami du clergé*, LII, 1935, p. 161-164. — S. Loesch, *Diatagma Kaisaros. Die Inschrift von Nazareth und das Neue Testament. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Fribourg-en-Br., 1936. — H. Markowski, *De Cæsaris græco titulo palestino*, dans *Munera philologica Ludovico Cwiklinski bis sena lustra professoria claudenti ab amicis, collegis, discipulis oblata*, Posnan, 1936, p. 128-137; Id., *Diatagma Kaisaros. De Cæsare Manium jurum vindice*, Posnan, 1937; Id., *De græca inscriptione nazarea*, dans *Eos*, XXXVIII, 1937, p. 429-443. — J. Merell, *Diatagma Kaisaros probatne ressurectionem Domini?*, dans *Cas. Kat. Duch.*, LXXVIII, 1937, p. 563-565. — E. Gerner, *Tymborychia*, dans *Zeitschr. des Savigny-Stiftung*, Röm. Abt., LXI, 1941, p. 230-275 (voir aussi dans A. Pauly-G. Wissowa, *Real-Enzyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, II^e sér., XIV, 1943, col. 1742-1745). — M. Guarducci, *L'iscrizione di Nazareth sulla violazione dei sepolcri*, dans *Rendiconti della Ponteficia Accademia Romana di Archeologia*, XVIII, 1941-1942, p. 85-88. — J. Irmscher, *Zum Diatagma Kaisaros von Nazareth*, dans *Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft*, XLII, 1949, p. 172-184. — K. Latte, *Todesstrafe*, dans A. Pauly-G. Wissowa, *Real-Enzyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Supplementb. VII, 1950, col. 1612-1613. —

S. C. Agourides, *Grabschändung in Palestina zur Zeit Augustus*, dans *Theologia viatorum*, XXIII, 1952, p. 122-131. — F. de Visscher, *L'inscription funéraire dite de Nazareth*, dans *Archives d'hist. du droit oriental et Rev. internationale des droits de l'Antiquité*, II, 1953, p. 285-321 (voir aussi dans *La Nouvelle Clio*, V, 1953, p. 18-20; et dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, 1953, p. 83-92).

3° *Prises de position diverses :* G. Baldensperger, *Le tombeau vide*, dans *Rev. d'hist. et de philosophie religieuses*, XIV, 1934, p. 429-431. — F. Buechsel, *Die Blutgerichtsbarkeit des Synhedrions*, dans *Zeitschr. für neutestamentliche Wissenschaft*, XXX, 1931, p. 209. — U. Holzmeister, *Historia ætatis Novi Testamenti*, Rome, 1932, p. 88-89. — E. Kornemann, *Die römische Kaiserzeit*, Leipzig, 1933, p. 169. — A. Momigliano, *L'opera dell'imperatore Claudio*, Florence, 1931, p. 12, 73-77; *Claudius. The Emperor and his Achievement*, Oxford, 1934, p. 35 sq., 100 sq. — A. Nock, *Religions Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero*, Cambridge, 1934, p. 490. — V. Scialoja, *Communicazione varie*, dans *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, VI^e sér., V, 1929-1930, p. 350. — W. Uxkull-Gyllenband, *Der Gnomen des Idios Logos. Zweiter Teil : der Kommentar*, Berlin, 1934, p. 13. — A. Parrot, *Malédictions et violations de tombes*, Paris, 1939. — E. Levy, *Die römische Kapitalstrafe*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, XXII, 1930-1931, fasc. 5, p. 41. — V. Arangio-Ruiz, *Studia et documenta historiæ et juris*, II, Naples, 1936, p. 519-520; V, 1939, p. 630-631. — G. I. Luzzatto, *Epigraphia giuridica greca e romana*, Milan, 1942, p. 231-232. — R. Sugranyes de Franch, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique*, Fribourg, 1946.

J. SCHMITT.

NÉCHAO ou **NÉKO.** — « Pharaon Néchao », roi d'Égypte, vainquit Josias de Juda à Megiddo (II Reg., XXIII, 29-30; II Chron., XXXV, 20-25), détrôna Joachaz pour le remplacer par Joiaqîm (II Reg., XXIII, 31-35; II Chron., XXXVI, 1-4); son armée fut battue à Karkémish par Nabuchodonosor (Jer., XLVI, 2-12). Deux souverains égyptiens de la XXVI^e dynastie ont porté le nom de Néchao. Seul le second est nommé dans la Bible; le premier n'en fut pas moins mêlé de près à des événements qui touchèrent le royaume de Juda.

Voir, à la bibliographie finale, les sigles employés pour certaines publications citées au cours de cet article.

I. NÉCHAO I^er. — 1° *Le nom Néchao.* — Ce nom présente dans les textes hiéroglyphiques et démotiques un nombre limité de variantes graphiques, répondant toutes à une translittération *NK'W* et correspondant apparemment à une vocalisation en **Nekeū*. Il est transcrit par *Ni-ik-ku-u* et *Ni-ku-u* en assyrien (Ranke, *Keilschriftliches Material zur altägypt. Vokalisation*, 31); par נכו dans des documents araméens (N. Aimé Giron, *Textes araméens d'Égypte*, 123) et par נכוֹ (II Par.) et נכה (II Reg.) en hébreu biblique. En grec, les sources littéraires transcrivent Νεκως (Hérodote), Νεχαω (Manéthon, Septante), Νεχαυς (et var. selon les mss., Josèphe); les papyrus d'affaires offriront une grande variété de notations : Νεκως, Νεχους, Νεχυς, Νεχως, Νεχω, Νεγαω (Preisigke, *Namenbuch*, s. v.). Du moins à partir du règne de Néchao II, le nom *Nk'w* fut porté par un certain nombre de particuliers (Ranke, *Die ägypt. Personennamen*, I, 213, n° 16-17; Griffith, *Cat. of the Demot. Papyri in the J. Rylands Library*, III, 243, n. 7), tandis que se perpétuaient quelques théophores invoquant le roi Néchao (par ex. : « Que vive Néchao », canope coll. Michaïlidis; « Que Néchao vive pour son père », statue Strasbourg 367; autres exemples dans Ranke, *op. cit.*, I, 153, n° 8; et 213, n° 18). Le même nom de Néchao s'est maintenu dans l'onomastique privée jusqu'aux temps gréco-romains (Preisigke, *op. cit.*). Son sens est incertain, une explication par l'égyptien étant très peu vraisemblable (« Celui qui appartient aux *kas* » ou « aux taureaux »). A première vue les graphies *Nk'w* sont la notation phonétique d'un anthroponyme étranger. L'hypothèse d'une origine libyenne est pratiquement gratuite; celle d'une origine éthiopienne est au moins étayée par quelques présomptions. De Meulenaere (19-20 et 50) a déjà pu avancer en ce sens des arguments, inégalement convaincants il est vrai. En tout cas, d'après Manéthon (version Eusèbe, éd. Waddell, 170), la XXVI^e dynastie aurait été fondée par l'Éthiopien Ammeris et les noms de Psammétique I^er, fils de Néchao I^er, et ceux d'autres membres de sa famille (*H'rq*, [.]*pripkt*, stèle de donation de l'an LV, coll. Michaïlidis) pourraient en effet s'expliquer éventuellement par le méroïtique.

2° *Néchao I^er, roi de Saïs.* — Quatrième roi de la XXVI^e dynastie saïte, il aurait régné huit ans d'après Manéthon (éd. Waddell, 168-173), soit environ depuis 672 jusqu'à 663, date certaine de sa mort. Néchao I^er était le fils du Pharaon Néchepsô (Manéthon) qui fut selon la tradition tardive un devin et un astrologue accompli et qui pourrait bien avoir vulgarisé l'astrologie chaldéenne en Égypte, à l'époque même où Manassé de Juda se tournait vers l'astrolâtrie et les mantiques mésopotamiennes (II Reg., XXI, 1-7), vraisemblablement poussé, comme l'Égyptien, par l'influence politique et morale de l'Assyrie. Un papyrus grec a d'ailleurs confondu la personnalité de Néchao (Νεχευς) avec celle de son père, l'astrologue (Wiedemann, *Geschichte Aegyptens von Psammetich I. bis auf Alexander der Grossen*, 1880, p. 156). Comme Manassé, Néchao I^er dut compter avec les entreprises rivales des Assyriens et des Éthiopiens à l'égard desquels il pratiqua une constante politique de bascule. « Les documents contemporains nous le laissent entrevoir actif, remuant, prêt à tout oser » (Maspéro, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, 1912, p. 536).

De son temps, la haute Égypte était fermement dominée par Taharko (ou Taharca), roi de Kush (689-664), mais le pouvoir de celui-ci était moins assuré dans la basse Égypte où il se heurtait à l'indépendance de princes locaux encouragés par l'Assyrie. L'est du Delta était toujours morcelé entre divers seigneurs, mais, depuis 730 environ, l'ouest était unifié en un royaume dont Saïs était la capitale (sur cet état politique, Zeissl, *Äthiopen und Assyrer in Ägypten*, p. 51-56; Yoyotte, *Les principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne*, dans *Mél. Maspéro*, II^e sér.). Maître de ce domaine occidental, Néchao qui prétendait régner sur Memphis à l'encontre de Taharko, était incontestablement le plus puissant des dynastes. Parmi les monuments égyptiens, aucune attestation absolument certaine de ce roi n'a encore été signalée; les petits objets où l'on a cru retrouver son prénom de couronnement *(Mn-ib-R')* lui ont été attribués sans aucune raison valable (ainsi G. *L. R.*, III, p. 415-416). Mais on ne peut douter qu'il ait joui de la condition prééminente de Pharaon. Lorsque Assarhaddon conquit le Delta en 671, il confirma *Niku* comme « roi de Memphis et de Saïs »; ce dernier resta d'abord fidèle à son suzerain asiatique et Assourbanipal, en 669, le cite comme le premier des souverains égyptiens qu'il maintint dans leur pouvoir (cylindre Rassam, I, 90, voir Streck, *Assurbanipal*, II, 11; et Luckenbill, *Ancient Records of Assyria*, II, § 771). Mais un peu plus tard, il se mit en communication avec Taharko et tenta de jouer la carte éthiopienne. Saïs fut aussitôt traitée à la manière assyrienne. L'ayant fait traîner ignominieusement à Ninive, Assourbanipal jugea ensuite plus sage de le replacer et raffermir sur le trône de Saïs, après l'avoir comblé d'honneurs (cylindre Rassam, II, 8-19, voir Streck, *op. cit.*, 15; et Luckenbill, *op. cit.*, § 74; récit plus détaillé sur K 228+2675 : Streck, 162-165, et Luckenbill, § 902-905). Bloquant sous le seul nom de

Shabako les cinquante années de la XXV^e^ dynastie soudanaise, Hérodote (II, 152) raconte que Psammétique I^er^ avait dû s'exiler en Syrie « devant l'Éthiopien Sabacos qui avait fait périr son père Nékos ». Des recoupements chronologiques solides permettent en effet d'établir que Néchao I^er^ disparut lors de la campagne menée par le koushite Taltamani (Tanoutamon) en 663, pour arracher le Delta à l'influence assyrienne. Il est bien connu que Psammétique sut ensuite se débarrasser en quelques années des Éthiopiens, des Assyriens et des dynastes indigènes (De Meulenaere, 22-30).

Un texte araméen, tracé avec d'autres *dipinti* de même langue sur les murs d'une tombe [?] remployée dans la montagne de Cynopolis (moyenne Égypte), donnait un récit, aujourd'hui réduit à quelques bribes, dans lequel il était fait mention du « Pharaon Néchao » (פרעה נכו), du roi de Koush Taharko et de Psammétique. Ces derniers noms prouvent qu'il s'agit ici de Néchao I^er^; l'inscription paraît commémorer les actes d'un Asiatique passé au service du roi de Koush (N. Aimé Giron, *Ancient Egypt*, II, 1923, p. 38-43).

II. Néchao II. — 1° *Données sur la personne de Néchao II.* — Ce Pharaon est le sixième roi de la XXVI^e^ dynastie manéthonienne (Manéthon, éd. Waddell, 170-173); il en est le deuxième, si, avec la plupart des égyptologues, on préfère inaugurer cette dynastie avec Psammétique I^er^, libérateur de l'Égypte. Petit-fils de Néchao I^er^, fils de Psammétique I^er^, Néchao II était probablement le fils aîné de ce dernier, puisque l'usage attribuait normalement le nom du grand-père au premier des petits-fils. La divine épouse d'Amon Nitocris, fille de Psammétique I^er^ et de sa « grande épouse royale » Mehitouskhé, est connue comme « sœur du roi Néchao » (G. *L. R.*, IV, p. 85, K); ce dernier, héritier du trône — donc en principe issu de la principale épouse — avait eu sans doute pour mère cette Mehitouskhé. Selon les abréviateurs de Manéthon *(loc. cit.)*, il régna six ans; selon Hérodote (II, 159), il mourut « après un règne de seize années en tout ». Les stèles officielles relatant l'inhumation des taureaux Apis et quelques épitaphes privées déterminent approximativement la chronologie des cinq grands rois saïtes (Drioton et Vandier, *L'Égypte*, 1952, p. 621-622); elles fixent le règne de Néchao de 609 à 594, donnant raison à Hérodote. Compte tenu du fait que les Égyptiens de cette époque faisaient commencer l'an II de chaque règne au Jour de l'An suivant l'avènement, tout document de l'an I^er^ d'un règne permet de serrer plus étroitement les dates de changement de règne, s'il fournit l'indication d'un jour du calendrier civil. A partir de la documentation dont il a disposé, Kienitz (p. 157-158) a donc pu légitimement conclure que Néchao II devint roi entre le Jour de l'An égyptien (1^er^ Thot) tombant en 609 (= 23 janv. 609) et le 18 nov. 609, correspondant à la plus ancienne date que Kienitz avait pu noter du règne de Néchao (an I, le 1^er^ du 11^e^ mois). L'an II commença donc le 22 janv. 610. Appliquant la même méthode à la dernière date connue du roi et à la première de son successeur, Kienitz a montré que Néchao mourut entre le 4 mai et le 24 nov. 594. Il faut préciser à propos de l'avènement que celui-ci ne coïncida certainement pas avec le Jour de l'An (23 janv. 609), ce qui aurait été au demeurant une miraculeuse conjonction entre le calendrier et l'ère dynastique! Cet avènement de Néchao survint *au plus tôt* le lendemain du changement d'année, mais selon toute vraisemblance après un délai plus long, puisque son père Psammétique, monté sur le trône au cours de 663, put entrer dans sa LV^e^ année (attestée sur la stèle de donation inédite du prince *H'rq*, coll. Michaïlidis, mais sans indication de jour). D'autre part, une date permettant de poser le *terminus ante quem* de l'avènement de Néchao de manière un peu moins vague que n'a pu le faire Kienitz est fournie par la statue Louvre A 83 (signalée dans Rougé, *Notice des monuments*, 8^e^ éd., 41) : cette statue offre la date de l'*an I* de Néchao II, *le 11 du 8^e^ mois* (collation d'après original; voir fig. 609). Néchao monta donc sur le trône entre la fin de janv. 609 au plus tôt et au plus tard le 20 sept. 609.

Comme tout roi d'Égypte, Néchao II reçut un protocole composé de cinq noms : « l'Horus à l'esprit

608. — Statuette de Néchao II, bronze (Université de Philadelphie).

avisé *(sï'-ib)*, celui des Deux Dames : le triomphant *(mᶜ'-ḫrw)*, l'Horus d'Or aimé des dieux, le roi *Whm-ib-Rᶜ* (litt., « Que Rê soit renouvelé quant à sa volonté »), le fils de Rê Néchao. » Faute de posséder des statues incontestablement attribuables à ce roi, l'iconographie en est mal connue. Sans doute faut-il voir, néanmoins, un authentique portrait du vainqueur de Josias dans la statuette de bronze (Philadelphie. E. 13004, provenance inconnue) marquée au cartouche de Néchao (Aldred, *Journal of Eg. Archaeology*, XLII, 1956, p. 6, pl. II, 9); cette statuette (fig. 608), qui devait être placée en présence d'une idole dans le trésor d'un temple, représente le souverain en adoration. Peut-être quelques reliefs donnent-ils aussi une image plus ou moins conventionnelle de Néchao (Baltimore, Glyptothèque Ny Carlsberg, université de Californie, voir *infra*, 2°). A notre connaissance, aucun souvenir direct n'est encore parvenu des épouses de Néchao II, mais une statue du précepteur Arowhor fournit le nom de trois princesses, ses filles : [...] *Merénebti*, *Esékhebi* qui était prêtresse

de Neith, déesse de Saïs et de la dynastie, et *Mernitiôtes* (« Que Neith aime son père »), ainsi qu'une mention du « fils royal Psammétique » (Caire CG 658; Borchardt, *Statuen und Statuetten* [Cat. gén. Caire], III, 5-6); c'est abusivement que ces personnages ont été considérés comme les enfants de Psammétique II (G. *L. R.*, IV, p. 100, 103-104). Pour un autre monument émanant peut-être du même « fils royal Psammétique », voir *infra* (§ III, col. 373). Les enseignements chronologiques des sources indigènes confirment pleinement les termes d'Hérodote (II, 159) : Néchao mourut, « laissant le pouvoir à son fils Psammis », c.-à-d. le prince Psammétique devenu Psammétique II. La tombe du roi était certainement placée dans le temple de Neith à Saïs, mais elle a été violée depuis longtemps et détruite, puisque le « scarabée de cœur » de Néchao était conservé au XVIII^e^ s. par le collège des jésuites de Paris (voir en dernier lieu De Meulenaere, 64). Un *oushebti* du roi Néchao II trouvé à Carthage donnerait à croire que le pillage de la sépulture du roi avait commencé dès l'époque perse (J. Vercoutter, dans *Cahiers de Byrsa*, V, 1955, p. 23-28).

2° *Données sur la situation intérieure de l'Égypte au temps de Néchao II.* — Il existe dans les collections un nombre appréciable de petits objets usuels et de scarabées ou amulettes portant les cartouches de Néchao II (G. *L. R.*, IV, p. 89, IX-X, et 90-91; Petrie, *Scarabs and Cylinders*, pl. LVI); parmi ceux qui portent seulement le nom personnel *Nk'w*, certains peuvent d'ailleurs avoir été fabriqués sous le premier souverain ainsi dénommé. Les documents d'affaires datés de Néchao II sont peu nombreux : un contrat thébain de 608 en démotique (G. *L. R.*, IV, p. 87 en note) et quatre stèles hiéroglyphiques consacrant des donations de terres à des dieux pour constitution de bénéfices sacerdotaux, une provenant du nome Bousirite (OIC 19943, voir Allen, *Cat. Field Museum*, p. 59, n. 7), les trois autres de la région d'Iséopolis du Sebennytique (coll. Michaïlidis; Louvre = G. *L. R.*, IV, p. 89, VII; British Museum 1655 = *Brit. Mus. Quaterly*, IV, 1929, p. 3). Mais la rareté de telles pièces, qui enrichissent utilement notre connaissance de la structure économique de l'Égypte sous Néchao, doit être attribuée au seul hasard. En revanche, la pauvreté des témoignages relatifs aux constructions religieuses qui furent faites durant ce règne assez long — pauvreté qui contraste avec la richesse en ce genre des trois règnes suivants — pourrait signifier que Néchao II se préoccupa relativement peu de se concilier les dieux par des mémoriaux, soit indifférence, soit modération politique. Ce roi, néanmoins, fit ouvrir à Toura de nouvelles exploitations de calcaire (fin 608; G. *L. R.*, IV, p. 87, II); son nom a été tracé en 602 au Hammâmât (*ibid.*, 88, IV) et le fonctionnaire Harouodj se vante d'avoir fait tailler pour lui des obélisques dans cette carrière de schiste (référence *infra*). D'après une inscription d'Arowhor, des travaux d'embellissement, comportant l'érection d'obélisques de granit, auraient été faits dans les temples de Saïs (Caire CG 658, citée plus haut); les fragments dispersés d'une construction de Néchao dans la métropole dynastique ont été effectivement retrouvés (Habachi, *Ann. Serv. Ant. Eg.*, XLII, 1943, p. 378-382). On accomplit encore quelques œuvres pieuses dans des sanctuaires du Delta : clepsydre pour l'Amon de Tanis (Montet, *Kêmi*, VIII, 1946, p. 35-39, pl. I-II); sphinx à Bouto (G. *L. R.*, IV, p. 89, XI). Deux fragments de reliefs, provenant sans doute d'*Imaou*, sur les confins libyques, portent le nom d'un Néchao qui peut être aussi bien Néchao I^er^ (Baltimore = Steindorff, *Cat. Eg. Sculpt. in the Walters Art Gallery*, n° 260; Glyptothèque Ny Carlsberg = Koefoed-Petersen, *Cat. des bas-reliefs et des peintures*, n° 54). L'Apis mort en 594, peu avant le Pharaon, fut solennellement inhumé au Sérapeum (G. *L. R.*, IV, p. 88, VI) et, à cette occasion fut taillé un nouveau lit d'embaumement pour le *sekos* du taureau sacré à Memphis (M. el-'Amir, *Journal of Eg. Archaeology*, XXXIV, 1948, p. 51, pl. XV, 5). Au sud, la principauté de Thèbes et la grande confrérie du clergé d'Amon gardent encore une certaine autonomie morale sous la présidence spirituelle d'une vierge consacrée, l'épouse divine d'Amon, en l'occurrence Nitocris, sœur du roi. Comme durant toute la XXVI^e^ dynastie, la plupart des petits monuments construits à Karnak sont élevés au nom de cette reine, mais quelques-uns furent pourtant consacrés conjointement par l'adoratrice et par Néchao, voire par Néchao seul (par ex. Christophe, *Karnak-Nord III*, 63; et *Bulletin de l'Inst. franç. du Caire*, LV, 1955, p. 65-70, pl. I; Leclant, *Orientalia*, XX, 1951, p. 459, pl. L); un montant de porte, arraché à quelque petite chapelle et conservé aujourd'hui à l'University of California, provient sans doute d'un monument thébain (Lutz, *Egyptian Tombs Steles and Offering Stones*, pl. XLI, n° 81). De fait, en sa première année, le roi s'était particulièrement occupé de la vieille capitale du Sud. Un important personnage de Karnak, le prophète d'Amon et hiérogrammate *Bentewhor*, joua un certain rôle dans la pieuse entreprise du souverain et il a commémoré cette dernière en se faisant tailler une statue stélophore où elle était évoquée (statue inédite, Louvre A 83, citée *supra*, 2°). Dans le tableau de la stèle que présente ainsi Bentewhor, Néchao II, protégé par la déesse-Thèbes, offre l'hiéroglyphe de cette cité aux divinités poliades de No, Amon, Mout, Khonsou et Montou. L'inscription gravée au-dessous du tableau contrefait la forme d'un récit officiel; elle nous fournit d'emblée la date du 20 sept. 609 (voir *supra*) et déclare : « Sa Majesté était alors dans sa résidence de la province saïte (?), les grands étant en sa présence. Elle leur dit : J'ai le désir de rendre Thèbes parfaite [...] » La suite du texte est très abîmée; elle narrait sans aucun doute la situation troublée de la ville et les mesures de restauration décidées en faveur des dieux thébains par le Pharaon (fig. 609).

Sans doute la reconstitution des généalogies sacerdotales permettra-t-elle un jour d'identifier un certain nombre de prêtres, thébains ou autres, qui vécurent leur *floruit* entre 609 et 594, comme le prophète Bentewhor qui a laissé la statue Louvre A 83. Il n'empêche que, pour les hauts fonctionnaires de Néchao, la prosopographie disponible demeurera fort réduite. Certes, bon nombre des administrateurs et militaires que l'on sait avoir servi Psammétique II commencèrent leur carrière du vivant de son père, mais le recueil actuel des textes saïtes fait connaître fort peu de grands qui se vantent explicitement d'avoir été les ministres directs de Néchao; citons : *Harouodj*, un « préposé à la porte des pays méridionaux », chargé de contrôler le poste d'Éléphantine, les Saïtes ayant toujours exercé sur leurs frontières une stricte surveillance économique et douanière (Rowe, *Ann. Serv. Ant. Ég.*, XXXVIII, 1938, p. 137-138; et Lichtheim, *Journal of Near Eastern Studies*, VI, 1947, p. 169, pl. V-VI; voir Posener, *Rev. de philol.*, LXXIII, 1947, p. 118-119); *Pétéhorresné*, administrateur des biens de l'épouse divine en Thébaïde (Christophe, *Karnak-Nord III*, 134; et *Bull. de l'Inst. franç. du Caire*, LV, 1955, p. 65-83). Sur le « directeur de l'antichambre » *Arowhor*, opulent dignitaire aulique qui fut chargé de l'éducation du prince héritier, il existe enfin un dossier important dont la plupart des pièces remontent aux règnes de Psammétique II et d'Apriès; trois statues de lui paraissent contem-

poraines de Néchao (Caire CG 658, citée *supra;* CG 807 = Borchardt, *op. cit.*, III, 104-105, pl. 149; CG 928 [?] = *ibid.*, 159).

A défaut de sources indigènes, les traditions conservées par les écrivains grecs nous renseignent sommairement sur les principaux actes de Néchao II. Selon Hérodote (II, 158), suivi par Diodore (I, 33), un des premiers soins de ce roi fut de tenter la jonction maritime mer Rouge-Méditerranée en creusant un canal entre la branche orientale du Nil et le golfe de Suez. Cette besogne, qui aurait élargi la contribution de l'Égypte au grand trafic international, coûta la vie à de nombreux ouvriers; Hérodote rapporte le chiffre de 120 000 victimes, chiffre qui est certainement exagéré (Maspéro, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, 1912, p. 626, n. 1) et dont, naguère, on

609. — Inscription de l'an I de Néchao II, début (statue Louvre A 83).

demandait pourtant des comptes à la mémoire de Lesseps (*Le Monde*, n. 3581, 28 juill. 1956, p. 3, col. 1 et 3). Finalement, Néchao aurait renoncé, d'autant plus — disait une tradition plus hellénique qu'égyptienne — qu'un oracle l'avait prévenu de ne pas « travailler pour le Barbare » (état des questions dans De Meulenaere, 50-54).

Hérodote affirme donc que Néchao échoua dans son entreprise. Dans quelle mesure est-ce vrai? Plus tard, l'aménagement du canal des Deux-Mers fut repris et certainement mené à bien par Darius Ier (Hérodote, II, 158 et IV, 42, confirmé par des inscriptions contemporaines; voir Posener, *La première domination perse*, 1936, p. 180-181; *Chronique d'Égypte*, XIII, 1938, 271-273). Or, Aristote, Diodore, Strabon et Pline prétendront que le roi perse avait pareillement échoué. On peut évidemment croire que le témoignage d'Hérodote sur Néchao est fondé et que la tradition fallacieuse relative à Darius résulte d'une amplification anachronique de ce témoignage. Mais on peut croire aussi à l'existence d'un thème littéraire du « canal inachevé » et supposer, avec Posener, que le canal fut effectivement terminé sous Néchao, qu'il s'ensabla ultérieurement et que Darius se contenta de le remettre en état (les stèles égypto-perses parlent en effet d'explorer une voie fluviale préexistante, de « sables » et de manque d'eau).

De toute façon, la même recherche d'expansion économique amena Néchao à envoyer reconnaître les côtes africaines de la mer Rouge. Poussant toujours en avant et pratiquant un très lent cabotage, ses marins phéniciens revinrent après trois ans d'absence après avoir franchi le détroit de Gibraltar. Un beau jour, le soleil qui se levait jusqu'alors à leur gauche prit coutume de se lever à leur droite : le Cap était doublé. L'historicité de ce périple est évidemment incontestable (cf. De Meulenaere, 62-63).

3° *Caractères généraux du règne.* — La petite quantité des documents empêche d'apprécier exactement la situation de l'Égypte sous Néchao II. De toute manière, la plupart des traits caractéristiques de la renaissance saïte peuvent sans doute s'appliquer à ce temps. A la fois gêné et avantagé par l'afflux des militaires et des commerçants étrangers, le pays s'est remis des ruines provoquées par l'anarchie libyenne et par les luttes entre Éthiopiens et Assyriens. Au politique comme à l'économique, à l'intérieur comme à l'extérieur, la XXVIe dynastie est solidement établie (bref résumé des caractères généraux de la période dans *Encyclopédie de la Pléiade. Hist. universelle*, I, 1956, p. 242-251). Mais un tel tableau, valable pour l'ensemble du VIe s., n'impose pas que cette puissance des Saïtes n'ait connu aucune ombre. La reculade de Néchao en Asie, le canal laissé en ébauche [?], ces événements impliquent l'existence de difficultés internes, qu'ils en aient été les causes ou les séquelles. Il est d'ailleurs certain que la royauté de Néchao fut contestée à un moment donné. De Meulenaere a fait cette remarque, entièrement neuve, que les noms du roi ont été martelés sur divers monuments, postérieurement à 599; il en a relevé deux cas absolument certains, deux très probables et d'autres possibles. Seuls les progrès de l'enquête pourront décider si cette condamnation magique de Néchao eut lieu vers la fin de son règne ou après son décès, et autoriseront des hypothèses sur ses circonstances. En tout cas,

les monuments ainsi traités sont des monuments privés et, à une exception près, les mémoriaux connus du roi lui-même n'ont pas été frappés. Sous les souverains suivants, d'ailleurs, la mémoire du vaincu de Karkémish n'en était pas moins respectée, sinon vénérée. Assurément, la statue de Néchao qui fut dressée à Létopolis par un roi Psammétique pour « affermir le nom de son géniteur » (*G. L. R.*, IV, p. 89, VIII) et celles qui recevaient encore un culte dans Iséopolis au IVe s. (Touraiev, *Statues et statuettes de la collection Golénischeff* [en russe], 1917, p. 60-62, n° 83) peuvent avoir été des effigies de Néchao Ier. Mais les cartouches de Néchao II figurent en bonne place dans l'épitaphe d'un Apis enterré sous Apriès (*G. L. R.*, IV, p. 88, V) et dans les épitaphes de particuliers morts sous Amasis (*ibid.*, p. 87, III et p. 86, I = Boeser, *Beschr. Egypt. Verzameling Leiden*, VII, p. 5-6, pl. XV, n° 14-15).

Voulant porter un jugement sur Néchao, Maspéro (*op. cit.*, 456) l'a décrit comme « un roi énergique et persévérant, taillé sur le modèle des grands Pharaons et à qui il ne manqua, pour égaler la gloire des Thoutmos et des Séti, que des ressources semblables aux leurs ». On l'a donné comme notoirement philhellène (Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte*, 99-100). Au moins peut-on dire qu'il dut s'appuyer sur les Grecs pour renforcer ses armées et équiper ses flottes. L'Égypte des Saïtes, réveillée d'une longue période de désarroi et d'isolement, rénova son art et ses croyances par un retour aux plus anciennes traditions, en une sorte de réaction défensive devant les jeunes puissances qui la menaçaient matériellement et idéologiquement. Mais elle ne pouvait ignorer les nouveaux rapports de force. Néchao et ses ministres paraissent avoir été spécialement sensibles à ces données modernes : il est frappant de constater que les actes du règne, tels qu'ils sont évoqués par Hérodote, ont tous été tournés vers le monde extérieur. Les trois entreprises célèbres, conquête de l'Asie, canal des Deux-Mers et reconnaissance de l'Afrique, portent la marque d'une personnalité ouverte et audacieuse. Toutes furent grandes et même un peu démesurées. Elles se terminèrent par des échecs : la croisière n'ouvrit point de nouvelles perspectives à l'économie égyptienne, ni même aux connaissances scientifiques, puisque les anciens n'en parlèrent qu'avec scepticisme. Le canal fut-il jamais terminé? Les armées égyptiennes furent durement ramenées de l'Euphrate à la Philistie. Selon toute vraisemblance, les sujets de Néchao et la postérité purent songer, avec Jérémie (XLVI, 17), que ce pharaon était l'homme du bruit et des occasions perdues. La solidité de la XXVIe dynastie en fut-elle ébranlée? Au lendemain de la mort de Néchao (594), les Éthiopiens, dont certains Égyptiens regrettèrent toujours la domination, se firent menaçants. Contraint d'orienter vers le Sud une politique extérieure jusqu'alors tournée vers l'Asie par la force des choses, Psammétique II remporta sur l'Éthiopie une rapide victoire. Mais on peut penser que l'éclat donné aux manifestations qui suivirent ce triomphe visait un peu à effacer le fâcheux souvenir des mécomptes de la maison de Néchao.

4° *L'armée et la flotte de Néchao II.* — Néchao II qui se mit en campagne dès sa première année devait donc disposer d'une armée toute prête en 609, celle que Psammétique Ier avait formée durant ses cinquante-quatre années de royauté. Posant le modèle de ce que furent toujours les armées de basse époque, ce grand roi, sans renoncer à lever les contingents professionnels et héréditaires de guerriers indigènes, avait constitué l'essentiel des troupes de choc par une légion étrangère recrutée en Grèce d'Asie et en d'autres pays, mais placée sous commandement égyptien (sur les armées et le système défensif des Saïtes, voir les documents réunis dans Mallet, *op. cit.*, 35-144; les mises au point de De Meulenaere, 28-30, 33-43; et Kienitz, 35-45). Cette légion était formée de mercenaires, ou plus exactement de colons établis dans le pays et dotés de terres en échange d'un service permanent. Sur la frontière asiatique, une colonie grecque était notamment installée à Daphnae (Tell Defenneh), la *Tahpanhès* biblique, où un bouchon de vase et une anse d'amphore estampillés au nom de Néchao II ont été ramassés (*G. L. R.*, IV, p. 89, IX). La présence d'une garnison et d'établissements grecs et cariens sur le coin nord-est du Delta (Hérodote, II, 30 et 154) facilita certainement la mobilisation qui sauva l'Égypte de l'invasion en 601 (*infra*, § III, 1°, *d*). Certains débris laissés à Karkémish lors des combats de 605 donnent à penser que la garnison égyptienne comportait des éléments grecs (Vogt 1957, p. 76). Jérémie (XLVI, 3-4 et 9) a bien noté l'origine des cavaliers et des fantassins qui tombèrent dans ces combats : Éthiopiens, Libyens, Lydiens. Ces derniers sont certainement les Grecs d'Asie et les Cariens qui étaient apparus avec Gygès sur les arènes du Moyen Orient et qui paraissent avoir été envoyés à Psammétique Ier par ce roi de Lydie (De Meulenaere, 28). Moins connue, la présence de forces libyennes au service des Saïtes (voir aussi Ez., XXX, 5 : Put) est confirmée par les titulatures hiéroglyphiques de leurs commandants égyptiens (*Rec. de travaux*, XXII, 1900, p. 117; et *Ann. Serv. Ant. Ég.*, I, 1900, p. 163-170 et 185-188). L'existence d'auxiliaires éthiopiens dans les mêmes armées (voir aussi Ez., XXX, 5) n'est pas attestée dans les sources égyptiennes et grecques. Mais le réalisme authentique de Jérémie semblerait la démontrer. Le prophète peut avoir évidemment appelé Koushites les sombres recrues venues de haute Égypte. Mais, de fait, les pauvres peuplades d'entre les deux premières cataractes ne survécurent jamais sans se lier politiquement et économiquement à l'Égypte et il est fort plausible que certains Nubiens aient franchi la porte d'Éléphantine pour devenir soldats de Néchao. Psammétique Ier avait déjà disposé de contingents asiatiques, juifs, phéniciens et arabes (voir *Vetus Testamentum* [= *V. T.*], II, 1952, p. 131-135), mais Néchao II, à l'instar des Ramessides, évita probablement de faire donner les troupes étrangères dans les contrées d'où elles étaient originaires.

Hérodote (II, 159) apprend que Néchao II, se tournant vers des expéditions militaires, « fit construire des trières, les unes à destination de la mer septentrionale, les autres dans le golfe arabique [...]. Nécôs utilisait ces trières en cas de besoin ». Les indications relevées dans les textes égyptiens sur les flottes de la mer de la XXVIe dynastie sont malheureusement restreintes (De Meulenaere, 60-62). Puisque l'écrivain grec situe la construction d'une flotte après le creusement avorté du canal, donc après les débuts du règne, on se demandera si Pharaon, dans cette affaire, ne tirait pas la leçon des événements. En 605, la garnison de Karkémish ne fut visiblement pas renforcée ou secourue à temps : désormais des vaisseaux rapides permettraient éventuellement d'acheminer aisément des renforts d'élite vers les côtes asiatiques. D'autre part, l'extension de l'Empire néo-babylonien vers la mer risquait de mettre à la disposition de Nabuchodonosor certaines flottes phéniciennes que les unités modernes de Néchao sauraient aisément dominer.

III. Les campagnes asiatiques de Néchao II. — Les interventions de Néchao II en Asie sont connues de longue date par différents passages de la

Bible et de Flavius Josèphe et par la brève évocation qu'en donne Hérodote, mais nous ne possédons aucun récit égyptien à leur sujet : les victoires sans lendemain durable que les troupes de ce roi remportèrent en Syrie et en Palestine furent probablement commémorées par des stèles analogues à celles qui nous racontent la campagne nubienne de Psammétique II, fils de Néchao. Mais de ce dernier aucun document similaire n'a été retrouvé. Le seul objet découvert en Égypte que l'on puisse rapporter aux campagnes asiatiques de Néchao est un gros scarabée de pierre dure (Caire CG 37399; G. *L. R.*, IV, p. 90, XIV; reproduction dans *D. B.*, IV-2, col. 1547) qui, selon toute vraisemblance, est le représentant d'une de ces séries de « scarabées historiques majeurs » que les Pharaons émettaient volontiers pour consacrer certains fastes de leur règne (voir en dernier lieu, Yoyotte, dans *Biblica*, XXXVII, 1956, p. 464-465). Le motif gravé sur le plat imite la disposition d'une stèle commémorative. En haut, un petit tableau, dessiné entre les deux noms principaux de Néchao, montre, encadré par deux déesses, le roi tenant le sceptre de force et le casse-tête; derrière lui, Neith, patronne de sa dynastie, lui impose les mains pour lui communiquer la force divine et le protéger magiquement; devant lui, une divinité portant la coiffure hathorique lui remet le cimeterre *(khepesh)*, instrument et symbole de triomphe. Sous ce tableau, cinq colonnes de textes font suivre le protocole complet de Néchao, « aimé de Neith », par un bref discours qu'il faut placer dans la bouche de l'autre déesse : « Je massacre pour toi tout peuple étranger. » En bas se trouve l'image de deux ennemis prostrés. Ce document se contentait donc d'affirmer dogmatiquement le rôle cosmique de Pharaon comme dominateur des barbares; sans doute fut-il fait à l'occasion de succès militaires réellement remportés par Néchao. Une situle dédiée par un « fils royal Psammétique » à la déesse cananéenne Anat pourrait aussi constituer un ex-voto consacré par l'héritier présomptif après les conquêtes faites par son père en Asie (*V. T.*, II, 1952, p. 133, n. 3), mais cela reste purement conjectural. En revanche, quelques monuments égyptiens retrouvés à Sidon et à Karkémish (*infra*, 4°) sont des traces matérielles précises de ces conquêtes.

Les données égyptologiques ne nous aideront donc pas beaucoup à coordonner chronologiquement la série des événements connus par la Bible et par Hérodote. Les renseignements fournis par les sources se présentent de telle manière que maintes reconstitutions divergentes ont été proposées des interventions de Néchao II vers l'Orient. Les avis formulés par les historiens anciens et modernes diffèrent sur tant de points que le problème est passablement embrouillé. Aussi, pour essayer de dégager l'état des questions, est-il plus simple de classer les données souvent contradictoires que contiennent les différentes sources, sans vouloir reconstituer à tout prix une séquence définitive des événements. On trouvera les opinions déjà anciennes en se reportant aux différents manuels et aux commentaires critiques des sources. L'essentiel de la bibliographie figure d'ailleurs dans les articles et livres récents qui seront seuls cités ici.

1° *Données fournies par les chroniques babyloniennes.* — De toutes les sources disponibles, les fragments de chroniques qui nous sont parvenus des rois néo-babyloniens Nabopolassar et Nabuchodonosor sont les seules à offrir un cadre chronologique vraiment solide. Il s'agit en l'occurence de la tablette British Museum 21901, publiée par Gadd dès 1923 et concernant les années 629-616 (bibliographie dans Wiseman, p. 11, n. 4; et traduction, *ibid.*, p. 55-65), et des tablettes British Museum 22047 et 21946, publiées par Wiseman en 1956 et qui couvrent au total les années 616-595 (éd. Wiseman avec traduction et commentaires). Ces textes, rédigés assez peu de temps après l'époque dont ils traitent et reposant sur des sources contemporaines, sont remarquablement objectifs dans leur concision. Les informations qu'ils apportent peuvent se résumer ainsi (voir tableau dans Wiseman, p. 44-48).

a) A l'été de 616, les Assyriens, qui depuis une dizaine d'années menaient une lutte aux succès divers contre la puissance montante de Nabopolassar, roi de Babylone, avaient subi un cuisant échec près du confluent de l'Euphrate et du Khabour. A l'automne de cette même année 616, « l'armée égyptienne et l'armée assyrienne » marchent de concert et tentent de reprendre, mais en vain, la forteresse de *Qablinou*, précédemment enlevée par les Babyloniens (Wiseman, p. 55). Le passage qui nous apprend ces choses fait allusion à la présence d'un allié égyptien sans le moindre considérant; on peut croire, par conséquent, que l'entrée en lice de ce dernier était quelque peu antérieure. Puisque la chronique des années 626-623 (tablette British Museum 25127; Wiseman, p. 50-55) est muette à ce sujet, on est sûr que la première intervention des Saïtes en Mésopotamie est postérieure à 623; mais, étant donné que la chronique pour la période 622-617 n'est pas retrouvée, il est difficile de situer plus précisément cette importante nouveauté. Ainsi donc, entre 623 et 616, le vieux Psammétique Ier (663-609), père de Néchao, avait jugé utile de s'allier à la monarchie d'Assour dont il avait dû secouer le joug vers 655, et de faire échec à l'expansion babylonienne. Cette préface aux grandes actions de Néchao II est lourde de sens : l'Égypte restaurée était en mesure maintenant de se manifester dans l'Asie lointaine. Antérieurement, Psammétique avait annexé tout ou partie de la Philistie : Hérodote (II, 157) note au passage qu'il fit tomber Ashdod (Ἄζωτος) après un siège de vingt-neuf ans (malheureusement, la date de cette conquête, fort pénible s'il faut en croire le Grec, est impossible à préciser; De Meulenaere, 32; Malamat 1951, p. 29). Le silence de la Bible paraît impliquer que Psammétique Ier ne toucha pas à Juda et se mêla peu des affaires intérieures de la Palestine (voir peut-être toutefois Jer., II, 36-37 pour l'existence d'une tendance pro-égyptienne à Jérusalem avant la réforme de Josias). L'intervention africaine sur l'Euphrate en 616 paraît avoir été restreinte et comme occasionnelle. En effet, la chronique chaldéenne pour 615-611 narre l'alliance active des Mèdes et de Nabopolassar, la chute de Ninive et le transfert de la capitale assyrienne dans Harran, mais elle ne souffle plus mot de l'Égypte. En automne 610 seulement, lorsque les troupes d'Assuruballit, roi d'Assyrie, évacuent Harran sans combat, il semble qu'une « armée de l'É[gypte] qui était venue » les ait accompagnées dans leur retraite à l'ouest de l'Euphrate (Wiseman, p. 63). Il s'agirait là d'un nouveau renfort dépêché par Psammétique, mais d'un renfort d'une puissance offensive fort limitée. La modération du vieux Psammétique contraste apparemment avec l'engagement total de Néchao dans la lutte pour l'Asie.

b) Vers le début de l'été 609, Assuruballit, soutenu par une « grande armée égyptienne », traverse de nouveau l'Euphrate et assiège Harran (Wiseman, p. 63). A cause des lacunes du texte, on ne peut affirmer ce que furent le déroulement et l'issue des opérations : il semblerait que les Égypto-Assyriens, après un succès initial et deux mois d'efforts infructueux, aient dû retourner sur leurs pas (Albright 1956, p. 28-29; Vogt 1957, p. 80). Dans l'impossibilité où nous sommes de dire d'après les datations égyp-

tiennes à quel moment précis de 609 Néchao devint roi, on ne peut décider si l'opération combinée sur Harran est la dernière intervention de Psammétique Ier ou la première intervention de Néchao II dans la lutte assyro-babylonienne. Quoi qu'il en soit, cet épisode est le dernier à propos duquel il soit fait mention d'Assuruballit (il semble pratiquement exclu qu'on puisse restituer une allusion à l'élimination de ce dernier dans les courtes lacunes de la relation cunéiforme). La dynastie d'Assur disparaît mystérieusement au cours des deux ans qui suivirent l'affaire de Harran. — Il faut noter que la présence de contingents égyptiens aux côtés des Assyriens en 616, 610 et 609 n'implique pas nécessairement que le Pharaon ait alors dominé toute la Syrie et la Palestine; des auxiliaires amicalement prêtés à l'Assyrie pouvaient fort bien demander aux princes locaux un simple droit de passage (cf. le message de Néchao à Josias, II Chron., xxxv, 21) ou même être acheminés par mer jusqu'aux provinces de Syrie méridionale. Rien n'indique non plus que le Pharaon ait été présent en personne dans aucune des trois opérations; le rédacteur babylonien, alors qu'il nomme explicitement le roi d'Assur, ne parle pas du roi d'Égypte.

c) De 607 à 605, le seul adversaire rencontré par Nabopolassar dans la zone de Karkémish sera « l'armée de l'Égypte ». Forcée de toute façon de maintenir l'équilibre des forces à son avantage et de s'assurer un large glacis pour rester en sécurité, mais peut-être entraînée un peu loin par l'humeur entreprenante de son nouveau souverain, l'Égypte prend à son seul compte la lutte contre Babylone et paraît essayer de reconstituer l'empire défunt de Thoutmosis III et Aménophis II. Or, dans les années 608-607, Nabopolassar délaisse le front du moyen Euphrate, ce qui put permettre aux Égyptiens de s'y mieux implanter. A la fin de 607, le roi de Babylone, à peine revenu d'une campagne dans les montagnes orientales (Wiseman, p. 55), enlève brusquement *Kimuḫu*, position stratégique tenue par l'ennemi sur la rive syrienne du fleuve (entre Meskeneh et Karkémish d'après Wiseman, p. 83; vers Samosate, d'après Albright 1956, p. 29). Dans le courant de 606, les Égyptiens la reprennent après quatre mois de siège (Wiseman, p. 67); la même année, Nabopolassar leur répond en saisissant trois bourgades à l'ouest de l'Euphrate et il jette un camp permanent sur la rive est, à *Quramati* (en amont de Meskeneh d'après Wiseman, p. 83; ou vers Birečik, selon Albright 1956, p. 29-30). Au début de 605, les Égyptiens traversent derechef : la garnison de Quramati, laissée sans chef apparemment, leur abandonne la place (Wiseman, p. 67). En fait, les hommes de Pharaon avaient repris Kimuḫu et Quramati en pure perte (voir les remarques de Wiseman, p. 24).

d) Au printemps de 605, le prince héritier de Babylone, Nabuchodonosor, force soudainement le gué de l'Euphrate contre la force « [égyptien]ne qui était à Karkémish », lui arrache cette cité et la contraint à la retraite en lui faisant subir de lourdes pertes. Dans la région de Hamat, le demeurant du corps expéditionnaire est anéanti. Nabuchodonosor conquiert alors « le territoire entier du pays de Hatti ». Sous le nom de *Hatti* le chroniqueur désigne, sans plus de précision, la Syrie et la Palestine prises dans leur ensemble et, dans un tel contexte, l'adjectif « tout » ne doit pas être forcément pris à la lettre (Vogt 1957, p. 79). Au milieu d'août 605, le prince interrompt brusquement les opérations : son père venant de mourir, il s'en retourne hâtivement se couronner dans Babylone (Wiseman, p. 67-69). Sitôt roi, Nabuchodonosor revient faire une promenade militaire en Hatti et y reçoit l'hommage de « tous » ses rois (Wiseman, p. 69). C'est ici la première d'une série de tournées qu'il accomplira dans les années qui suivent à travers les contrées syro-palestiniennes : 604, 603 (Wiseman, p. 69), 602 et 601, 599 (*ibid.*, p. 71), 598, 596, 595 (*ibid.*, p. 73), 594 (*ibid.*, p. 75; là s'interrompt la partie conservée de la chronique). Ces campagnes, souvent assez longues, généralement faciles, mais toujours fructueuses en dépouilles et en tributs, sont évoquées sans grand détail. Quatre fois cependant, des opérations particulièrement notoires sont mentionnées : A la fin de 604, la ville philistine d'Ascalon est prise et mise à sac; son roi est déporté (Wiseman, p. 69). Ainsi était supprimée la principale tête de pont pouvant servir à la flotte de Néchao. — A la fin de 601, Nabuchodonosor se mit en route contre l'Égypte elle-même, mais le roi d'Égypte, Néchao, l'apprit à temps pour mobiliser. En un lieu non précisé, se déroula une bataille rangée où « ils s'infligèrent l'un l'autre de grosses pertes ». Le roi et les troupes de Chaldée s'en revinrent à Babylone; après cet échec, Nabuchodonosor s'abstient de faire campagne en 600 et met en état sa charrerie et sa cavalerie (Wiseman, p. 71; Vogt 1957, p. 91-92). — En 599, des colonnes mobiles sont envoyées contre les seminomades du désert syrien. — Enfin le récit de la première chute de Jérusalem nous est fourni : le siège qui fut cause de la première déportation à Babylone se termina par la chute de la ville le 16 mars 597 (Wiseman, p. 73).

2° *Chronologie des rois de Juda contemporains de Néchao II. État présent du problème.* — La reconstitution et l'interprétation de toute l'histoire internationale de la période restent plus ou moins commandées par le tableau chronologique des rois de Juda. A ce tableau le texte babylonien British Museum 21946 est venu fournir un élément très précis : la fin du règne de Joiakîn tombe au beau milieu de mars 597. Or cette date est séparée, *grosso modo*, de la mort de Josias à Megiddo par onze ans et demi (règnes de Joachaz, Joiaqîm et Joiakîn additionnés, selon les données de II Reg. et de II Chron.). Mais un tel calcul, qui situerait la bataille de Megiddo dans l'automne 509, n'est probablement qu'une approximation. Le seul décompte pour Joiakîn paraît absolument précis (trois mois et dix jours selon II Reg., xxxvi, 9). Pour les durées des autres règnes pris ensemble, on peut escompter une marge allant jusqu'à plusieurs dizaines de jours. Il faut tenir compte aussi du témoignage, ordinairement apprécié comme très fidèle, de Jérémie qui situe la défaite égyptienne de Karkémish (printemps 605) dans l'an IV de Joiaqîm (Jer., xlvi, 2) et considérer subsidiairement la donnée assez suspectée de Dan., i, 1 qui situe la première apparition de Nabuchodonosor en Juda en l'an III du même Joiaqîm. Mais pour mettre en place de manière assurée toutes les données chronologiques, il faudrait mieux savoir quel système était employé dans la Jérusalem des viie et vie s. pour dénombrer les années royales. Il semble maintenant, de l'avis des divers experts en chronologie juive, que chaque règne s'ouvrait par une *année d'avènement (accession year)* non numérotée, commençant au jour du changement de prince et se terminant la veille du premier de l'An suivant, lequel inaugurait l'an I. Mais ce jour de l'An officiel tombait-il en Tishri, comme les circonstances de la déportation de Joiakîn paraissent le confirmer (Thiele 1956, p. 26-27)? Ou bien correspondait-il avec le mois de Nisan, comme il ressort apparemment des dates données par Jérémie et par la chronique de Nabuchodonosor pour la défaite égyptienne de Karkémish (Tadmor 1956, p. 226-227)? Des examens minutieux, envisageant les différents systèmes de comput imaginables et considérant tous les synchronismes incontestables, probables et supposés entre

sources bibliques et cunéiformes, n'ont pas encore permis de dresser un calendrier définitif et une mise en place parfaite des faits d'histoire judéenne (sur l'ensemble du problème, voir E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings, a Reconstruction of the Chronology of the Kingdoms of Israel and Judah*, Chicago, 1951; et H. Tadmor, *Problèmes de chronologie biblique* [en hébreu], Jérusalem, 1955; mises à jour récentes : Thiele 1956, Tadmor 1956, Malamat 1956). Il existe encore bien des inconnues et, pour les lever, il faut recourir à des spéculations qui varient selon les auteurs : de fait, la détermination des dates absolues qui doivent fournir un cadre à l'interprétation des faits reste partiellement commandée par des hypothèses formulées sur ces mêmes faits (ainsi dans le cas de la bataille de Megiddo, *infra*, 3°). En définitive, nous sommes aujourd'hui sûrs que Joiakîn régna du 8 déc. 598 au 15 mars 597 et que Joiaqîm, son prédécesseur, était donc mort le 7-8 déc. 598 après un règne d'environ onze années (II Reg., xxiii, 36; II Chron., xxxvi, 5). On peut retenir aussi que l'an I dudit Joiaqîm débuta très probablement au courant de 608, soit en Nisan, soit en Tishri. Cependant, comme cet an I de Joiaqîm fut précédé d'une *accession year* de ce roi, inférieure certes à un an, mais pouvant avoir été plus ou moins courte, la position chronologique des trois mois de son prédécesseur Joachaz, fils de Josias (II Reg., xxiii, 31; II Chron., xxxvi, 2), reste vague; en théorie, si l'on s'en tient aux seuls critères chronographiques, ce pouvoir éphémère peut aussi bien se situer dans la seconde moitié de 609 ou en l'hiver de 609-608.

3° *La bataille de Megiddo* (II Reg., xxiii, 29-30; récit plus détaillé dans II Chron., xxxv, 20-25; Josèphe, *Ant. jud.*, X, 74-80 = v, 1). — Or « Pharaon Néchao monta contre le roi d'Assyrie vers le fleuve de l'Euphrate » (II Reg., xxiii, 29); « Néchao, roi d'Égypte, monta pour combattre à Karkémish sur l'Euphrate » (II Chron., xxxv, 20). A ce moment Josias régnait depuis trente et un ans dans Jérusalem. Fort de son influence politique et spirituelle, ce réformateur religieux avait profité des embarras d'Assurbanipal et de ses successeurs pour occuper pratiquement l'ancien royaume d'Israël devenu province assyrienne. Son pouvoir était bien établi. Pharaon envoya vers le souverain de Juda pour le prier de le laisser passer et de ne point se mêler d'un conflit qui ne le concernait pas. Cette injonction lui était formulée au nom d'un *Elohim* qui n'était peut-être ni Yahweh, ni même le dieu des sages égyptiens, mais la divinité dont l'armée royale d'Égypte portait l'enseigne (selon Couroyer, dans *Rev. bibl.*, lv, 1948, p. 388-396). Josias passa outre. Il se posta dans la plaine de Megiddo, verrou de la Syrie, soit qu'il ait devancé l'host de Néchao par une marche parallèle, soit qu'il ait anciennement transformé Megiddo en une place d'arme de Juda (sur la position militaire de Josias, Malamat 1950, p. 220). Grièvement touché par un archer ennemi, il revint mourir à Jérusalem. Selon Josèphe (*Ant. jud.*, X, 77), le roi blessé eut le temps d'ordonner la retraite des Juifs avant d'être emmené. Néchao poursuivit sa marche vers le nord.

La date de cet engagement de Megiddo est discutée depuis longtemps (voir Kienitz, p. 160, n. 1). La plupart des historiens, supposant que le combat qui retarda l'avance de Néchao vers l'Euphrate et la tentative assyro-égyptienne sur Harran (été 609) furent deux épisodes d'une seule et même campagne, ont daté la mort de Josias du printemps 609. Quelques-uns, considérant en elle-même la chronologie des rois de Juda, ont placé cette mort au printemps de 608 (en ce sens Thiele, *The Mysterious Numbers...*, 1951, p. 159; Rowton, dans *Journal of Near Eastern Studies* [= *J. N. E. S.*], x, 1951, p. 128, etc.); jusqu'en 1956, ils pouvaient espérer que la trouvaille d'une chronique babylonienne pour 608 leur livrerait quelque souvenir de la bataille de Megiddo (références citées dans Malamat 1956, p. 247-248). La découverte de cette chronique a déçu leurs espoirs, car le front de l'Euphrate n'y est même pas mentionné. L'hypothèse Megiddo = 608 paraît donc se présenter défavorablement, puisque les rois de Babylone et d'Égypte ne se sont point heurtés directement cette année-là, contrairement à ce que l'on induit du témoignage rectifié de II Reg., xxiii, 29. Désormais, les auteurs inclinent donc à dater la mort de Josias du début de l'été 609 (Thiele 1956, p. 25; Tadmor 1956, p. 228; Malamat 1956, p. 256). Josias serait tombé en Sivan/Tammouz de cette année 609 et Joachaz aurait été détrôné trois mois plus tard, en Elul/Tishri; le seul désaccord peut porter sur la durée de l'*accession year* de Joiaqîm, selon qu'on adopte Tishri ou Nisan comme jour de l'An probable : près d'un an dans le premier cas (Malamat), de cinq à six mois dans le second (Tadmor). Situant pareillement le règne de Joachaz entre Tammouz et Tishri 609, après avoir pris en considération toutes les solutions possibles, Thiele (1956, p. 26) remarque prudemment : *With the forces of Egypt so active in the Euphrates area from 609 to 605, the possibility of Necho making an appearance there in 608, although not expressly mentionned* [in B. M. 22047], *can not be categorically dismissed.* De fait, la donnée qui amène à situer unanimement Megiddo vers le début de l'été 609 est essentiellement l'hypothèse identifiant la campagne égyptienne qui coûta la vie à Josias et la liberté à Joachaz avec celle qui piétina sous Harran entre Tammuz et Elul 609. Cette hypothèse est subsidiairement renforcée par le postulat selon lequel la campagne fut entreprise au printemps ou au début de l'été (Thiele 1956, p. 23).

Or cette dernière supposition, pour plausible qu'elle soit, n'est que de pure présomption; par urgence ou par tactique, le Pharaon aura fort bien pu partir vers l'Euphrate en une saison moins favorable. D'autre part, la théorie datant Megiddo de Sivan/Tammouz 609 ne reçoit aucune confirmation absolue de la chronique babylonienne et, de la sorte, la connexion entre Megiddo et Harran reste conjecturale. Le texte cunéiforme pour 609 ne révèle pas une venue de Pharaon lui-même sur l'Euphrate; il n'implique nullement que Néchao avait conquis la Syrie et saisi Karkémish dès 609 (voir *supra*, 1°, *b*). Ce texte ne prouve pas non plus que l'intervention égyptienne sous Harran ait résulté d'une initiative de Néchao plutôt que d'une expédition ordonnée par Psammétique Ier à la veille de sa mort (survenue *au plus tôt* à la fin de janv. 609), dilemme que les données chronologiques égyptiennes ne permettent pas de trancher pour le moment.

Au moins un document hiéroglyphique, la statue Louvre A 83 (*supra*, II, 1°-2°), fournit-il une précision utile : le 20 sept. 609, Néchao II traitait devant son conseil de la situation de Thèbes et se trouvait alors dans une de ses résidences. Le nom de la résidence en question est partiellement mutilé, mais la lecture permettant de la situer à Saïs même est assez probable; il est exclu, d'après les traces subsistantes et d'après le contexte général, que ce lieu ait été une cité d'Asie. A la fin de sept. 609, Pharaon Néchao se trouvait donc en Égypte. En retenant la doctrine généralement admise et fort soutenable, selon laquelle le combat de Megiddo aurait eu lieu dans la première moitié de 609, donc avant les circonstances évoquées par le prêtre Bentewhor, il devient bien malaisé de situer la fin des trois mois de Joachaz en Tishri 609. La déposition de Joachaz à Ribla et l'introni-

sation de Joiaqîm tomberaient plutôt en Ab-Elul et la mort de Josias en Iyyar/Sivan (cette conclusion éliminerait, semble-t-il, l'hypothèse d'une année royale commençant en Tishri, puisqu'il faudrait alors ouvrir l'an I de Joiaqîm en Tishri 609, ce qui paraît exclu dans les théories actuellement reçues). Mais toutes ces considérations chronologiques impliquent, bien entendu, que la campagne de Megiddo ait eu lieu immédiatement avant l'attaque de Harran, ce qui n'est pas absolument démontré. Théoriquement, on peut toujours imaginer que Néchao n'était pas encore venu en Asie aux jours où il s'occupait de Thèbes.

Il reste que la théorie plaçant Megiddo avant Harran, au début de l'été, ou plutôt, nous l'avons vu, dans le printemps de 609, n'en est pas moins soutenable, puisque, faute d'une confirmation positive, elle n'essuie pas non plus de démenti formel venant de source égyptienne ou babylonienne. Le silence du texte cunéiforme au sujet d'une apparition personnelle de Néchao sur le front de l'Euphrate pourrait s'expliquer aisément si ce roi, ayant battu Josias et occupé Ribla, a seulement fait une visite à Karkémish, puis s'en est retourné à Ribla pour incarcérer Joachaz, après avoir confié une bonne part de son armée à Assuruballit pour l'aider à reprendre Harran. Sans qu'on puisse la tenir pour résolument acquise, la conclusion qui consiste à placer Megiddo dans une campagne entreprise par l'Égypte au printemps de 609 demeure vraisemblable et restera sans doute classique à cause de sa relative cohérence. Si elle n'est pas rigoureusement prouvée, la liaison présumée entre l'initiative juive contre Pharaon et l'opération assyro-égyptienne contre les Babyloniens est, somme toute, vraisemblable; le qualificatif choisi par le scribe chaldéen lorsqu'il parle de la « grande » armée égyptienne engagée en 609 répond fort bien à l'idée qu'on peut légitimement se faire d'un Néchao reprenant la politique pro-assyrienne de son père avec une vigueur nouvelle, venant saisir lui-même les relais jalonnant la route de Syrie et prêtant au vieil allié de Psammétique replié dans Karkémish le concours de forces plus importantes que par le passé.

Il faut dire que nous sommes contraints, dans une telle perspective, d'amender quelque peu l'esprit et la lettre des livres historiques hébreux. Le deuxième livre des Rois note que Josias mourut victime d'une marche de Pharaon « contre le roi d'Assyrie vers le fleuve de l'Euphrate » (II Reg., xxiii, 29) et les Chroniques rapportent ce malheur aux jours où Néchao allait combattre à *Karkémish* (II Chron., xxxv, 20). Or ces passages sont *les seules preuves* que l'on puisse invoquer pour faire de l'opération contre Harran la suite d'une intervention personnelle de Néchao et pour situer la fin de Josias dans les semaines qui ont précédé cette opération. Mais il faut alors corriger « roi d'Assyrie » en « roi de Babylone », comme l'admettent les critiques modernes et comme Josèphe le pensait implicitement (*Ant. jud.*, X, 74), puisqu'il montrait Néchao montant « contre les Mèdes et Babyloniens qui avaient détruit l'Empire assyrien » (interprétation que ne confirme pas la chronique de Nabopolassar dans laquelle les *Umman-Manda* disparaissent de la scène en 611). On doit aussi traiter la mention de Karkémish comme un anachronisme par anticipation ou, au mieux, comme une indication générale de la zone des combats, car le document néo-babylonien ne fait pas intervenir cette ville comme le théâtre d'une bataille avec les Égyptiens avant 605. Bien entendu, on renonce à prendre au plein sens des termes les phrases qui suggèrent une participation effective du Pharaon aux combats livrés « sur l'Euphrate ».

Si l'on ne retient pas la connexion supposée entre les batailles de Megiddo et de Harran et si l'on renonce à situer l'expédition de Néchao dans un printemps, rien n'empêche d'ailleurs de placer la mort de Josias après l'engagement sous Harran, dans la fin de 609 ou la première moitié de 608. En supposant que l'année royale judéenne débutait en Nisan, Néchao pourrait avoir quitté l'Égypte dès la fin de septembre, l'accrochage de Megiddo aurait eu lieu vers fin nov. 609 et l'année d'avènement de Joiaqîm aurait été réduite à peu de jours. En présumant une année commençant en Tishri, on reste libre de reporter Megiddo jusque dans l'hiver ou même le printemps 608, l'*accession year* de Joiaqîm pouvant compter, dans cette hypothèse, d'un à six mois. Ces possibilités théoriques laisseraient, semble-t-il, la place à une thèse qui pourrait concilier les affirmations bibliques et certains silences babyloniens. Cette théorie consisterait à retenir l'idée qu'il y aurait eu deux batailles de Karkémish, une en 608 et l'autre en 605 (déjà Hall, *Cambridge Ancien History*, III, 297-298; Thiele, *The Mysterious Number...*, 158 sq.). Elle tiendrait compte du fait que la chronique chaldéenne pour 609 ne révèle pas de présence du roi d'Égypte à Karkémish, mais, surtout, elle conserverait telle quelle l'affirmation des données scripturaires selon lesquelles Néchao rencontra Josias en allant *à Karkémish* (II Chron.) *pour combattre le roi d'Assyrie* (II Reg.). Seule la conviction que nous avons de la perennité des alliances nous force à voir une confusion entre les deux ennemis dans II Reg., xxiii, 29. Mais dans quelle mesure cette conviction est-elle fondée? Devenu roi au cours de 609 et dégoûté du brillant second qu'est devenu le dynaste assyrien, le nouveau Pharaon, personnage audacieux s'il en fût, se refuse à soutenir le pouvoir défaillant que son père avait aidé de plus en plus vigoureusement, mais sans succès; il préfère s'approprier les anciennes provinces assyriennes de Transeuphratène en achevant le moribond. Ainsi pourraient s'expliquer l'énigmatique disparition d'Assuruballit et la présence exclusive des Égyptiens sur l'Euphrate à compter de 607. La chronique de Nabopolassar pour 608 et le début de 607 ne s'oppose pas à cette idée. Les affaires assyriennes y sont passées sous silence. A cette époque, le Babylonien qui avait dû renoncer en 609 à poursuivre les alliés après qu'ils eurent quitté Harran et qui avait dû se porter immédiatement vers les montagnes orientales, va guerroyer durant près de deux années dans ce secteur accidenté de l'Urartu comme pour assurer définitivement la sécurité de son flanc droit. Le rédacteur s'attachant presque exclusivement à noter les principaux mouvements de la personne du roi babylonien, il aura tout normalement omis les faits et gestes du roi d'Égypte. Celui-ci, théoriquement, aura pu dans le même temps (fin 609 à début 607), conduire ses troupes en Asie, bousculer l'importun Josias, enlever Karkémish à la petite armée d'Assyrie, éliminer Assuruballit et occuper la Syrie et la Palestine. Le jeune Empire néo-babylonien, qui n'avait pu triompher de Ninive sans l'aide encombrante des Mèdes, était encore embryonnaire; les montagnards lui causaient apparemment de graves embarras; Nabopolassar approchait de la fin de ses jours. Avec l'accord provisoire ou même sans l'aveu du souverain chaldéen, Néchao en aurait profité pour opérer un audacieux renversement politique. A peine redescendu des montagnes, le prince Nabuchodonosor va contre-attaquer en 607 pour parer au nouveau danger qui menace la Babylonie. Tant que ses seuls arguments positifs résideront seulement dans les textes de II Reg. et de II Chron., cette théorie ne devra sans doute être considérée que comme une hypothèse de travail.

La date précise de la mort de Josias ne poserait qu'un problème secondaire, si elle ne commandait pour beaucoup le sens que l'on peut attribuer au conflit entre Juda et l'Égypte. La portée que l'historien peut attribuer à l'hostilité de Josias contre Néchao est évidemment fonction du contexte général de l'affaire. Le réformateur de Juda semble ne jamais s'être opposé ouvertement à la présence de Psammétique Ier en Philistie (prise d'Ashdod), ni s'être mêlé des interventions de ce roi contre Babylone, en un temps où le succès de cette puissance sur l'Assyrie était encore incertain. Néanmoins, suivant certains indices, il eut tendance à s'émanciper de la tutelle assyrienne à l'époque où il rénovait Juda et Israël (voir Cross et Friedman, dans *J. N. E. S.*, XII, 1953, p. 56-58). Si l'équipée de Megiddo et le siège de Harran, place babylonienne, sont deux phases d'une même campagne égyptienne de l'été 609, on peut croire que Josias se décida cette année-là à lier résolument sa cause à celle de Nabopolassar (Malamat 1950, p. 219-220; Rowton, *ibid.*, X, 1951, p. 128). S'il s'avérait exact, au contraire, que Néchao II soit monté en fin 609 contre Assuruballit, il faudrait supposer que, Josias s'opposa aux entreprises de l'Égyptien, préférant avoir pour suzerain l'Assyrie lointaine et agonisante plutôt que son vigoureux voisin d'Afrique.

4° *La déposition de Joachaz, la promotion de Joiaqîm et l'empire asiatique de Néchao II.* — Selon II Chron., XXXV, 1-4, le peuple de Juda choisit pour roi Joachaz (= Sellum), fils de Josias, mais Néchao « destitua ce dernier à Jérusalem » après un règne de trois mois; II Reg., XXIII, 31-35 précise en outre que « Pharaon l'enchaîna à Ribla dans le pays de Hamat », en même temps qu'il imposait Juda de 100 talents d'argent et d'1 talent d'or et qu'il désignait comme roi Éliacim, en changeant son nom en Joiaqîm (sur ces changements de nom, Honeyman, *Journ. of Bibl. Lit.* [= *J. B. L.*], sept. 1948; L. Martin, *Z. A. W.*, LXVIII, 1956, p. 257 et 259; Alt, *Kleine Schriften zur Gesch. des Volkes Israel*, II, 1953, p. 218 sq.). Le prince déchu fut emmené en Égypte où il mourut (II Reg.; II Chron.; Josèphe; et aussi Jer., XXII, 11-13; et Ez., XIX, 4). L'assertion manéthonienne (Manéthon, éd. Waddell, 168-173) au sujet de Néchao II : « il prit Jérusalem et emmena le roi Joachaz captif en Égypte », vraisemblablement interpolée par un abréviateur, paraît reposer seulement sur une interprétation négligée de la tradition biblique. Aux détails scripturaires, Josèphe (*Ant. jud.*, X, 81-83 = V, 2) ajoute une remarque plus vraisemblable : Néchao imposa le changement de roi et fixa le tribut en revenant de la bataille qu'il avait livrée sur l'Euphrate.

Le pauvre règne de Joachaz n'aura donc pas duré plus longtemps que la campagne menée par Néchao lui-même en Syrie du Nord. Les dates de ce règne dépendent évidemment de la position de la mort de Josias à Megiddo. De toute manière, si l'on place la bataille de Megiddo dans la première moitié de 609, on peut admettre que la déposition du jeune roi de Juda était chose faite en août 609 (voir *supra*, 3°). On a pu supposer que l'incarcération de Joachaz à Ribla par Néchao lui-même eut lieu après la levée du siège de Harran en Elul (Tadmor 1956, p. 228; Thiele 1956, p. 25), mais cette hypothèse paraît inconciliable avec le texte de Bentewhor qui attesterait une présence de Néchao en Égypte le 20 sept. 609. On peut imaginer en revanche que Joachaz fut détrôné à une époque où le siège de Harran était seulement en cours (Malamat 1950, p. 220). Si l'on préfère rejeter la bataille de Megiddo dans l'hiver 609-608 ou même plus tard, la date de la déposition de Joachaz reste vague (voir *supra*, 3°, *in fine*).

Quoi qu'il en soit, les circonstances mêmes de cette déposition paraissent significatives. Après une opération dans le Nord — dont on ne sait trop si elle se solda finalement par une défaite relative sous Harran ou par une victoire facile sur les Assyriens [?] — le roi d'Égypte affermit sa domination sur Juda. A ce moment une bonne partie des territoires de Syrie et de Palestine devaient être en train de passer sous son contrôle. De la région de Hamat, où les Babyloniens achevèrent en 605 la destruction des troupes égyptiennes, il était possible tout à la fois de contrôler la Palestine, les villes phéniciennes et le front de l'Euphrate : Ribla y devint visiblement le quartier général des occupants égyptiens, avant de devenir plus tard la base de Nabuchodonosor (Wiseman, p. 26). D'après le contexte biblique, on peut croire que Néchao convoqua le roi et les princes judéens en son camp et que les chefs des autres provinces comparurent pareillement. Pratiquant un système que les conquérants du Nouvel Empire avaient jadis adopté et qui semble avoir été de règle dans la constitution des empires de l'Ancien Orient, le roi d'Égypte installe son champion sur le trône de Jérusalem. Le parti réformiste avait préféré le fils cadet du grand roi que l'Égyptien avait tué. Pharaon lui substitue le fils aîné, qui était sans doute notoirement égyptophile. L'épisode biblique de Ribla n'est assurément qu'un aspect local d'un règlement général des affaires asiatiques. A dater de cet épisode et jusqu'à la brusque débâcle de l'été 605, l'Égypte dut dominer, en même temps que Juda et que l'ancien Israël, une partie des ci-devant provinces araméennes de l'Assyrie (Ribla, Hamat, Karkémish) et la plupart des villes côtières de Philistie et de Phénicie (Ashdod tenue depuis Psammétique, Gaza prise par Néchao [?], Sidon où un fragment architectural au nom de [Néchao a été retrouvé : Porter et Moss, *Topographical Bibliography...*, VII, p. 384, etc.). Des troupes égyptiennes veillaient aux gués de l'Euphrate et notamment dans Karkémish, d'où les Assyriens avaient été éliminés d'une manière ou d'une autre. Les traces de l'occupation égyptienne de ce point stratégique ont été retrouvées *in situ* (Woolley, *Carchemish*, II, 1921, p. 125-128; voir Porter et Moss, *op. cit.*, 398). Plusieurs scellés sur argile, marqués de l'estampille de Néchao, sont d'incontestables souvenirs de la correspondance échangée entre Karkémish et l'état-major de ce roi, mais les papyrus qu'ils fermaient ont malheureusement disparu. Signalons aussi une de ces bouteilles bénéfiques que l'on offrait au Nouvel An, et qui fut envoyée d'Afrique à un Égyptien aux armées. Avec l'ensemble des historiens, il faut donc conclure à l'existence d'un éphémère empire asiatique de Néchao (voir Malamat 1956, p. 248-250; et surtout Vogt 1957, p. 76-78).

Les bases de cet empire auraient pu être posées par Psammétique Ier. Ashdod, prise assez tard, avait sans doute été gardée; néanmoins Juda avait échappé à l'influence égyptienne. Il est vraisemblable que, dès 610, sinon même dès 616, les renforts prêtés aux Assyriens aient stationné durablement dans Karkémish, le témoignage de II Chron., XXXV, 20 pouvant d'ailleurs être requis pour supposer que cette ville représentait dès 609 la pointe avancée de la présence égyptienne (en ce sens Vogt 1957, p. 70), mais cette dernière supposition dépend en l'occurence de la théorie retenue à propos de Megiddo. Signalons en outre l'anneau de bronze gravé au cartouche de Psammétique Ier qui fut ramassé à Karkémish. Cet objet, qu'il ait été le sceau d'un officier royal ou, comme il est plus probable, un simple ornement personnel, suggère à première vue que des Égyptiens étaient effectivement postés dans Karkémish dès avant 609-608, mais elle ne le prouve pas péremp-

toirement, puisque de tels bijoux portant le nom d'un roi étaient couramment conservés par leurs possesseurs bien après la mort de ce roi. Au total, donc, tous les indices sont bien vagues. Dans l'état actuel de la documentation, le plus prudent est encore d'admettre que la fondation de l'empire asiatique des Saïtes est l'œuvre de Néchao.

Intronisé par Pharaon, le roi de Juda Joiaqîm commence ainsi son règne comme vassal de l'Égypte. Il dut tout d'abord lever l'indemnité de guerre exigée à Ribla; le trésor royal, sans doute vide, en fit supporter directement le poids à la masse du peuple (II Reg., XXIII, 35 ; Josèphe, *Ant. jud.*, X, 82). Cette première manifestation de la protection égyptienne fut sans doute peu appréciée et laissa un souvenir durable. Durant tout son règne, Joiaqîm, et avec lui la plupart des grands, paraît avoir été attaché à l'alliance avec Néchao, même lorsque son inclination fut contrariée par les interventions directes des Babyloniens. Mais dès le début, il dut compter avec une fraction de l'opinion, ouvertement antiégyptienne et dont le plus illustre porte-parole fut Jérémie. Pendant toute cette période, Jérémie dénonça la faiblesse de l'Égypte, la vanité de l'alliance avec Pharaon (XLVI, 2-12; XLVI, 13-18; et aussi XXV, 19), tout en flétrissant la conduite du roi et du peuple, ce qui lui valut maintes brimades de la part des notables. Rappelant les propos et les malheurs du prophète « au commencement du règne de Joiaqîm », Jérémie (XXVI) ajoute qu'Urie de Cariatharim *(Uriyyahu)* parla dans le même sens que Jérémie. Menacé dans sa vie, « il s'enfuit en Égypte. Mais le roi Joiaqîm envoya [...] Elnâtan, fils de Akbor, et des hommes avec lui, en Égypte. Ils firent sortir Urie d'Égypte et l'emmenèrent au roi Joiaqîm, qui le fit périr » (Jer., XXVI, 20-23). Un des ostraca hébraïques de Lakish, parlant d'une mission militaire déléguée en Égypte, mentionne un certain Koniah, fils d'Elnâtan (Torczyner, *The Lachish Documents*, 1938, n° III). On a voulu voir là une allusion possible à l'épisode biblique (références dans Malamat 1950, p. 222, n. 18), mais la chose est assez peu probable. La lettre de Lakish est vraisemblablement postérieure, d'une dizaine d'années pour le moins, au meurtre d'Urie, Koniah pouvant d'ailleurs être fort bien le fils de l'émissaire envoyé par Joiaqîm (voir les remarques de Gingsberg, 24). De même que les faits rapportés dans Jer., XXVI, 1-19, l'histoire d'Urie doit s'être passée au début du règne, lorsque Joiaqîm était le vassal effectif de l'Égypte. La facile extradition du réfugié peut être tenue pour significative, si, à défaut de documents diplomatiques contemporains, on songe aux clauses inscrites dans les traités du II^e^ millénaire, stipulant une extradition réciproque de leurs sujets rebelles par les souverains contractants, sous réserve d'amnistie il est vrai (voir, par ex. *Ancient Near Eastern Texts* [= *A. N. E. T.*], p. 201, 203).

Au moment où Joiaqîm devint roi, l'alliance égyptienne était presque une nécessité pour lui. Par sa prospérité, par son organisation et par sa proximité, l'Égypte avait toujours été placée pour entraîner la Palestine dans son orbite, du point de vue économique et commercial (assistance frumentaire éventuelle). Or, à ce moment, le royaume du Nil était au faîte de sa puissance, ses armées nationales étaient dans la main du Pharaon et sa force était rajeunie par l'afflux des contingents grecs et cariens. Les chefs de Juda avaient tout intérêt à s'appuyer sur cette puissance toute proche qui, s'ils ne l'avaient pas fait, eût donné refuge et encouragement à l'opposition. En dépit des déceptions qu'avaient causées à ses devanciers les interventions éthiopiennes, un siècle auparavant, Joiaqîm pouvait espérer que l'Afrique ne le décevrait pas. La maison de Babylone n'avait même pas achevé la conquête de la Mésopotamie et Néchao tenait Karkémish. Cependant la mainmise de ce dernier sur la Palestine et la Syrie était superficielle. Excédant démesurément les possibilités de l'Égypte saïte, elle se réduisait sans doute, au total, à l'installation de quelques garnisons ici et là, le reste du pays étant confié à des clients pareils à Joiaqîm. La facilité avec laquelle Nabuchodonosor s'empara du « pays de Hatti » en 605 montre combien était faible l'appareil militaire égyptien en Syrie, et précaire la fidélité des indigènes à Pharaon.

5° *La défaite égyptienne de Karkémish.* — Avant la publication de la chronique babylonienne pour 605, on en était réduit, si l'on voulait décrire et dater cet épisode, à Jer., XLVI, 2-12 qui annonce la défaite de « l'armée de Pharaon Néchao, roi d'Égypte, qui [ou laquelle] était près du fleuve de l'Euphrate, à Karkémish, et que battit Nabuchodonosor, roi de Babylone, la quatrième année de Joiaqîm, fils de Josias, roi de Juda ». On pouvait subsidiairement invoquer le récit donné par Josèphe (*Ant. jud.*, X, 84-86 = VI, 1) qui place l'événement dans l'année où Nabuchodonosor monta sur le trône. A ces sources, on rattachait volontiers II Chron., XXXV, 20 (Néchao allant « combattre à Karkémish », en 609 ou 608) et, par suite, II Reg., XXIII, 29 dûment rectifié. La plupart des historiens, se fondant sur les dates données par Jer., XLVI, 2 et sur Josèphe, ont très sagement retenu la date de 605 (par ex. Albright, dans *J. B. L.*, LI, 1932, p. 82 sq.). Quelques-uns, sous l'influence de II Chron., XXXV, 20 et de Dan., I, 1 (apparition de Nabuchodonosor à Jérusalem l'an III de Joiaqîm), ont préféré dater Karkémish en 609 (ainsi Lewy, dans *Mitteilungen der vorderasiat.-ægypt. Gesellschaft* [= *M. V. A. G.*], 1924, p. 28-37; Rudolph, *Jeremia*, dans *Handbuch z. Alt. Test.*, 1943, p. 230; Dupont-Sommer, 56, etc.). Mais il fallait interpréter assez librement la chronologie des rois de Babylone et admettre à l'occasion une très subtile critique textuelle destinée à concilier les données contradictoires de Jérémie et de Daniel. Une hypothèse moyenne consistait à supposer deux batailles de Karkémish, une en 608, l'autre en 605, ce qui, en théorie, ne semble pas exclu (voir *supra*, 3°, *in fine*).

En tout cas, la tablette British Museum 22047 fixe définitivement au printemps de 605 la grande défaite essuyée par les Égyptiens sur l'Euphrate et décrite par Jérémie, défaite qui fut suivie par un nettoyage total de leurs troupes et par une randonnée des Babyloniens dans toute la Syrie (Wiseman, p. 24-26; Malamat 1956, p. 249-250; Vogt 1957, p. 74-76). Reste seulement à savoir s'il faut expliquer la datation donnée par Jérémie en supposant que l'année royale de Juda commençait en Nisan (Tadmor 1956, p. 226-227) ou d'une autre manière (Thiele 1956, p. 24), ou bien s'il faut, paradoxalement, lui préférer la datation donnée par Daniel (Malamat 1956, p. 250).

La présence de Néchao lui-même sur le théâtre de son échec a été affirmée par Josèphe (*Ant. jud.*, X, 85) : le roi serait venu avec une forte armée, à l'annonce d'une prochaine offensive de Nabuchodonosor. Une fois éliminés les témoignages apparemment favorables à cette affirmation de II Reg., XXIII, 29 rectifié et de II Chron., XXXV, 20 — qui se rapportent incontestablement à des faits antérieurs (609 ou 608) — il reste ceux de Jérémie et de la chronique chaldéenne. Or cette dernière (British Museum 21946 r°, 3, voir Wiseman, p. 67) comporte bien une lacune où l'on peut à la rigueur restituer « [*roi d'Égyp*]*te* » plutôt que « [*armée d'Égyp*]*te* » (*ibid.*, 84), mais en tout cas ses longues phrases intactes ne parlent pas du souverain

ennemi. Quant à la prophétie, bien qu'on ne puisse dire si les mots « qui était à Karkémish... » se rapportent à « l'armée » ou au « roi » (Vogt 1957, p. 75, n. 3), on notera qu'elle attaque « l'armée de Néchao » et non Néchao lui-même et qu'elle ne souffle mot du souverain d'Égypte. Selon toute probabilité, Pharaon n'était pas à Karkémish au printemps 605. La rapidité avec laquelle les Babyloniens anéantirent les forces adverses donnerait d'ailleurs à penser qu'ils ne rencontrèrent devant eux que des corps de garnison et non une grande levée royale (Wiseman, p. 24). L'évocation épique de Jérémie, la sèche notation babylonienne et la compilation faite par Josèphe prouvent à l'unisson que les pertes égyptiennes furent très lourdes. La lutte, dont les traces matérielles ont été relevées sur le site même de Karkémish, fut très chaude (Woolley, *op. cit.*, 123-129; et en dernier lieu, Vogt 1957, p. 75-76).

Beaucoup de chercheurs avaient déjà décelé une version chaldéenne de la campagne de Karkémish en 605 dans un fragment fameux de Bérose, conservé par Josèphe (*Contre Apion*, I, 135-139; et *Ant. jud.*, X, 219-222 = XI, 1) et par Eusèbe (*Chron.*, éd. Schöne, p. 45-46), sans doute d'après Alexandre Polyhistor (voir Reinach et Blum, éd. du *Contre Apion*, Les Belles-Lettres, 1930, p. 26-27). La chronique babylonienne pour 605 confirme absolument cette thèse (Wiseman, p. 26-27). Le « satrape » que Nabopolassar avait « chargé de gouverner l'Égypte, la Coelé-Syrie et la Phénicie » n'est autre que Néchao qui était effectivement maître des territoires en question, mais le Pharaon était présenté par la tradition chaldéenne sous un travesti plus flatteur pour Babylone que pour Saïs.

6° *Joiaqîm entre l'Égypte et Babylone.* — Du temps de Joiaqîm, selon II Reg., XXIV, 1-2, « Nabuchodonosor, roi de Babylone, se mit en campagne, et Joiaqîm lui fut assujetti pendant trois ans; mais il se révolta de nouveau contre lui ». Le pays fut alors ravagé, non seulement par des « bandes de Chaldéens », mais par des rezzous de Syriens et de seminomades moabites et ammonites : non content de faire harceler le rebelle par des colonnes conduites par ses officiers, le Babylonien l'abandonnait, désemparé, aux insultes de ses voisins, si même il ne soutenait pas ces derniers; le texte termine en disant que « Joiaqîm se coucha avec ses pères ». Les Chroniques (II Chron., XXXVI, 6-7) notent seulement : « Nabuchodonosor [...] monta contre lui et le lia avec une double chaîne d'airain, pour le conduire à Babylone. Nabuchodonosor emporta à Babylone des ustensiles de la maison de Yahweh »; puis elles annoncent simplement que « Joiakîn, son fils, régna à la place » de Joiaqîm. Jérémie (XXII, 18-19) avait proclamé la triste fin du règne de ce dernier, puisqu'il n'aurait reçu, sans pompe, qu'une sépulture indigne hors des portes de Jérusalem.

Entre quelles dates faut-il placer la période de trois ans où Joiaqîm fut contraint, *manu militari*, d'abandonner l'obédience égyptienne? Quand se ressaisit-il et quelles furent les conséquences, contradictoirement présentées par les sources, de cette volte-face? Suivant Josèphe (*Ant. jud.*, X, 86-98 = VI, 1-3), visiblement informé par les livres bibliques mais disposant peut-être aussi de sources indépendantes, on devrait adopter la reconstitution suivante : Nabuchodonosor, vainqueur à Karkémish (soit printemps 605), occupa toute la Syrie et la Palestine, sauf la Judée. Puis en l'an IV de son règne, qui était l'an VIII de Joiaqîm (soit 601), il vint menacer ce dernier dans Jérusalem et le força de se reconnaître tributaire. Trois ans après (soit en 598), le Juif, « apprenant que les Égyptiens marchaient contre les Babyloniens », ne paya pas tribut. Mais les Égyptiens renoncèrent à leur campagne, déception prévue de longtemps par Jérémie. Nabuchodonosor lui-même soumit Jérusalem à une exécution militaire; son roi, qui n'avait pourtant pas résisté, fut tué et jeté ignominieusement hors les murs.

Avant la publication des chroniques chaldéennes sur 605-595, on devait s'en tenir pour trancher le problème chronologique aux données de Reg., de Chron., de Jer. et de Josèphe, et à Dan., I, 1 qui situait un siège de Jérusalem par Nabuchodonosor et la déportation du roi et de quelques habitants en l'an III de Joiaqîm; enfin au fragment déjà cité de Bérose qui parlait de captifs juifs pris par le prince Nabuchodonosor peu de temps avant la mort de son père (soit en 605; voir *Contre Apion*, I, 137-138). De toute manière, les trois ans de la soumission de Joiaqîm ne pouvaient apparemment commencer avant 605, date généralement admise de la débâcle égyptienne, et après 601-600, puisque Joiaqîm mourut en 598. En se fondant sur Dan., I, 1, on était libre de fixer la soumission de Joiaqîm à Nabuchodonosor en 605 et la répression de sa révolte en 603-602 (Malamat 1950, p. 221). Mais, pour concilier l'indication de Dan. avec celle de Jer., XLVI, 2 (Karkémish en l'an IV de Josias), il fallait rejeter le second témoignage ou se livrer à une manipulation critique fort compliquée (sur cette question, voir Nelis, dans *Rev. bibl.*, LXI, 1954, p. 387-388). D'autre part, Jer., XXXVI, 9 et 23-29 invitait à placer la sujétion au plus tôt en 603, puisque Joiaqîm se refusait encore à envisager la venue du roi de Babylone au temps du jeûne solennel qui eut lieu le 9e mois de sa Ve année (déc. 604; voir Nelis, *loc. cit.*, 390-391.)

Il faut convenir que les nouveaux fragments de chronique babylonienne n'apportent pas plus d'évidence que la Bible elle-même. Ils permettent difficilement d'imaginer une soumission de Juda et une livraison d'otages spontanément consenties dans l'été de 605, au lendemain de Karkémish (ainsi Wiseman, p. 26), car cette théorie ne répond exactement à aucune des sources bibliques ou grecques. Dans toute la série des campagnes faites en Syrie-Palestine de 605 à 599, point de mention spéciale de Juda. Mais deux événements sont signalés que l'on peut mettre en étroit rapport avec les données de l'Écriture. La révolte de Joiaqîm après trois ans de vasselage serait la conséquence naturelle de l'échec subi par les Babyloniens, quand ils voulurent attaquer directement l'Égypte dans l'automne de 601. Le jeûne propitiatoire aurait été proclamé à Jérusalem dans l'hiver 604 comme une cérémonie destinée à conjurer le danger mortel que faisait courir la proximité des troupes chaldéennes assiégeant Ascalon, l'insouciance de Joiaqîm étant, dans ces conditions, de la pure frivolité (voir Malamat 1956, p. 252, 256; Tadmor 1956, p. 229; Vogt 1957, p. 89-91). Si plausibles que soient ces rapprochements, ils n'indiquent point exactement à quelle date précise le roi de Juda se reconnut officiellement comme vassal de Nabuchodonosor, ni à quelle date exacte il se révolta, ni si le siège rapporté par II Chron. et par Dan. fut la cause de la première soumission ou le résultat de la révolte.

Compte tenu du propos optimiste qu'il tenait encore en déc. 604, on pourrait penser que la soumission de Joiaqîm fut seulement acquise après le siège d'Ascalon, soit immédiatement après dans l'hiver 604-603, soit plus tard dans l'année 603 (ainsi Vogt 1957, p. 90-91), soit même ultérieurement en 603-602 (ainsi Albright 1956, p. 31); dans cette dernière hypothèse, la date portée à l'*incipit* de Dan., I, 1 s'expliquerait assez bien par une confusion maladroite entre l'an III de Nabuchodonosor et l'an III de Joiaqîm. La révolte de Juda contre Babylone, qui, de toute façon, est certainement

liée à un regain du prestige et de l'armement égyptiens et tomberait après l'invasion manquée de 601, se serait produite de toute manière autour de 600 ou un peu plus tard dans le règne de Joiaqîm. On pourrait à la rigueur imaginer que la prise de Jérusalem et les déportations du roi et de quelques sujets, telles qu'elles sont relatées dans II Chron., xxxvi, 6-7 et Dan., i, 1, furent des conséquences de cette volte-face, comme certains historiens ont eu tendance à le croire, mais il est plus plausible d'y voir plutôt les causes de la soumission de Joiaqîm à Babylone. Le livre des Rois ne parle en effet que d'une seule « montée » de Nabuchodonosor, entraînant cette soumission. Entre la fin de 604 et 602, le roi de Babylone aurait mis le siège devant Jérusalem, mais Joiaqîm serait venu spontanément à composition, de telle sorte que cette affaire insignifiante n'aurait pas eu de mention spéciale dans la chronique de Nabuchodonosor. Des otages, dont Daniel, auraient été pris et le roi aurait été traîné à Babylone, puis relâché sous conditions, comme l'avait été jadis Néchao Ier de Saïs (voir *supra*, I, 2°). Après trois ans de vasselage, Joiaqîm aurait fait défection sous l'impulsion de l'Égypte. Son royaume aurait d'abord été harcelé par des colonnes chaldéennes et par les semi-nomades pendant une durée indéterminée. En 598, Nabuchodonosor aurait décidé d'en finir avec la résistance judéenne. Joiakîn aurait payé pour son père, mort entre temps, perdant le trône et la liberté le 15 mars 597.

Il est évident que les dirigeants de Juda n'avaient supporté qu'à contre-cœur la suzeraineté babylonienne. Il est clair que leur ancienne protectrice, l'Égypte, ne put ou ne voulut les aider efficacement, soit par prudence (Wiseman, p. 30), soit à cause de difficultés intérieures. Néchao ne paraît pas avoir bougé pour eux. Ayant narré la vie et la mort de Joiaqîm, II Reg., xxiv, 7 ajoute : « Le roi d'Égypte ne sortit plus de son pays, car le roi de Babylone avait pris tout ce qui était au roi d'Égypte depuis le Torrent d'Égypte [c.-à-d. le Ouadi el-Arish] jusqu'au fleuve de l'Euphrate. » A en croire Josèphe (*Ant. jud.*, X, 86 = VI, 1), l'Égypte avait été totalement chassée de l'Asie, « jusqu'à Péluse » (!), sitôt consommé le désastre de Karkémish. En fait, on croirait plus volontiers que la lutte pour l'élimination de l'Égypte fut progressivement menée au cours des multiples opérations babyloniennes en Palestine, notamment contre Ascalon et contre Juda, entre 605 et 601. Stoppée par l'échec de 601, elle n'aboutit jamais sans doute totalement avant 568.

7° *Le papyrus araméen Caire E. 86984.* — Ce document a été trouvé à Saqqara, nécropole de Memphis, en même temps que des pièces démotiques de comptabilité, mais dans un contexte archéologique resté inédit (*Chronique d'Égypte*, xx, 1945, p. 80-81). Il avait dû figurer, primitivement, dans les archives diplomatiques de la XXVIe dynastie, déposées à Memphis (agglomération cosmopolite et véritable port de mer depuis le xvie s., la « balance des deux terres » de haute et basse Égypte était en effet devenue la capitale effective des Saïtes). Seule une moitié du papyrus est conservée; la seconde partie des lignes est perdue et les passages subsistants présentent quelques difficultés. Néanmoins la nature du document est évidente : c'est une demande de secours adressée à un Pharaon par un vassal ou allié de Phénicie ou de Palestine menacé par une attaque des Babyloniens, ainsi que l'a montré l'éditeur du papyrus, Dupont-Sommer (p. 43-68, pl. i). Les phrases dont le sens est indiscutable (comparer Dupont-Sommer et Ginsberg) le prouvent à l'envi. D'abord une adresse : « Au seigneur des royaumes, Pharaon, ton serviteur, Adon roi de [...] »; puis une salutation invoquant une divinité « du ciel et de la terre et Ba'al-shemain ». L'expéditeur annonce ensuite que « [l'armée] du roi de Babylone est venue jusqu'à Apheq [...] » et demande « qu'on envoie une armée pour le délivrer » et que l'Égypte ne l'abandonne pas; à la fin, il est question d'un « gouverneur ». L'écriture, archaïque par rapport aux manuscrits d'époque perse, présente certains caractères des documents des viiie-viie s. (Dupont-Sommer, 64-68); l'identité même de l'agresseur fixe la rédaction de l'écrit au temps de l'Empire néo-babylonien.

Dès 1948, l'interprétation ingénieuse donnée par Dupont-Sommer, selon laquelle le « gouverneur » mentionné était le « satrape » du récit de Bérose, était contestée (Ginsberg). La découverte de la chronique chaldéenne pour 605 ne la confirme pas. Les avis les plus divers avaient d'abord été formulés sur la date de la lettre : 605, 603, 599, 598 et même 587 (bibliographie, dans Vogt 1957, p. 86, n. 1; p. 88, n. 6). L'éditeur, d'autre part, s'était sagement abstenu d'en vouloir préciser étroitement l'origine. Considérant qu'une liste de rations servies aux déportés étrangers en 592 mentionnait la présence à Babylone d'un grand nombre de captifs originaires d'Ascalon, dont deux fils du roi Aga, Albright (dans Ginsberg, p. 26, n. 7) a supposé qu'Adon, plus tard remplacé par Aga, était le roi d'Ascalon. On sait maintenant que Nabuchodonosor s'empara d'Ascalon et la détruisit à la fin de 604. Aussi la plupart des commentateurs considèrent-ils que le papyrus de Saqqara avait été expédié peu auparavant par le prince de cette ville (Wiseman, p. 28; Albright 1956, p. 31, n. 14; Tadmor 1956, p. 229, n. 21; Malamat 1956, p. 252) ou par celui de la cité toute voisine de Gaza (Vogt 1957, p. 87-89). Cette hypothèse n'a rien d'invraisemblable.

Mais il ne faut pas se dissimuler qu'il est impossible, en l'état actuel du feuillet, de dater le papyrus *E. 86984* du Caire et de déterminer avec précision qui en fut l'expéditeur, au moins tant qu'un texte explicite n'aura pas fixé l'identité du roi Adon. La seule donnée topographique qui subsiste est la mention d'Apheq. Or on ne connaît pas moins de quatre lieux ainsi dénommés, le plus méridional étant dans la plaine de Saron, le plus septentrional au-dessus de Byblos (Dupont-Sommer, 49; Vogt 1957, p. 86); de plus, rien n'indique à quelle distance Apheq se trouvait de la ville menacée, ni quelle était la nature et l'importance des forces chaldéennes (campagne royale ou opération de police d'une garnison). C'est non sans raison que l'on a rapproché le papyrus de Saqqara des tablettes de Tell-el-Amarna (Dupont-Sommer, Ginsberg). Comme chacune de ces dernières, le papyrus n'est qu'une pièce d'un gros dossier d'archives qu'il faudrait connaître en entier pour situer dans son contexte la moitié de missive qui est parvenue jusqu'à nous. Comme les Pharaons du Nouvel Empire et comme les conquérants assyriens, Nabuchodonosor ne put sans doute jamais dominer véritablement la totalité des principautés de Phénicie et de Palestine : entre 605 et 594, il doit y faire campagne presque annuellement; jamais l'ensemble des princes, naturellement encouragés par la configuration physique du pays et l'éloignement du suzerain mésopotamien, ne furent unanimement et durablement résignés au joug; jamais ces contrées ne purent être totalement imperméables aux sollicitations d'un État aussi vigoureux que l'Égypte saïte. Une multitude de rébellions locales ont sans doute provoqué autant de répressions locales, les unes notoires (par ex. Ascalon en 604), les autres trop banales pour être nommément signalées dans la chronique babylonienne (ainsi la soumission de Jérusalem sous Joiaqîm), et ce n'est pas seulement d'Ascalon que des princes et des habitants ont pu être déportés en Babylonie et y recevoir des rations. Des

dizaines de messages semblables à la lettre de Saqqara furent sûrement envoyés aux rois de la XXVIe dynastie. Le papyrus du Caire fut expédié entre 605 et 568, soit à Néchao II, soit à Psammétique II, soit à Ouaphrès (cf. *infra*, art. Ouaphrès), par le chef d'une principauté située entre Arad et le Torrent d'Égypte.

8° *La question de Gaza.* — Ayant longuement parlé du canal des Deux Mers (II, 158), Hérodote précise que Néchao, « lorsqu'il en eut cessé le percement [...] se consacra aux expéditions extérieures et fit armer des trières » sur les mers, et que, « sur terre, il eut avec les Syriens une rencontre à Magdôlos (ἐν Μαγδώλῳ) où il fut victorieux; et après ce combat, il s'empara de Cadytis (Κάδυτις) qui est une grande ville de Syrie. Il envoya au sanctuaire des Branchides chez les Milésiens, pour être consacré à Apollon, le vêtement qu'il portait lorsqu'il avait accompli ces exploits » (II, 159). Les Syriens représentent certainement ici des gens de la Palestine au sens large (voir Hérodote, III, 5). Bien que cette théorie ait été encore admise récemment (Dupont-Sommer, p. 53, n. 3; Wiseman, p. 31, n. 6), il est exclu que Cadytis soit une Qadesh sur l'Oronte ou une autre Qadesh de Palestine. D'une part, l'équation est philologiquement invraisemblable. D'autre part, Hérodote, III, 5 indique explicitement que Cadytis était une grande cité de Philistie et suggère implicitement qu'elle ne pouvait pas être très éloignée de la mer. La forme Κάδυτις correspond bien à la transcription égyptienne *Gdt/Kdt* du nom de Gaza (Gauthier, *Dict. des noms géographiques*, v, 164; Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, p. 191, n. 264), en cunéiforme *Ḫazati*. Sans aucun doute le récit d'Hérodote — qui provient à travers Hécatée de Milet des milieux grecs d'Égypte — fait allusion à une prise de Gaza (voir De Meulenaere, 57-58; Malamat 1951, p. 8, n. 16; Vogt 1957, p. 77, n. 4), d'autant plus que Qadesh sur l'Oronte semble avoir été inhabitée aux VIIe-VIe siècles.

Jer. XLVII annonce la destruction des villes philistines, Gaza et Ascalon notamment, par l'attaque foudroyante d'un ennemi venu du septentrion. Cet avertissement aurait été lancé « avant que Pharaon frappât Gaza » (Jer., XLVII, 1). La contradiction apparente entre l'annonce d'une invasion venant du nord, formulée à la veille d'une agression venue du sud, a rendu le passage suspect aux yeux de divers critiques, mais il reste aussi simple d'admettre que Pharaon attaqua et saisit Gaza en profitant de sa ruine récente. Avec beaucoup de vraisemblance, la plupart des commentateurs rapportent la phrase de Jérémie à l'épisode rappelé par Hérodote. L'identification de la victoire de Magdôlos et de la bataille de Megiddo est communément acceptée : Gaza aurait donc été prise après la mort de Josias (printemps 609 ou hiver 609-608?), mais le moment exact de l'opération demeure difficile à préciser (état des questions : De Meulenaere, 60; Malamat 1951, p. 8-9). On a longtemps admis sans réserves que l'ennemi anonyme annoncé par Jérémie aux Philistins était le Babylonien, mais Malamat (1951, p. 8-13) a judicieusement rapproché la prophétie du récit d'Hérodote, I, 105 disant que les Scythes, arrêtés à la frontière d'Égypte par un tribut que Psammétique Ier leur aurait librement consenti, avaient horriblement saccagé Ascalon. L'auteur, identifiant les Umman-Manda qui s'allièrent à Nabopolassar en 611-610 avec les « Scythes » d'Hérodote, suppose que ces barbares pillèrent la Philistie dans les derniers jours de Psammétique Ier (début 609) et que Néchao, revenant de l'Euphrate, conquit Gaza à la fin de 609. Cette hypothèse fort séduisante implique nécessairement que les batailles de Megiddo et de Harran aient été deux épisodes d'une même campagne, ce qui reste un peu incertain (*supra*, 3°). D'autre part, l'identification des Scythes et des Umman-Manda (généralement considérés comme les Mèdes) est des plus discutées.

Il faut convenir que le problème comporte maintes inconnues. Intrinsèquement, le propos d'Hérodote n'est pas un extrait d'une chronique des actes de Néchao II, mais plutôt la simple notation d'événements qui, à cause du vêtement envoyé à Milet, intéressaient spécialement des Grecs. L'accrochage de Megiddo, fondamental pour les annalistes juifs, n'avait pu revêtir une importance égale aux yeux des Égyptiens et l'on ne saurait garantir que le souvenir en ait percé jusqu'aux milieux égyptiotes : en effet, il est autant et plus plausible de discerner, dans le Μαγδώλος d'Hérodote, la mention authentique d'une ville nommée *Migdol* (égyptien *Mktl*) que d'y voir une allusion aberrante à Megiddo (égyptien *Mkti*). Le malheur est que le toponyme *migdol* désigna différentes forteresses situées entre Péluse et Raphia (Gauthier, *op. cit.*, III, 21-23) et plusieurs lieux de Palestine. Notons à ce propos l'existence d'une *Al Majdal*, présupposant une antique Migdol, non loin d'Ascalon. Il faut, par ailleurs, considérer en elle-même la chronologie des phrases consacrées à Néchao par Hérodote : la campagne asiatique dont elles parlent aurait eu lieu *après* que le roi eut renoncé à son canal. Comme on ne peut imaginer que cette grande entreprise ait été mise en chantier, puis abandonnée, et que des milliers de travailleurs y aient péri *dans le seul début de l'année 609*, il faut, si l'on suit Hérodote, renoncer à identifier Magdôlos et Megiddo (printemps 609 ou hiver 609-608). Relativement discrets sur les défaites de l'Égypte (escamotage de l'invasion assyrienne), les Égyptiens, qui racontaient leur histoire nationale aux Grecs, n'auront donc point rappelé, en l'occurrence, les conquêtes éphémères faites dans les premières année du règne et n'auront glorifié que deux exploits accomplis dans la seconde partie du règne. La victoire de Magdôlos et la prise de Gaza auraient pris place après 605. Ou bien alors, on tient toute la séquence chronologique proposée par l'auteur grec pour illusoire, en retenant seulement, d'après le détail relatif au vêtement, que Magdôlos et Gaza furent touchées au cours d'un seul et même déplacement de Néchao. Cette attitude critique permet toutes sortes de solutions vraisemblables : Gaza peut avoir été prise avant le combat de Megiddo (= Magdôlos); une victoire de *Migdol* (Magdôlos) et une prise de Gaza peuvent avoir eu lieu sur la route conduisant à Megiddo, mais peuvent aussi avoir répondu à une révolte philistine entre 609 et 605, ou avoir été la manifestation d'un rétablissement égyptien entre 605 et 594.

Il reste néanmoins que la Bible inviterait plutôt à situer la conquête de Gaza par Pharaon autour de 609. C'est au temps de Josias (Soph., I, 1) que Sophonie décrivait lui aussi la ruine des villes philistines (Gaza, Ascalon, Ashdod, Ekron) et le ravage de leurs campagnes (Soph., II, 4-7). Ses propos, fort comparables à ceux de Jer., XLVII, 4-5, ont été depuis longtemps mis en rapport avec l'invasion scythe, mal datée, qui atteignit l'Égypte du vivant de Psammétique Ier et de Josias, donc au plus tard au début de 609. Cette constatation serait favorable à la thèse de Malamat, dans la mesure où elle veut placer la prise de Gaza dans la première année de Néchao. Mais si l'on dissocie les deux prophéties et si l'on rapporte les allusions de Jérémie aux Chaldéens, on devra reporter la conquête de Gaza après 605-604, date des premières descentes de Nabuchodonosor vers le sud. Le problème reste ouvert, d'autant plus que dans cette Palestine ancienne où aucune conquête ne fut jamais définitive, Gaza peut avoir été frappée plusieurs fois par Pha-

raon, une fois sous Psammétique Ier au lendemain de l'invasion scythe, une autre fois sous Néchao II.

9° *Une invasion babylonienne en Égypte sous Néchao II ?* — Dans un deuxième oracle contre l'Égypte, Jérémie proféra « sur la venue de Nabuchodonosor pour frapper l'Égypte » (Jer., XLVI, 13-26). Il évoquait une invasion de ce pays par les Chaldéens : les Égyptiens ont beau s'être enfuis chez eux, leur terre sera livrée comme sans défense aux mains du roi de Babylone, mais, en dépit de terribles ravages, et de déportations, elle ne sera pas dépeuplée.

Il est établi qu'en 601 Nabuchodonosor tenta d'envahir l'Égypte, que Néchao se porta à sa rencontre et que le Babylonien, fortement éprouvé, n'insista pas (*supra*, 1°, *d*). Le lieu du choc n'est pas indiqué, mais, d'après le contexte même, on doit le situer en dehors de l'Égypte proprement dite, soit dans le Hôf, soit dans le sud de la Palestine. On ne saurait donc voir dans cette invasion manquée l'événement si tragiquement dépeint par Jérémie. La prophétie de ce dernier est traditionnellement rangée à la suite de l'oracle sur la bataille de Karkémish (XLVI, 1-12), mais, même si Nabuchodonosor atteignit vraiment en 605 les confins désertiques du Delta, comme le prétendaient Bérose et Josèphe, l'Égypte alors fut préservée. Enfin, d'après la chronique babylonienne elle-même, aucune campagne n'a mené les Chaldéens jusque dans la vallée du Nil entre 605 et 595-594. Si jamais une invasion de l'Égypte eut lieu avant celle de 568 (voir OUAPHRÈS), il faudrait la placer, soit en la dernière année de Néchao, soit sous Psammétique II, ce qui n'est ni prouvé, ni probable.

En fait, le deuxième oracle contre l'Égypte n'est assurément qu'une annonce générale de la chute inévitable de ce pays (ainsi le comprenait Josèphe). Cette annonce a pu être effectivement formulée en 601, quand Nabuchodonosor « prit la tête de son armée et marcha vers l'Égypte » (Wiseman, p. 71). Les termes en restent très généraux : les villes citées, Noph, et les postes frontières de Migdol et Tahpanhès, en symbolisaient traditionnellement le peuplement (voir par ex. Jer., II, 16). L'abaissement de No (= Thèbes) et de son dieu Amon (cf. Nahum, III, 8-10) est en quelque sorte anachronique, puisque, quel qu'ait été l'intérêt porté par Néchao à Thèbes, Amon et sa résidence ne comptaient plus beaucoup dans la théologie et la politique des Saïtes, dévots de Neith.

10° *La situation à la fin du règne de Néchao II.* — Malgré les silences bien normaux de la chronique babylonienne et ceux de la Bible, on peut imaginer que l'Égypte, sauvée en 601, sut reprendre une certaine influence en Palestine, et peut-être même s'y tailler une sorte de Marche. La bataille de Magdôlos et la prise (ou reprise) de Gaza pourraient assez bien se situer vers la fin du règne de Néchao. Sous Psammétique II, le royaume saïte, assez vigoureux pour lancer une expédition jusqu'au cœur du pays de Kush (592-591), paraît avoir possédé quelque chose en Palestine (voir OUAPHRÈS). Il ne serait pas absurde de penser qu'une paix régulière et une délimitation des frontières soient finalement intervenues entre Néchao et Nabuchodonosor, mais de cette paix qu'on avait voulu placer en 605 — en inventant pour la circonstance un mariage diplomatique pour expliquer le nom authentiquement saïte, Nitocris, qu'Hérodote a prêté à une princesse légendaire de Babylone (Dougherty, *Nabonidus and Belshazar*, 55 sq.) — il n'existe pas la moindre preuve positive. En tout cas, depuis le début du VIe s. jusqu'à l'avènement d'Ouaphrès, Pharaon ne paraît pas être intervenu militairement contre les Babyloniens et semble avoir joui lui-même d'une certaine tranquillité sur ses confins arabiques. Les aventures de Néchao II sur l'Euphrate avaient fait beaucoup de bruit pour rien; elles n'avaient pas empêché la fondation d'un Empire néo-babylonien et, en Juda, elles avaient seulement gêné les tendances réformistes et antiégyptiennes, sans les anéantir. Cependant le territoire national de l'Égypte n'avait pas été touché par l'invasion et, en dépit de la double menace éthiopienne et chaldéenne, le royaume légué par Néchao à son fils, Psammétique II, restait une puissance avec laquelle Nabuchodonosor devait compter et sur laquelle le dernier roi de Juda, Sédécias, allait un jour s'appuyer, aveuglément.

BIBLIOGRAPHIE. — Sur l'Égypte de la XXVIe dynastie en général : J. Vandier, dans É. Drioton et J. Vandier, *Les peuples de l'Orient méditerranéen*, II, *L'Égypte*, 3e éd., Paris, 1952, p. 574-599, coll. *Clio* (avec bibliographie détaillée p. 615-619, et état des questions p. 621-622).

Synthèses particulières consacrées à la période : P. G. Elgood, *The Later Dynasties of Egypt*, Oxford, 1951, voir Index, au mot *Necho* (ouvrage destiné à un public assez large). — Fr. K. Kienitz, *Die politische Geschichte Aegyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende*, Berlin, 1953 (bibliographie utilisée presque entièrement antérieure à 1939) : les campagnes de Néchao sont traitées p. 20-24 (sigle employé dans le corps de l'article = Kienitz). — H. De Meulenaere, *Herodotos over de 26ste Dynastie*, Bibliothèque du *Muséon*, vol. XXVII, Louvain, 1951 (analyse systématique des sources égyptiennes et grecques) : règne de Néchao II traité p. 49-64 (sigle = De Meulenaere).

Listes des monuments de Néchao II : A. Wiedemann, *Geschichte Aegyptens von Psammetich I. bis auf Alexander dem Grossen*, Leipzig, 1880, p. 147-157; et *Aegyptische Geschichte*, II, *Von dem Tode Tuthmes' III. bis auf Alexander dem Grossen*, Gotha, 1884, p. 630-631 (avec *Supplement*, 1888, p. 69). — W. M. F. Petrie, *A History of Egypt*, III, *From the XIXth to the XXXth Dynasty*, Londres, 1905, p. 335-337. — H. Gauthier, *Le livre des rois d'Égypte*, IV (*Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale*, XX), Le Caire, 1915, p. 86-92 (sigle = G. *L. R.*). — B. Porter et R. L. B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, vol. I-VII, Oxford, 1927-1951; se reporter à Royal Index, au mot *Necho*. Les éditions récentes de monuments anciennement connus et les publications de monuments ne figurant pas dans ces listes sont signalées dans le corps du présent article.

Sources grecques principales : Hérodote, *Histoires*, l. I-III (éd. et trad. Ph.-E. Legrand, dans la coll. des Universités de France, Les Belles Lettres), Paris, 1936. — Flavius Josèphe, *Ant. jud.*, X (renvois selon l'éd. et la trad. de R. Marcus, *Josephus, Jewish Antiquities*, vol. VI, dans *The Loeb Classical Library*, Londres-Cambridge [Mass.], 1951); *Contre Apion*, l. I (éd. et trad. Th. Reinach et L. Blum, dans la coll. des Universités de France, Les Belles Lettres), Paris, 1930.

Sources babyloniennes : C. J. Gadd, *The Fall of Nineveh, the Newly Discovered Babylonian Chronicle n. 21 901 in the British Museum*, Londres, 1923. — D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B. C.) in the British Museum*, Londres, 1956 (sigle = Wiseman).

Articles récents traitant de la politique extérieure de Psammétique Ier et de Néchao II : A. Dupont-Sommer, *Un papyrus araméen d'époque saïte découvert à Saqqarah*, dans *Semitica*, I, 1948, p. 43-68, avec 1 pl. (= Dupont-Sommer). — H. L. Ginsberg, *An Aramaic Contemporary of the Lachish Letters*, dans *B. A. S. O. R.*, III, oct. 1948, p. 24-27 (= Ginsberg). — J. Bright, *A new Letter in Aramaic, written to a Pharaoh of Egypt*, dans *The Biblical Archaeologist*, XII, 1949, p. 46-52. — R. Meyer, *Ein aramäischer Papyrus aus den ersten Jahren Nebukadnezars II.*, dans *Festschrift für Friedrich Zucker*, Berlin, 1954, p. 251-262. — W. F. Albright, *The Seal of Eliakim and the Latest Preëxilic History of Judah*, dans *Journal of Biblical Literature*, LI, 1932, p. 77-106; *A Supplement to Jeremiah : The Lachish Ostraca*, dans *B. A. S. O. R.*, LXI, 1936, p. 10-16; *The Nebuchadnezzar and Neriglissar Chronicles*, *ibid.*, CXLIII, oct. 1956, p. 28-33 (= Albright 1956). — A. Malamat, *The Last Wars of the Kingdom of Judah*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, IX, 1950, p. 218-227 (= Malamat 1950); *The Historical Setting of two Biblical Prophecies on the Nations*, II, *Jeremiah, XLVII*, dans *The Israel Exploration Journal*, I, n. 3, 1950-1951, p. 8-13 (= Malamat 1951); *The Historical*

Background of the Assassination of Amon, King of Judah, *ibid.*, III, n. 1, 1953, p. 26-29 (= Malamat 1953); *A New Records of Nebuchadnezzar's Palestinian Campaigns*, *ibid.*, VI, n. 4, 1956, p. 246-256 (= Malamat 1956). — J. T. Nelis, *Note sur la date de la sujétion de Joiaqîm par Nabuchodonosor*, dans *Rev. bibl.*, LXI, 1954, p. 387-391. — E. R. Thiele, *New Evidence on the Chronology of the Last Kings of Judah*, dans *B. A. S. O. R.*, CXLIII, oct. 1956, p. 22-27 (= Thiele 1956). — H. Tadmor, *Chronology of the Last Kings of Judah*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, XV, 1956, p. 226-230 (= Tadmor 1956). — F. Vogt, *Nova chronica babylonica de pugna apud Karkemis et expugnatione Ierusalem*, dans *Biblica*, XXXVII, 1956, p. 389-397; *Die Neubabylonische Chronik über die Schlacht bei Karkemisch und die Einnahme von Jerusalem*, dans *Supplements to « Vetus Testamentum »*, IV, 1957, p. 67-96 (= Vogt 1957). — F. Nötscher, *« Neue » babylonische Chroniken und Altes Testament*, dans *Biblische Zeitschrift*, I, 1957, p. 110-114. — R. de Vaux, ISRAËL, dans *D. B. S.*, IV, 756-758. — M. Leibovici, NABUCHODONOSOR, dans *D. B. S.*, VI, 286.

J. VOYOTTE.

NÉCROPOLES. — Voir SÉPULTURES.

NEHARIYA. — Cet établissement, situé sur le littoral à 9 km. au nord de S.-Jean-d'Acre, a été fouillé une première fois par I. Ben-Dor en 1947. Le Service des antiquités d'Israël a repris la fouille en 1954 et l'a confiée à M. Dothan et H. Kantor. Deux campagnes eurent lieu en 1954 et au printemps 1955. La construction d'une route a permis un complément en 1956.

Le site a été habité du XVIII^e^ s. av. J.-C. au XVI^e^, et appartient donc archéologiquement au Bronze Moyen, moins l'atelier de potier mis à jour en 1956 et dont l'activité se place entre les III^e^ et VI^e^ s. de l'ère chrétienne.

L'intérêt principal de la fouille réside dans un haut lieu sémitique. Sept niveaux archéologiques ont été repérés qui correspondent à trois grandes phases. La céramique et les objets découverts montrent l'affinité culturelle de la région avec la Phénicie. On a retrouvé des vases à sept coupes et des lampes à sept becs. L'outillage de pierre est encore utilisé. Les figurines d'Astarté et les colombes font supposer que ce sanctuaire était consacré à la déesse connue à Ras Shamra comme « l'Astarté de la mer ».

Le temple fut d'abord un monument presque carré au sud duquel s'édifia un haut lieu circulaire *(bâmâh)* fait d'un entassement de pierres et de poteries. Dans une seconde phase, ces deux constructions s'élargirent et un escalier permit de monter au haut lieu atteignant 14 m. de diamètre. On a pu discerner une épaisse couche de terre saturée de graisse, et repérer, grâce à l'abondance des ossements, l'emplacement où les adeptes du culte faisaient cuire leurs offrandes et les consommaient. L'autel était dressé à l'ouest de ce haut lieu. Aux époques suivantes le sanctuaire perdit de son importance et disparut peut-être au moment des conquêtes égyptiennes.

BIBLIOGRAPHIE. — I. Ben-Dor, *A Middle Bronze-Temple at Nahariya*, dans *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, XIV, Jérusalem-Oxford, University Press, 1950, p. 1-42. — J. Waechter, *Note on the Flints from Nahariya*, *ibid.*, 43. — M. Dothan, dans *Israel Exploration Journal*, IV, 1954, p. 301-302; V, 1955, p. 126-127, 272; VI, 1956, p. 14-25 (*The excavations at Nahariyah : Preliminary Report*, campagnes 1954-1955). — M. Falkner, *Nehariya*, dans *Archiv für Orientforschung*, XVII, Graz, 1956, p. 462-463. — *Rev. bibl.*, 1956, p. 91-93; 1957, p. 258. — *Catholic Biblical Quarterly*, janv. 1955, p. 28. — R. North, *Templum Nahariya et varia archaeologica*, dans *Biblica*, XXXVI, 1955, p. 153.

H. CAZELLES.

NÉHÉMIE ET ESDRAS. — I. Le livre : place, contenu, texte. II. Sources et composition. III. Questions historiques : documentation, reconstitution de l'histoire, loi implantée par Esdras. IV. Conclusions.

I. LE LIVRE. — « Peu de livres de l'A. T. présentent autant de difficultés de toutes sortes que ceux d'Esdras-Néhémie. La critique textuelle doit fréquemment intervenir pour découvrir les leçons primitives, pardelà les altérations de la Bible massorétique. La recherche et la distinction des documents qui sont à la base des récits, qui tantôt se laissent reconnaître sans hésitation, qui tantôt au contraire sont difficiles à discerner, offrent un champ très vaste aux conjectures de la critique littéraire. Nulle part enfin peut-être la critique historique n'a à élucider de questions plus complexes. » Ce que constatait M. Touzard il y a quarante ans (dans *Rev. bibl.*, 1917, p. 59) reste toujours vrai. L'étude a été reprise depuis lors, à l'aide d'une connaissance sans cesse accrue du milieu littéraire et historique oriental; quelques points ont été élucidés, mais certaines des questions les plus importantes restent sujettes à discussion.

1° *Place du livre et division.* — Dans nos Bibles hébraïques Esdras et Néhémie forment deux livres distincts, qui se placent juste avant les Chroniques à la fin des *Ketouvîm*. L'ordre chronologique se trouve ainsi inversé; mais les premiers versets d'Esdras sont répétés à la fin des Chroniques pour rappeler la suite normale, et sans doute aussi l'unité primitive de Chroniques-Esdras-Néhémie. Nous admettons ici cette unité, qui n'exclut pas des remaniements ultérieurs, et nous nommerons l'auteur le Chroniste (voir l'art. PARALIPOMÈNES). La division entre Esdras et Néhémie, qui est généralisée dans les Bibles imprimées, n'est pas antérieure au XV^e^ s., *Apud Hebræos Ezræ Nehemiæque sermones in unum coartantur*, dit S. Jérôme dans sa préface à la traduction d'Esdras. Les Bibles hébraïques actuelles ne donnent encore qu'à la fin de Néhémie la somme des versets (688) et des *sedarîm* (10) pour les deux livres à la fois.

La division en deux livres distincts est usuelle dans la Vulgate, comme l'atteste la remarque de S. Jérôme; en grec elle ne s'est pas introduite de façon uniforme. La question se complique ici par la présence d'un apocryphe dénommé *Esdras* α′, qui est constitué en majeure partie d'extraits des livres canoniques (art. APOCRYPHES, dans *D. B. S.*, I, 430-442). Notre livre canonique reçoit dans les LXX le titre d'Esdras β′. Dans les Bibles latines, on a deux apocryphes : *Esdras III*, qui correspond à *Esdras* α′ des LXX, et l'*Apocalypse d'Esdras*, dénommée *Esdras IV* (*ibid.*, 411-418). Pour éviter des méprises, il faut garder en mémoire le tableau des correspondances dans nos Bibles actuelles (les apocryphes figurent en italique).

HÉBREU	GREC	LATIN
Esdras	Esdras β′ 1-10	Esdras I
Néhémie	— 11-23	Esdras II
	Esdras α′	*Esdras III*
		Esdras IV

L'appellation de livre de Néhémie est aussi usitée parfois en grec et en latin.

L'*Apocalypse d'Esdras* n'a aucun rapport avec le livre canonique. Par contre, nous devrons faire appel à *Esdras* α′ pour essayer d'élucider bien des questions concernant la critique textuelle, la composition littéraire, la valeur historique d'Esdras-Néhémie.

2° *Contenu.* — Le livre d'Esdras-Néhémie recueille tout ce que la Bible nous a conservé sur l'histoire du peuple juif à la période perse. C'est une histoire très fragmentaire, où se distinguent trois temps forts :

a) En vertu de l'édit de Cyrus (1^re^ année de Cyrus = 538), les premiers retours s'organisent, le culte est rétabli (Esdr., I-III). Malgré les difficultés suscitées par les peuples voisins, Zorobabel achève la reconstruction du Temple (6^e^ année de Darius I^er^ = 515) (Esdr., IV-VI).

b) Esdras, muni d'un firman impérial, vient accomplir une mission réformatrice la 7e année d'un Artaxerxès (Esdr., VII-X).

c) Néhémie reconstruit les murailles et organise la cité (Neh., I-XII) de la 20e à la 32e année d'Artaxerxès Ier (= 445 à 433); il revient plus tard compléter son œuvre (Neh., XIII).

Tandis que l'ensemble est écrit en hébreu, deux passages d'Esdras sont en araméen (Esdr., IV, 8-VI, 18; et VII, 12-26).

Le vide de soixante-dix ans entre Zorobabel et Néhémie n'est guère meublé par l'intervention d'Esdras, à supposer qu'elle ait eu lieu sous Artaxerxès Ier. Par contre certains documents d'Esdr., IV, anticipant sur les événements, nous font connaître des essais de restauration de la cité antérieurs à Néhémie. Plus loin, dans le cadre de l'activité de Néhémie, l'auteur a inséré des éléments de la réforme d'Esdras (Neh., VIII) et des listes qui débordent sur le IVe s. (Neh., XII). Malgré ces éléments dispersés et difficiles à remettre en place, nous restons mal renseignés sur les deux siècles de l'histoire juive sous la domination perse; les données claires ne concernent que deux périodes d'une vingtaine d'années chacune.

Le devant de la scène est occupé successivement par quatre personnages. Šešbaṣṣar préside au premier retour. Zorobabel, assisté par le grand prêtre Josué, restaure le culte et rebâtit le Temple. Esdras vient implanter la Loi. Néhémie rétablit la cité. Chacun de ces acteurs de premier plan disparaît sans qu'on nous dise pourquoi ni comment, et nous ignorons tout de leur destinée ultérieure. Ce rapide aperçu montre déjà à quel genre historique nous avons affaire; c'est une histoire épisodique, où la succession chronologique n'est respectée que dans les grandes lignes. Le Chroniste méprise tranquillement nos curiosités d'historiens. De là les erreurs que commettent les « historiens », au moins depuis Josèphe, à la lecture de ce livre; de là ces problèmes insolubles sur lesquels se heurtent les exégètes modernes.

3° *Texte.* — Des fragments d'Esdr., IV-V ont été trouvés dans la grotte 6 de Qumrân; ils ne sont pas encore publiés (*Rev. bibl.*, 1956, p. 57-58).

Le texte massorétique, bon dans l'ensemble, peut quelquefois être amendé à l'aide des versions anciennes, spécialement des versions grecques. L'existence de deux versions grecques pose un problème particulier. Esdras β′ est un décalque servile, un mot à mot rédigé dans une langue incorrecte, où les mots sémitiques sont même parfois simplement transcrits en lettres grecques. A l'opposé, la traduction d'*Esdras* α′, plus libre, ne manque pas d'une certaine élégance. Les deux versions sont indépendantes l'une de l'autre. On a soutenu autrefois qu'*Esdras* α′ serait ce qui reste de la version primitive des LXX, supplantée, comme dans le cas de Daniel, par la version de Théodotion que représenterait Esdras β′. Cette opinion est aujourd'hui abandonnée (cf. art. Apocryphes, dans *D. B. S.*, I, 432). Chacune des versions a sa valeur propre, et en cas de divergence chaque texte doit être discuté pour lui-même. Il reste qu'*Esdras* α′ fournit plus de corrections qu'Esdras β′; il avait donc sous les yeux un texte meilleur en langue sémitique. Mais il ne faut pas tirer de là des conséquences excessives. Un texte meilleur n'est pas nécessairement plus ancien; la supériorité d'*Esdras* α′ du point de vue textuel ne prouve pas qu'il ait été composé plus tôt, ni qu'il ait gardé une meilleure présentation des faits.

II. Sources et composition. — Il ne faut pas être grand clerc pour déceler dans l'œuvre du Chroniste l'existence de documents. Dans les Chroniques, il utilisait beaucoup les livres canoniques, sans se donner la peine de les citer; il les complétait par de nombreux documents qu'il citait explicitement. Dans Esdras-Néhémie, les formules de citation ont disparu, mais les documents sont assez apparents : édits royaux et autres pièces officielles, listes de toute sorte, « mémoires » de Néhémie et d'Esdras; deux sections araméennes se détachent nettement (IV, 8-VI, 18 et VII, 12-26).

Délimiter et apprécier ces sources, examiner comment le Chroniste les utilise pour composer son ouvrage, telle est la tâche qui s'impose avant tout essai de reconstitution historique, si on ne veut pas bâtir sur le sable mouvant des hypothèses. Pour avancer avec plus de sûreté, nous commencerons par examiner les sections où la documentation utilisée se détache plus nettement. Ayant repéré la méthode de l'auteur là où elle se laisse mieux voir, il nous sera plus facile de la reconnaître ailleurs.

1° *Premiers retours et restauration du Temple* (Esdr., I-VI). — *a) Restauration du Temple* (Esdr., IV-VI). — Nous commençons par l'examen de ces chapitres (IV-VI), où les documents tiennent la plus grande place. Entre quelques lignes d'introduction et de conclusion (IV, 1-5 et VI, 19-22), le corps du récit se compose presque uniquement de pièces officielles et, sauf les deux premiers versets (IV, 6-7), le tout est en araméen.

A première vue ce récit araméen (IV, 8-VI, 18) forme un bloc que le Chroniste pourrait avoir emprunté à une « chronique araméenne ». Pourquoi l'auteur de cette chronique aurait-il interverti l'ordre des événements, plaçant Artaxerxès avant Darius? On a cru en découvrir la raison. Kittel et Schaeder, reprenant une hypothèse de Klostermann, voient là un mémoire envoyé à Artaxerxès par Tabel et Mithridate (IV, 7) pour obtenir levée de l'interdiction de construire. Normalement les demandeurs commencent par rappeler les faits qui ont occasionné la cessation des travaux, puis en contrepartie le précédent favorable du temps de Darius. Le Chroniste aurait pris le document tel quel, sans se soucier de rétablir l'ordre chronologique; il aurait seulement ajouté VI, 16-22 (en araméen, puis en hébreu) et, d'après Aggée et Zacharie, V, 1-2 et VI, 14 (Schæder, *Ezra der Schreiber*, 27-28). Le P. de Vaux, qui trouvait cette solution très séduisante, en montrait cependant les faiblesses (*Rev. bibl.*, 1937, p. 45). Après avoir été accueillie avec faveur dans quelques manuels (Hempel, Sellin, Weiser), elle est rejetée par les commentaires récents (Rudolph, Gelin, Galling). Eissfeldt la combattait déjà dans la première édition de son *Einleitung* (1934); dans la nouvelle édition (1956) il n'en fait même plus mention. Mieux vaut partir de données plus sûres.

Un point est acquis : Esdr., IV, 24, verset de raccord pour rappeler IV, 5, est l'œuvre du Chroniste. Par suite, IV, 6-23 est une parenthèse. Ainsi l'avait déjà compris *Esdras* α′, qui déplace cette parenthèse pour grouper toute l'œuvre de son Zorobabel. Ce verset de raccord a-t-il été écrit en hébreu par le Chroniste, les copistes l'ayant fait passer en araméen sous la pression du contexte? Les arguments de Rudolph ne sont pas convaincants; le Chroniste peut employer le qualificatif « roi de Perse » aussi bien en araméen (cf. VI, 14 et IV, 7) qu'en hébreu.

La parenthèse ne peut avoir été introduite que par l'auteur du raccord, le Chroniste. Il avait donc conscience d'avoir interrompu la suite du récit.

En elle-même cette parenthèse est bizarrement composée. Elle rapporte trois démarches auprès du roi. La première est une accusation adressées à Xerxès; nous n'en connaissons ni le contenu ni le résultat. Le ℣. 6, qui la rapporte en hébreu, est en étroite liaison avec ce qui précède (même sujet non répété). La deuxième démarche est une lettre adressée à Artaxerxès par Mithridate, Tabel et consorts; nous igno-

rons même son objet. Était-elle pour ou contre Jérusalem? L'énigmatique *bišlam* a été interprété dans les deux sens. Le ℣. 7 qui mentionne cette lettre est un curieux mélange de vocabulaire araméen et de grammaire hébraïque; le Chroniste semble utiliser cet artifice pour passer d'une langue à l'autre (cf. VII, 11).

La troisième démarche est une dénonciation où les Samaritains attirent l'attention d'Artaxerxès sur le danger de laisser les Juifs rétablir les fortifications de Jérusalem. A la dénonciation est jointe la réponse du roi qui ordonne de cesser les travaux et un bref procès-verbal de l'exécution. Rien dans ce document (℣. 8-23) entièrement en araméen ne décèle la main du Chroniste. L'introduction, il est vrai, paraît surchargée; on attendrait le texte de la lettre à la suite du ℣. 8. Les ℣. 9-10, où bien des éléments restent obscurs, n'auraient-ils pas été déplacés? K. Galling a proposé une explication. Nous aurions ici la liste des témoins consultés par Artaxerxès, comme la lettre elle-même l'y invitait (℣. 15). Cette liste se trouvait avant la réponse du roi, comme au c. VI l'extrait des archives de Cyrus est cité avant la réponse de Darius. Le Chroniste aurait transposé la liste, n'y voyant que des Samaritains, alors qu'il s'agit des chancelleries perses de Tripoli (résidence du gouverneur d'Abarnahara), de Babylone, de Suse et autres lieux (*Zeitschr. für alttestam. Wissenschaft* [= *Z. A. W.*], 1951, p. 66-74; *Vetus Testamentum*, 1954, p. 418-422). L'étude de Galling aidera au déchiffrement de ce texte difficile; mais son hypothèse se heurte à de sérieuses difficultés. Tout d'abord il n'est pas indispensable que les archives consultées soient mentionnées expressément; elles n'avaient pas le même intérêt que l'édit de Cyrus au c. VI. De plus l'auteur supposé de la « chronique araméenne » n'est pas obsédé par les Samaritains; il n'en est question ni dans le document précédent (℣. 7) ni dans le document suivant (V, 1-VI, 18). D'ailleurs si la dénonciation a lieu au moment où le satrape d'Abarnahara, Mégabyse, est en dissidence, Artaxerxès n'avait pas besoin d'une longue enquête pour interdire tout ce qui pouvait favoriser une rébellion dans cette province. Mieux vaut continuer à admettre que les ℣. 9-10 donnent une liste de témoins invoqués par Rehum et Šimšaï. Le Chroniste s'y est lui-même embrouillé, et nous sommes encore plus embarrassés que lui.

On voit comment a été composée cette note (IV, 6-23), qui veut faire ressortir les difficultés rencontrées lors de la restauration. Le Chroniste avait sous la main une liasse de documents en araméen; il résume les deux premiers et donne en entier le troisième qui servait mieux ses desseins. Après cette digression il renoue le fil du discours avec le ℣. 24.

Ainsi est-on ramené à la restauration du Temple sous Darius. Le récit est en araméen (V, 1-VI, 18), avec une brève conclusion en hébreu (VI, 19-22). La partie araméenne comprend, comme tout à l'heure, un mémoire adressé au roi qui est maintenant Darius, et la réponse de celui-ci (V, 6-VI, 12). Ces pièces sont tirées sans doute de la même collection que les précédentes. Le procès-verbal d'exécution (VI, 13) faisait partie du même document (cf. IV, 23). Le récit d'encadrement (V, 1-5 et VI, 14-18) faisait-il déjà corps avec le document ou est-il l'œuvre du Chroniste? C'est de nouveau la question de la « chronique araméenne ». Il est bien vrai qu'il n'y a pas de différence appréciable entre l'araméen du récit et celui des documents; mais tout le monde admet que c'est l'auteur du récit qui a accommodé l'araméen des documents à celui qu'on écrivait de son temps. Cette langue est intermédiaire entre celle d'Éléphantine (V^e^ s.) et celle de Daniel (II^e^ s.) (cf. art. LANGUES, dans *D. B. S.*, V, 296). Mais l'auteur du récit peut très bien être le Chroniste. Rudolph objecte qu'on ne voit pas pourquoi il serait revenu à l'hébreu à la fin du récit (VI, 19-22). Galling, qui admet une « chronique araméenne », attribue déjà au Chroniste les trois derniers versets écrits en araméen (VI, 16-18); il n'est donc pas sensible à cette objection. En effet, le Chroniste a le droit de finir son récit en hébreu comme il l'a commencé. L'examen du texte doit servir à déterminer si on y reconnaît la manière du Chroniste.

La mention d'Aggée et de Zacharie est bien dans sa manière; dans les Chroniques il multiplie les interventions de prophètes pour diriger les événements. Le binôme « Juda et Jérusalem » est une de ses expressions favorites (20 fois dans Chron. contre 3 fois dans Reg.; jamais dans Neh., mais Esdr., IV, 6; V, 1; VII, 14; IX, 9; X, 7). Artaxerxès « roi de Perse » (VI, 14) est doublement dans le genre du Chroniste : pour la qualification « roi de Perse » (cf. Esdr., I, 1, 2, 8; III, 7; IV, 3, 5, 7, 24; VI, 14; VII, 1), alors que les documents disent simplement « le roi » (13 fois entre IV, 8 et VI, 15); — pour l'introduction d'un personnage anachronique (cf. Neh., XII, 26, 47); ce procédé déroutant pour l'historien veut souligner l'unité du livre.

Ces marques constituent au moins une présomption pour attribuer V, 1-2 et VI, 14 au Chroniste. Le récit de l'enquête est (V, 3-5) à peu près entièrement emprunté au rapport destiné à Darius (cf. V, 9-10 et 17). On voit mal les enquêteurs, qui parlent à la première personne au ℣. 4, attribuer à la faveur du Dieu d'Israël la continuation des travaux (℣. 5); ce délai pouvait se déduire du texte du rapport. Ces emprunts au document cité pour bâtir le récit sont bien dans la manière du Chroniste. A la fin le récit de la Dédicace (VI, 16-18) est manifestement l'œuvre du Chroniste, comme le montre Galling. On trouve à chaque pas sa marque : ℣. 16, « prêtres et lévites », « avec joie »; ℣. 17, cf. VIII, 35, et les *pelugôt* des prêtres (uniquement II Chron., XXXV, 5); les *maḥlaqôt* des lévites (souvent dans Chron.) suffisent à lui attribuer le ℣. 18. Rudolph objecte qu'il aurait dû renvoyer aux institutions de David; mais le Chroniste renvoie aussi volontiers à Moïse, et il est le seul à employer l'expression *séfèr mošeh* (II Chron., XXV, 4; XXXV, 12; Neh., XIII, 1). Par contre au ℣. 15 l'emploi du nom de mois babylonien *adar* et le qualificatif de Darius « le roi » (non « le roi de Perse ») sont contraires aux habitudes du Chroniste.

On voit comment travaille le Chroniste. A l'aide du document V, 6-VI, 13+15, qu'il insère, et des prophètes Aggée et Zacharie, qui sont du domaine public, il reconstitue un récit. Pour y ajouter les récits de la Dédicace et de la Pâque il n'avait besoin d'aucun document. Le fait de la Dédicace devait être connu par la tradition, et la célébration de la Pâque était régulière à cette date.

Dans tout ce récit de la restauration du Temple nous avons laissé de côté l'introduction IV, 1-5. Les matériaux proviennent des mêmes sources. L'activité de Zorobabel et de Josué, la date de la reprise des travaux se trouvent dans Aggée. La proposition des Samaritains correspond au cas de conscience d'Agg., II, 10-14. Sur ce point le Chroniste n'ayant pas de documents précis appuye sa thèse à l'aide des documents plus tardifs qui décrivent une opposition analogue, c'est l'objet de la note IV, 6-23. Le ℣. 4 est un résumé qui généralise.

Nous pouvons conclure l'examen des c. IV-VI. Le Chroniste utilise une liasse de documents sur les rapports entre Jérusalem et l'administration perse. Il bâtit là-dessus son récit en s'aidant des traditions de son peuple. Son point de vue diffère de celui des prophètes. Ceux-ci devaient secouer l'indolence de leurs contemporains; le Chroniste est préoccupé, deux

siècles plus tard, par l'opposition des Samaritains. S'il n'est pas habile, le Chroniste est honnête et ne truque pas ses documents; il a ainsi évité les bévues du bon « historien » Josèphe qui travaillera sur la même documentation. C'est que Josèphe tente une reconstitution historique; le Chroniste, dépourvu de préoccupations « historiques », livre bonnement ses documents.

Pour la valeur de ces documents, les doutes émis autrefois ont été balayés par le progrès de nos connaissances sur l'Empire perse. Rien dans les édits royaux qui ne soit conforme aux méthodes de gouvernement des rois de Perse; ils se mêlent de questions semblables, intéressant la pratique du culte, chez les autres peuples qui leur sont soumis. Le texte a souffert par endroits dans la transmission (par ex., VI, 3, mesures du Temple), l'orthographe a été rajeunie, mais l'authenticité est incontestable; qu'il suffise de renvoyer à la démonstration donnée par le P. de Vaux (dans *Rev. bibl.*, 1937, p. 29-57).

b) Premiers retours à Jérusalem (Esdr., I-III). — Les c. I-III ont chacun leur physionomie particulière : le premier décrit sur documents le premier convoi de retour; le deuxième est une liste de rapatriés; le troisième raconte les essais de rétablissement du culte, sans citer de documents apparents.

Dans le récit du premier retour, on retrouve les mêmes procédés de composition que dans le récit de la reconstruction du Temple : le Chroniste n'ajoute rien aux documents qu'il cite. Il transcrit l'édit de Cyrus (I, 2-4) et l'inventaire des objets rapportés au Temple (I, 9-11). Le document analogue qu'il transcrira plus loin (V, 13-VI, 5) lui fournit la date de l'édit (I, 1) et les avatars du mobilier sacré (I, 7-8). Sur ces données, il construit son maigre récit, en empruntant aux prophètes l'interprétation religieuse des événements : Iahvé a excité l'esprit de Cyrus (cf. Jer., L, 9; LI, 1, 11; imités d'Is., XLI, 2, 25; XLV, 13; aussi XIII, 17), ainsi que l'esprit des pionniers (cf. Agg., I, 14). Décidément le peu d'imagination du Chroniste est pour nous une bonne garantie de sa probité historique.

On l'a cependant soupçonné d'avoir fabriqué l'édit de Cyrus en paraphrasant dans son style pieux le document qu'il citera plus loin (VI, 3-5). Les formules en question se retrouvent dans des documents analogues d'une authenticité indiscutable : le *Cylindre de Cyrus* (cf. *Rev. bibl.*, 1937, p. 31) affirme que Marduk lui a donné la royauté universelle et lui a ordonné de remettre de l'ordre dans le culte à Babylone. E. Bickerman (dans *Journal of Biblical Literature* [=*J. B. L.*], 1946, p. 249-275) a bien montré le caractère propre de cet édit par rapport à celui du c. VI. L'édit dont la minute était conservée à Ecbatane était destiné aux fonctionnaires royaux, dans le style de la chancellerie, et il prévoyait les subsides à fournir aux dépens du trésor. L'édit du c. I est en réalité une proclamation à l'adresse des communautés israélites dispersées dans l'empire (℣. 1 *b*); elle est donc rédigée dans la langue et selon les conceptions religieuses des destinataires; elle prévoit naturellement la contribution que ces communautés devront apporter pour financer le retour des premiers pionniers (℣. 4). Cette démonstration a levé les derniers doutes du P. de Vaux (*loc. cit.*, 57; cf. art. ISRAËL, dans *D. B. S.*, IV, 763) et rallié Eissfeldt (comparer *Einleitung*, 1re éd., 1934, p. 585, et 2e éd., 1956, p. 671). Rudolph (en appendice, 220) reste sceptique à cause du ℣. 4. Il est vrai que la construction grammaticale en est déroutante; elle est cependant régulière (*casus pendens* avec reprise du sujet, cf. Joüon, 156 *f*), et elle est exactement parallèle à celle du ℣. 3. Mais il ne faut pas y donner au mot « reste » sa valeur religieuse de reste sauvé, comme par ex. IX, 8-15; il signifie ici ceux qui restent, par opposition à ceux qui partent (ou même simplement « les autres », cf. III, 8; IV, 3, VII, 9; et souvent). Les premiers pionniers ne furent pas nombreux, quelques volontaires (℣. 3), et sans doute pas les plus riches parmi les exilés; ceux que leur fortune retenait sur place sont invités à financer l'expédition.

Le Chroniste nous donne donc, ici encore, un récit sans apprêt, appuyé sur de bons documents. Le détail de l'inventaire a subi dans la transmission les accidents usuels. Cette liste (probablement en araméen), ainsi que la proclamation de Cyrus devaient appartenir aux mêmes archives que les documents araméens des c. IV-VI.

La liste du c. II se retrouve en Neh., VII; on doit donc se demander quelle est sa place, et ce qu'elle signifie.

Cette liste joue ici un rôle de transition entre le retour de Šešbaṣṣar et les travaux entrepris par Zorobabel. Rudolph montre bien, contre Hölscher, que son insertion ici doit être attribuée au Chroniste lui-même. Reste à savoir d'où il l'a tirée. La comparaison avec la liste de Neh., VII montre qu'en Esdr., II la liste a été retouchée. Quelques variantes pour les noms, une plus grande diversité dans les chiffres, ce sont là accidents normaux de transcription, d'où il n'y a rien à tirer. Mais vers la fin (Esdr., II, 68-69; et Neh., VII, 69-71), les modifications apportées à la liste des offrandes révèlent une intention. Esdr., II résume, en mettant tous les dons au compte des chefs de familles; par contre il ajoute de son cru les circonstances, moment et but, de l'offrande. Cette notation adapte le texte de Neh., VII pour en faire une transition entre le c. I et le c. III d'Esdras. Les dons à l'arrivée sont mis en rapport avec les offrandes volontaires du départ (I, 6; le verbe *hitnaddeb*, 10 fois dans l'œuvre du Chroniste, ne se trouve ailleurs que Jud., V, 2, 9), et le projet de reconstruction sur les bases anciennes (cf. III, 3) annonce l'entreprise de Zorobabel. C'est donc la liste de Neh., VII qui est la source, à moins que le Chroniste n'en ait trouvé une copie dans ses archives. Mais on se demanderait alors pourquoi il l'a recopiée deux fois. Mieux vaut donc admettre que le Chroniste a tiré cette liste de Néhémie.

Quelle était la destination primitive de cette liste, avant les retouches que lui a fait subir le Chroniste? Le titre (℣. 1) et la conclusion (℣. 70) se répondent visiblement (mieux encore si, d'après *Esdras* α′, V, 45 et IX, 37, on réintroduit dans la conclusion « Jérusalem et son district ») pour former *inclusio*. La liste s'ouvre par l'énumération des compagnons de Zorobabel (2 *a*) et donne ensuite le recensement des rapatriés : d'abord les laïcs groupés soit par familles, soit par lieux d'origine (3-35), puis le clergé, prêtres selon les quatre classes (36-39), lévites (40), chantres (41), portiers (42), fonctionnaires subalternes (43-58). Comme en appendice, sont énumérés les cas litigieux concernant des laïcs (59-60) et des prêtres (61-63) dont les titres sont contestés. Le total des personnes achève l'énumération (64-65). Le recensement des bêtes de somme (66-67) et la liste des offrandes (68-69; mieux Neh., VII, 69-71) complètent le tableau, en disant les ressources dont dispose la communauté.

D'après le titre et la conclusion, ce recensement a eu lieu lors du retour de Zorobabel, ou un peu plus tard, une fois les rapatriés installés. On a pu y inclure ceux qui étaient déjà revenus dans les caravanes précédentes, depuis l'édit de Cyrus. K. Galling (dans *J. B. L.*, 1951, p. 149-158) a essayé de montrer que cette liste a été dressée pour répondre à l'enquête de Tattenaï (cf. V, 10). La date conviendrait bien, aux alentours de 520, avec la présence de Zorobabel et de Josué (ce dernier n'est pas encore en fonction de grand prêtre, cf. ℣. 63 ou mieux Neh., VII, 65 avec l'article). L'évaluation des offrandes en drachmes

semble aussi renvoyer à la même époque, avant que Darius eût introduit la darique (cf. VIII, 27). Mais la liste ne répond pas exactement à ce que demandait Tattenaï : il demandait les noms des responsables, ce qui pourrait correspondre à Zorobabel et ses compagnons, qu'*Esdras* α′ appelle les chefs de la communauté. Mais le gouverneur perse ne se préoccupe pas de recensement des personnes ou des biens, encore moins de vérifications généalogiques. Ce dernier trait surtout fait penser que le document est plutôt destiné à l'usage interne de la communauté *(qâhâl)*. A l'arrivée d'un renfort important amené par des chefs entreprenants et qualifiés, Zorobabel et Josué, la communauté s'organise, ayant en vue comme première réalisation le rétablissement du culte. La liste répond bien à cette préoccupation : il faut savoir sur qui on peut compter et les moyens dont on dispose. Le souci de pureté raciale est une première manifestation de l'exclusivisme — né en exil sous l'influence d'Ézéchiel — qui va amener le conflit avec les Samaritains. Cette communauté ne se nomme pas encore la *Gola* (le mot est employé au ℣. 1 au sens propre d'exil), mais on comprend que cette dénomination va naître spontanément d'un tel recensement.

Concluons que cette liste est un bon document sur l'état de la communauté des rapatriés à l'époque de Zorobabel; le Chroniste est allé le chercher en Neh., VII, lui faisant subir une légère retouche pour faciliter la transition entre Šešbaṣṣar et Zorobabel.

Il passe alors tout naturellement aux premiers travaux entrepris par la communauté qui vient de s'organiser. On ne voit paraître au c. III aucun document, et la narration est toute dans le style du Chroniste. Deux faits sont relatés : au septième mois, rétablissement de l'offrande régulière des sacrifices et célébration de la solennité des Tabernacles (℣. 1-5); la deuxième année au second mois, pose solennelle des fondations du nouveau Temple.

Deux sources principales fournissent au Chroniste la matière de son récit : d'une part l'édit de Cyrus (VI, 3-5) qui ordonne la reconstruction du Temple et la reprise du culte, d'autre part Aggée et Zacharie qui attribuent à Zorobabel et Josué la réalisation de ces desseins. Pour le détail de sa description, le Chroniste utilise ce qu'il a sous la main : la liste du c. II lui donne le personnel, en plus de Zorobabel et Josué, les lévites (II, 40) et Asaph (II, 41) promu au rang de lévite; les précédents du temps de David et de Salomon lui servent de modèles pour décrire l'organisation du culte (cf. I Chron., XVI, 37, 40; XXIII, 30-31) et les mesures préparatoires à la construction (cf. I Chron., XXII, 1-4; II Chron., II, 3). Esdr., III, 5 fait la liste des sacrifices prévus par la Loi au cours de l'année liturgique (Num., XXVIII-XXIX; cf. Lev., XXIII, 37-38).

Ainsi documenté, le Chroniste compose selon une méthode qui peut nous déconcerter, mais dont il faut prendre conscience avant de porter un jugement sur sa valeur. Le dossier araméen attribuait à Šešbaṣṣar le commencement des travaux (V, 16); Aggée et Zacharie en font honneur à Zorobabel et Josué (Agg., II, 18; Zach., IV, 8). Le Chroniste n'utilise Šešbaṣṣar que pour ramener la première caravane avec les vases sacrés, et il l'abandonne une fois cette mission accomplie (I, 11); avec la liste du c. II il met en scène Zorobabel et Josué qui vont se charger de toute l'œuvre de restauration du Temple. Malgré une opinion fort répandue (encore Rudolph et Galling), on ne doit pas lui imputer l'identification des deux chefs successifs. Une telle identification lui prête un raisonnement historique dont il n'a cure : il ne se demande pas comment concilier les documents, il les prend tels quels. Il peint un tableau des origines du judaïsme; la vérité des personnages et des faits lui importe certainement, mais la science de la perspective dépasse ses capacités d'historien, elle n'a d'ailleurs pas grand intérêt pour le but qu'il se propose. Les notations temporelles ne sont même pas pour lui de la chronologie au sens où nous l'entendons. Ce sont des éléments descriptifs, qu'il emprunte avec la même liberté que les autres à son arsenal littéraire. Le 7e mois (℣. 1 et 6) et la fête de Sukkôt sont empruntés à Neh., VIII, à la suite de la liste qu'il vient de recopier. Le 2e mois, qui entraîne la 2e année (℣. 8), répète la date où Salomon avait commencé les travaux du premier Temple (II Chron., III, 2).

Le tableau d'ensemble est donc exact, au point de vue où se place l'auteur. L'œuvre commencée dès la première année de Cyrus avec Šešbaṣṣar a été menée à bout par Zorobabel et Josué, malgré l'opposition des Samaritains; ainsi a repris la vie régulière du peuple juif, selon la Loi de Moïse, telle que l'avaient instaurée David et Salomon en érigeant le premier Temple. Le Chroniste ne se livre pas à une reconstitution historique; ce travail incombe aux historiens, et nous aurons à dire plus loin ce qui paraît possible dans cette direction, compte tenu des procédés que nous venons de repérer.

Les talents littéraires du Chroniste doivent aussi entrer en ligne de compte. Peu imaginatif, il se tient près de ses documents; sa narration est bourrée de formules passe-partout, qui traduisent d'ailleurs ses préoccupations religieuses. Sa phrase se bâtit par accumulation. Il a beaucoup fréquenté les listes, dont il nous livre une collection abondante; ce genre littéraire a influé sur son style, où l'énumération, avec des parenthèses explicatives et des reprises chaotiques, est le procédé de développement usuel. Les éditeurs ont pu surcharger ce style, qui y prête, mais qui rend d'autre part malaisé le travail de discernement de la critique.

Les c. I-VI, où la narration est entièrement l'œuvre du Chroniste, nous facilitaient la recherche de ses procédés de composition. Dans le reste de l'ouvrage, au contraire, la narration est pour la plus grande part empruntée aux sources, « mémoires » de Néhémie et d'Esdras; l'expérience acquise nous aidera à reconnaître la main du Chroniste.

2° *Le livre de Néhémie.* — La base du livre et son cadre proviennent d'un récit autobiographique : Néhémie parle de lui-même à la première personne dans les sept premiers chapitres et dans le dernier (I-VII et XIII); il est au contraire nommé comme un acteur différent du narrateur dans les c. VIII-XII à quatre reprises. On voit donc au premier regard que le livre est issu d'un mémoire de Néhémie, qui a été farci d'autres documents tirés d'ailleurs. La tâche de la critique littéraire est de préciser ces constatations obvies, de délimiter et d'apprécier les documents en présence, d'examiner la composition qui les a unis.

Précisons d'abord les limites de l'œuvre personnelle de Néhémie. Dans les c. I-VII se détachent deux corps étrangers, la liste de ceux qui ont travaillé à la restauration des murailles (III, 1-32), et la liste des premiers rapatriés (VII, 6-72). Au c. XIII la première personne ne paraît pas dans les ℣. 1-3, que l'on peut contester à Néhémie. Par contre dans le récit de la dédicace au c. XII, la première personne apparaît du ℣. 31 au ℣. 40, où il faut donc reconnaître un fragment de l'autobiographie. De plus le projet que formait Néhémie (VII, 4-5) de recenser la population fait attendre une liste de recensement qu'il faut découvrir dans le c. XI. L'examen de ces cas litigieux est le seul moyen de déterminer avec précision l'œuvre propre de Néhémie.

La liste des bâtisseurs (III, 1-32) commence *ex abrupto*, sans être annoncée; elle s'insère cependant parfaitement dans le contexte. A la nouvelle du projet,

Sanballat s'était moqué (II, 19); Néhémie avait répondu : Avec l'aide de Dieu nous passerons à l'exécution, *nâqûm ûbânînû* (II, 20). La liste commence aussitôt : *wayyâqom... wayyibnû...:* le projet s'exécute, la liste est une description des travaux. Viendra ensuite une réaction plus violente des adversaires (III, 33-37); l'efficacité des Juifs a surexcité leur colère. La liste est l'œuvre d'un scribe quelconque, et elle n'a été arrêtée qu'après la fin des travaux; mais elle joue dans le mémoire de Néhémie un rôle indispensable, elle y a été insérée par l'auteur lui-même.

La liste a quelque peu souffert dans la transmission. Ce genre de document lasse normalement l'attention des copistes. Le traducteur grec a lui aussi omis les ℣. 7 et 15 *a*. Des omissions analogues ont certainement eu lieu déjà en hébreu, car plusieurs équipes se voient attribuer une seconde tranche de travaux (℣. 11, 19, 20), alors qu'on n'a aucune mention de leur premier champ d'action (cf. ℣. 21 et 4, 24 et 18, 27 et 5). Tel quel le document est de première valeur pour nous renseigner sur l'état de la Judée, et c'est la description la plus complète que nous ayons dans la Bible des murailles de Jérusalem.

La liste des rapatriés (Neh., VII) figurait déjà en Esdr., II, où nous l'avons examinée; nous avons dit que le Chroniste l'avait tirée d'ici en lui faisant subir une légère retouche. La liste de Neh., VII est l'original, mais des fautes ont pu s'y glisser, et il y a une omission certaine, le compte des chevaux et des mulets (cf. Neh., VII, 68 et Esdr., II, 66). Reste à savoir si la liste faisait partie du mémoire de Néhémie, ou si elle y a été introduite après coup. Les opinions sont très partagées. Ceux qui refusent de voir là un document antérieur à Néhémie attribuent au Chroniste le ℣. 5, assez maladroitement rédigé : « Je trouvai la copie d'un recensement des premiers rapatriés; j'y trouvai écrit ce qui suit. » Nous avons déjà dit que la liste porte en elle-même des marques d'ancienneté; les arguments qu'on fait valoir en sens contraire ne sont pas probants : une famille juive peut avoir pris un nom perse, Bigwaï, dès avant Darius, et il n'est pas démontré que le nombre de 50 000 rapatriés soit excessif. Il faut d'ailleurs toujours rendre raison de la double copie de cette liste dans l'œuvre du Chroniste; elle ne s'explique que s'il l'a déjà trouvée incorporée à un de ses documents. Schaeder voudrait qu'il l'eût trouvée dans le mémoire d'Esdras, avec le récit qui est devenu Neh., VIII. Mais pour justifier cette position, il est obligé de manipuler le texte d'Esdr., VIII, 34-35 de façon arbitraire. Galling, qui tient le document pour contemporain de Zorobabel, en attribue l'insertion ici à son Chroniste II, qui tenait à rattacher les familles du temps de Néhémie à celles des premiers retours. C'est se donner bien de la peine pour inventer autre chose que ce que dit le texte : l'idée pouvait aussi bien venir à Néhémie. Il reste plus simple, et plus sage, croyons-nous avec Eissfeldt et Rudolph, d'admettre que Néhémie a lui-même inséré la liste dans son mémoire. Ce mémoire a donc fourni les c. I-VII du livre.

La situation change après le c. VII. Les c. VIII-X ne se présentent pas comme faisant partie du mémoire de Néhémie; ils s'en distinguent aussi par le style. Néhémie y est nommé comme participant aux cérémonies, avec le titre de *tiršata* emprunté à VII, 65, 69. D'après ce que nous connaissons des procédés du Chroniste, on peut lui attribuer cette mention de Néhémie le *tiršata* : il relie les éléments disparates de sa composition à l'aide de mots crochets (cf. Esdr., II, 68), qui sont volontiers des noms propres (cf. Esdr., VI, 14; Neh., XII, 26, 47). Nous examinerons ces c. VIII-X, quand nous en aurons fini avec le mémoire de Néhémie.

Nous rencontrons enfin au c. XI un recensement qui réponde au projet formulé par Neh., VII, 5. Mais, dans le fatras de ce chapitre, on a du mal à discerner des sources la main du rédacteur. La difficulté s'accroît du fait que les critères d'ordre purement littéraire ne sont plus valables dans une liste qui a dû être rédigée par un scribe inconnu. On est alors réduit aux critères d'ordre historique avec le risque de tomber dans un cercle vicieux; si le risque ne peut être évité, il faut du moins en avoir conscience.

La liste ne commence qu'au ℣. 3; la brève introduction (1-2) est-elle de Néhémie ou du compilateur? Rudolph défend l'origine néhémienne, tout en admettant des lacunes et des retouches. Son argumentation s'appuie sur un motif surprenant. On reconnaît, dit-il, « la manière de Néhémie qui fait ressortir l'aspect heureux et positif, et passe sous silence les difficultés et les résistances que ses mesures n'ont pu manquer de soulever ». Mais dans les c. I-VII, comme au c. XIII, Néhémie ne cesse d'insister sur les difficultés et les résistances qu'il rencontre chez ses compatriotes comme au dehors. Cette façon de souligner le beau côté des événements et la générosité *(hitnaddeb)* des acteurs est bien plutôt dans le genre du Chroniste. Du reste, pareille opération n'a pu se faire que par mesure d'autorité, et Néhémie ne pouvait manquer en pareil cas de noter la part qu'il y aurait prise. Le vocabulaire est d'ailleurs différent de celui de Néhémie (cf. XI, 1 avec IV, 8, 13; VII, 5). Le tirage au sort est un procédé cher au Chroniste (I Chron., XXIV-XXVI), et c'est en même temps un mot crochet avec X, 35. Le début du ℣. 1 est lui-même un renvoi à VII, 72 et une préparation de XI, 3; le compilateur marque ainsi qu'il a interrompu le mémoire de Néhémie et qu'il y revient. Nous devons considérer ces deux versets comme un raccord du Chroniste après la parenthèse des c. VIII-X.

La liste elle-même (℣. 3-36) s'inspire visiblement de la liste ancienne (VII, 6-72). Le titre général, XI, 3 répond au titre de VII, 6 *b*, faisant prévoir une répartition de la population entre Jérusalem et la province; la nomenclature des classes de la société, Israël, prêtres, lévites, chantres, esclaves de Salomon, correspond aux paragraphes de l'ancienne liste. Ces correspondances ne sont pas accidentelles : le scribe s'inspire du modèle que lui a fourni Néhémie. Une classification nouvelle s'introduit pourtant, la distinction entre Juda et Benjamin. Cette idée, étrangère à l'ancienne liste, comme à tout le mémoire de Néhémie, répond plutôt au couple Benjamin-Juda cher au Chroniste (Esdr., I, 5; IV, 1; X, 9, et 10 fois dans II Chron.).

La liste comprend deux parties. Selon le projet de Neh., VII, 5, elle recense d'abord la population de Jérusalem (℣. 4-19), puis elle relève l'habitat des Israélites dans la province (20, 25-36). Le groupement par familles (première partie), puis par localités (seconde partie) peut s'inspirer aussi de la liste du c. VII. Le texte de notre liste paraît en mauvais état. Les ℣. 21-24, qui se rapportent à la première partie, interrompent la phrase d'introduction de la seconde partie. En renvoyant le ℣. 20 après le ℣. 24 on obtient une suite convenable. Pour la première partie nous avons un doublet dans I Chron., IX, 1-17. Ce doublet, inséré après coup dans l'œuvre du Chroniste, semble-t-il, a été rédigé d'après Neh., XI, lu dans un texte mieux conservé que le nôtre; mais il a aussi reçu des suppléments considérables. La tâche de la critique est donc malaisée. On peut estimer prudemment que les clans de Juda et de Benjamin sont mieux représentés dans les Chroniques que dans le texte lacuneux de Néhémie. Il pourrait de plus y avoir déjà une retouche intentionnelle dans le recensement des prêtres, où la mention de Ioyarib est suspecte (℣. 10), alors qu'on attendrait la famille de Harim (cf. VII, 39-42).

Le document a été rédigé par un scribe du milieu sacerdotal où se gardait le souci de rattacher les familles aux clans et aux tribus — souci aussi étranger à Néhémie qu'à son secrétaire pour le c. III. On ne doit pas s'étonner de ne retrouver ici aucun des noms des bâtisseurs (III, 1-32) : ceux-ci sont des noms de personnes, tandis que notre recensement, comme celui du c. VII, ne donne que les patronymes des familles et des clans; ce ne sont pas les noms des chefs de famille vivant à l'époque. Les seuls noms de personnes sont ceux des fonctionnaires (*paqîd*, ŷ. 9, 14, 22). La mention de 'Uzzî (22), arrière-petit-fils de Mattania (17), n'est donc pas nécessairement une insertion tardive.

La nomenclature géographique de la seconde partie a été suspectée à cause de son extension qui paraît excessive surtout vers le sud. Mais le scribe ne prétend pas que l'autorité de Néhémie se soit étendue sur tous ces territoires; il enregistre les Israélites fidèles dispersés dans les provinces voisines (cf. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, 121). Galling, qui admet cette manière de voir, adopte de plus la thèse de Alt, pour qui il s'agirait ici des villes lévitiques postexiliennes — celles de Jos., XXI et I Chron., VI correspondraient selon lui à l'époque de Josias. En fait cette nomenclature des villes avec leurs dépendances *(banôt)* et leurs fermes *(ḥaṣérîm)* fait plutôt penser aux parts de Juda et de Benjamin dans Jos., XV et XVIII, où on retrouve la plupart des villes ici mentionnées. De plus, le plan d'ensemble fait attendre le même ordre dans la seconde partie que dans la première, d'abord les laïcs, puis les clercs, comme l'annonce le ŷ. 20. Le scribe a dû seulement se rendre compte que pour les clercs il allait reprendre la même série de noms, et il s'est contenté d'ajouter que les lévites se répartissent entre Juda et Benjamin (ŷ. 36).

La liste de Neh., XI, 3-36 serait donc bien celle qui fut établie pour Néhémie, bien que son état de conservation soit défectueux. Néhémie l'a-t-il insérée dans la trame de son mémoire, ou bien lui fut-elle adjointe comme annexe? Comme la suite du mémoire est brisée, on ne peut donner une réponse certaine.

On ne sait pas davantage comment le mémoire de Néhémie passait au récit de la dédicace des murs de Jérusalem. Le début du récit actuel (XII, 27) se lie naturellement à la fin du c. XI. Les listes intermédiaires (XII, 1-26) sont un supplément; elles sont tirées des chroniques du Temple (22). Le Chroniste complète ainsi notre information sur l'état du clergé depuis le retour de Zorobabel jusqu'au pontificat de Iaddua. A vrai dire cette information n'est pas très riche, car la plupart de ses éléments sont des patronymes qui se répètent à toutes les époques. Nous avons, comme noms personnels, ceux des grands prêtres et ceux des chefs de familles sacerdotales au temps de Ioyaqîm (10-21). Le ŷ. 27 est la signature du Chroniste : il ferme la parenthèse et annonce le récit qui va suivre, où il fait intervenir Néhémie et Esdras.

Nous avons déjà vu que le début du récit de la dédicace renvoie, par delà la digression, aux lévites dispersés (XI, 36). La préparation de la fête par les lévites qui se rassemblent avec zèle et se purifient (27-30) est bien dans le genre du Chroniste. Mais à partir du ŷ. 31, Néhémie reprend la parole jusqu'au ŷ. 40. Les listes du clergé (33-36 et 41-42) sont en surcharge : la première interrompt le récit, la deuxième arrive trop tard, après que les deux chœurs sont réunis. Ces deux listes pourraient provenir du même scribe que celui du c. XI : il mentionne un *paqîd*, mot rare (12 fois en tout dans la Bible), qui était déjà trois fois au c. XI. La dédicace ne s'est évidemment pas faite sans une participation du clergé; Néhémie ne s'occupait que des laïcs, mais les archives sacerdotales gardaient une liste plus précise des clercs. Le Chroniste a seulement ajouté *Esdras le scribe*, comme il avait inséré *Néhémie le tirŝata* au c. VIII, et il a conclu le récit par une formule pleine de joie, à sa manière habituelle (43). Le fait qu'on n'ait ici comme chantres que la seule ghilde d'Asaf confirme la valeur de la liste; le Chroniste ne manque pas de mentionner les trois ghildes (cf. II Chron., V, 12; XXIX, 13-14). Les trois derniers mots du ŷ. 30, absents des LXX, sont une glose postérieure au Chroniste. Celui-ci a donc composé tout le récit de la dédicace en utilisant deux documents de l'époque, le mémoire de Néhémie et la liste du clergé; il les a enrobés dans une description où on reconnaît facilement sa manière, et il a marqué le lien avec l'ensemble en introduisant Esdras le scribe.

Le Chroniste aurait pu fermer son ouvrage sur cette cérémonie triomphale; mais il lui restait des fragments du mémoire de Néhémie, où le restaurateur de la Cité sainte montrait aussi son zèle pour les observances religieuses. Les prêtres de haut rang n'y ont pas, il est vrai, un rôle brillant; mais le Chroniste s'en console facilement : pour lui ce sont les lévites qui sont le ferment actif de la piété populaire (cf. II Chron., XXIX), et ils le montrent justement ici.

Pour passer à ces fragments, le Chroniste peint un tableau idéal de la communauté israélite aux temps de Zorobabel et de Néhémie. Ce raccourci est bien dans son genre, de même que le style, les formules et surtout l'enthousiasme pour ce bel ordre qui règne comme au temps de David et d'Asaf (même couple : II Chron., XXIX, 30; XXXV, 15). Le ton est du Chroniste; le sujet, entretien du personnel chargé du culte, est emprunté aux récits de Néhémie qui vont suivre (surtout XIII, 4-13). Un accrochage verbal est obtenu à l'aide de trois « en ce jour-là ». Le Chroniste use peu de cette formule; en dehors des emprunts à ses sources, il l'emploie uniquement à l'occasion des cérémonies solennelles (I Chron., XVI, 7; XIX, 22; II Chron., XV, 11; XXXV, 16), comme ici pour la dédicace des murs (XII, 43). Il répète « en ce jour-là », d'abord au début de son morceau de liaison (XII, 44), puis à la reprise du texte de Néhémie (XIII, 1). Rudolph, Galling, Gelin pensent que XII, 44-47 a pour but d'atténuer le scandale qui va se déclarer au c. XIII. Mais y a-t-il vraiment scandale du point de vue du Chroniste? Il serait alors malhabile de terminer sur cette fâcheuse impression. On peut aussi bien penser que le Chroniste met en relief le bel ordre qui règne dans la communauté, pour relever le prestige de Néhémie qui va être décrit comme responsable de cet état de choses : le laïc, officier du roi de Perse, bâtisseur des murs de Jérusalem, est aussi le restaurateur du culte, comme l'avait été autrefois Josias (cf. II Chron., XXXI).

Au sujet de XIII, 1-3 les avis sont extrêmement partagés. Cazelles (dans *Vetus Testamentum*, 1954, p. 120) revendique les ŷ. 1 et 2 pour Néhémie, mais un peu plus loin (*ibid.*, p. 135, n. 2) il affirme que la séparation des étrangers (ŷ. 3) ne se trouve pas dans les « mémoires » de Néhémie, si ce n'est dans les parties adventices. C'est tout le problème de ces trois versets. Rudolph, qui pèse longuement les multiples opinions, constate que rien dans le style ne trahit le Chroniste, mais que la séparation des étrangers fait difficulté; il se résout finalement en faveur du Chroniste, parce qu'il voit là un nouvel artifice pour atténuer le scandale qui va suivre en le réduisant à de passagères déviations individuelles contre lesquelles la communauté a réagi avec vigueur. Nous avons déjà dit que ce scandale nous paraît une interprétation anachronique. Il faudrait essayer de trouver des critères plus objectifs.

Un examen minutieux révèle dans ces versets des marques indubitables de la main de Néhémie, mêlées

à des indices de remaniement. Le *bayyôm hahû'* du début est un mot crochet. L'expression « le livre de Moïse » ne se trouve dans toute la Bible que sous la plume du Chroniste. Le *waw* simplement copulatif devant le parfait, *wenimṣa'*, détonne dans Néhémie; les deux seuls exemples qu'on pourrait lui attribuer (XII, 29 et XIII, 30) sont suspects, alors que le Chroniste ne se gêne pas pour employer cette tournure (Kropat, 22). La conjonction *ašer* pour *ki* est fréquente dans Néhémie (II, 5, 8, 17; IV, 6; XIII, 14, 22; mais aussi II Chron., II, 7; Neh., VIII, 14; X, 31). Dans la citation résumée de Deut., XXIII, la substitution de *Dieu* à *Iahvé* serait plutôt en faveur de Néhémie, qui évite le nom de Iahvé en dehors des prières (I, 5; V, 13). La construction *wayehi... wayyabdilû...* est pratiquement inusitée dans le Chroniste (II Chron., XXII, 8; XXV, 14, 16 viennent probablement de la source utilisée). On conclurait de ces observations que le Chroniste a trouvé dans le mémoire de Néhémie une mention de ce fait, mais qu'il a retouché le texte en l'insérant à cette place.

La fin du chapitre est certainement de Néhémie. Une série de récits à la première personne font valoir son activité de réformateur; chacun se termine par la clausule rituelle : « Souviens-toi, mon Dieu... » (v. 14, 22, 29, 31).

Le texte a dû subir des retouches. On peut voir des gloses à la fin des v. 5, 7, 10, 23, 24, 29. Le mauvais état de 15-16 embarrassait déjà les anciens traducteurs. Ce sont là détails minimes. Mais 30-31 contrastent avec la langue et le style de Néhémie. Au lieu de ses récits circonstanciés, on a ici un résumé malhabile, qui ne reprend d'ailleurs pas les récits précédents par manière de conclusion, mais qui les complète d'après les prescriptions de X, 33-36. La clausule « Souviens-toi de moi, mon Dieu, en bien » est reprise textuellement de V, 19, alors que Néhémie varie chaque fois sa formule. Ces deux derniers versets paraissent ajoutés après coup pour ne pas finir le livre sur une malédiction (même procédé à la fin de Malachie, et peut-être aussi à la fin des Chroniques).

Nous avons passé en revue tous les éléments que le livre de Néhémie emprunte à son autobiographie. Outre les c. I-VII, où les listes des c. III et VII ont été insérées par Néhémie lui-même, il reste un récit de la Dédicace (XII, 31-32, 37-40) et la série des mesures réformatrices du c. XIII, où les v. 1-3 sont remaniés, les v. 4-29 surchargés de quelques gloses, et les v. 30-31 ajoutés.

Comme genre littéraire, l'écrit de Néhémie se classe dans les autobiographies au sens large, car il ne donne qu'un aperçu très fragmentaire sur la vie de l'auteur. On le qualifie souvent du nom de « mémoires ». Mowinckel dès 1916 (*Ezra den Skriftlaerde*, Kristiania, 1916) a protesté: il veut y voir un mémorial, *Denkschrift*, destiné à être déposé ou même affiché au Temple, une sorte de plaque commémorative. Il appuie sa thèse sur les analogies avec les inscriptions des rois d'Assur et de Babylone. Cette opinion prévaut aujourd'hui, et à bon droit. L'écrit de Néhémie est adressé à Dieu, ce n'est donc pas un rapport destiné à Artaxerxès pour rendre compte de sa mission, ni une apologie pour justifier sa conduite aux yeux de ses compatriotes. C'est bien un mémorial déposé au Temple pour rappeler à Dieu son souvenir; mais il ne paraît pas avoir été gravé sur une pierre, il suffisait que la copie fût gardée aux archives. Mowinckel a forcé l'analogie avec les inscriptions assyro-babyloniennes. L'égocentrisme absolu, le ton triomphant des rois païens sont bien éloignés du ton modeste, souvent plaintif, de Néhémie. Le restaurateur de la cité ne se glorifie pas d'être seul responsable du succès : il nomme ses collaborateurs, son « je » laisse souvent la place à un « nous » inconnu des inscriptions citées par Mowinckel. En cela il est plus proche de Darius, dans l'inscription de Béhistun, accessible dans sa version araméenne (rapprochement suggéré par Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, 2e éd., 1931, p. 339, n. 3; cf. 30-33). Mais c'est avant tout dans la littérature sacrée de son peuple que Néhémie a trouvé son inspiration tant littéraire que religieuse. Son mémoire est une apologie de sa vie devant Dieu; Jérémie et les Psaumes abondaient en modèles du genre. Ce mémorial est un *séfèr zikkaròn* (Mal., III, 16; cf. Neh., II, 20). Le c. III de Malachie à qui nous empruntons cette dénomination fait bien sentir le sens de la formule qui oriente tout le mémoire de Néhémie : « Souviens-toi, mon Dieu » (cf. Jer., XV, 15; Ps., CXXXII, 1; CXXXVII, 7).

Le mémoire de Néhémie étant identifié, il faut revenir aux c. VIII-X omis dans notre enquête. Dans la pensée du Chroniste ils forment un tout. Au début du septième mois Esdras publie la Loi (VII, 73-VIII, 13), une première application a lieu immédiatement par la célébration de la fête des Tabernacles (VIII, 14-18). Le 24 de ce mois, nouvelle cérémonie : après une confession des fautes passées (IX), un pacte solennel confirme les résolutions prises pour l'avenir (X). Tandis qu'au c. VIII Esdras mène le jeu, au c. X c'est Néhémie qui signe en tête des contractants parmi lesquels ne figure pas Esdras. Les sources et la composition de ces chapitres sont à élucider.

Le récit de la promulgation de la Loi vient du rapport qui a fourni aussi les éléments d'Esdr., VII-X. Esdras y accomplit la mission que lui a confiée Artaxerxès (Esdr., VII, 25). On est étonné de voir Néhémie associé à la lecture de la Loi (Neh., VIII, 9); ce n'est pas le rôle d'un laïc. La phrase est d'ailleurs surchargée, et les verbes au singulier (v. 9-10) témoignent de l'état primitif du document où Esdras était seul à prendre la parole. Néhémie le *tirŝata* est ajouté par le Chroniste (comme Artaxerxès en Esdr., VI, 14; et Esdras en Neh., XII, 36) pour rattacher le document au contexte.

Les lévites (v. 7, 9, 11) paraissent aussi en surcharge. Le rapport d'Esdras notait que le texte (hébreu évidemment) de la Loi avait été lu *meporaš*, c.-à-d. en langue intelligible aux auditeurs (araméen). L'iranisant Schaeder a déterminé le sens de cette expression, dont l'usage se perdit après la domination perse; les deux versions grecques ne la comprenaient déjà plus. Le Chroniste la glose en confiant à ses chers lévites le soin de la traduction.

Après le v. 13 Esdras ne paraît plus dans le T. M.; les LXX l'ont ajouté deux fois (VIII, 15 et IX, 6). On se demande à bon droit si le récit de la fête des Tabernacles ne serait pas une création du Chroniste, qui aime ce genre de descriptions d'après la Loi. Il est malheureusement impossible de distinguer le style d'Esdras de celui du Chroniste, et la question reste insoluble; elle est d'ailleurs de peu d'importance. On aurait plus d'intérêt à savoir d'où provient le c. IX. La date du début le rattache à ce qui précède; les Tabernacles avec l'octave ont duré du 15 au 22. Lors de la consécration du Temple par Salomon, le Chroniste faisait congédier le peuple le 23 (II Chron., VII, 10); ici une cérémonie le 24 charge un peu le calendrier sans être pour autant invraisemblable. Mais on ne peut appuyer sur un lien aussi fragile l'unité des c. VIII et IX. L'examen du contenu des c. IX-X pourra seul déterminer leur origine.

Notons dès l'abord que le langage de ces chapitres n'est pas celui de Néhémie; il se rapproche de celui d'Esdras et des Chroniques. Rien d'étonnant à cela; de tels documents n'ont pu être rédigés que par des scribes du Temple, même s'ils se rapportent au temps de Néhémie.

Après une brève introduction (ŷ. 1-5), le c. IX est rempli par une longue prière (6-37). La double liste de 4-5 n'inspire guère confiance : les noms de clans s'y mêlent aux noms de personnes. Ces versets doivent être l'œuvre du Chroniste. La prière se rattache mieux au ŷ. 3. Elle est apparentée à celles d'Esdras (Esdr., IX, 6-16) et de Néhémie (Neh., I, 5-11); c'est le genre des *seliḥôt*, au même stade de son développement. Les commentaires récents nient que cette prière puisse être attribuée aux loyaux fonctionnaires qu'étaient Esdras et Néhémie, à cause de la finale qui serait une revendication d'indépendance. A vrai dire il n'y a aucun accent de révolte dans la plainte du ŷ. 37 : on reconnaît que l'état de sujétion aux rois (pluriel de discrétion) est voulu par Dieu en raison des péchés du peuple. L'expérience du temps de l'occupation nous a appris que ce genre de prière n'est pas le fait des résistants. Rien n'empêche que cette prière ait été prononcée en présence d'Esdras ou de Néhémie.

Dans l'esprit du Chroniste la prière prépare le pacte du chapitre suivant; mais ce rapprochement est-il de son invention? Le lien n'est pas artificiel; il se fonde sur des rapports réels. Toute centrée sur la jouissance du sol (*adama* est inconnu dans Esdras-Néhémie en dehors de ces c. IX-X) et de ses produits, la prière se plaît à opposer l'antique prise de possession du pays aux dépens des rois cananéens et l'actuelle dépossession au profit de rois étrangers (cf. ŷ. 24 et 37). Nous sommes en pleine théologie deutéronomique. La méditation aboutit à confesser que l'actuelle servitude (36-37) est la conséquence du refus de servir Dieu (35). La résolution qui va être prise au c. X de se séparer des étrangers et de consacrer au culte les revenus du sol est bien dans la logique de la prière. On peut donc penser que le c. IX provient de la même liasse de documents que le c. X. Notons que le repos sabbatique n'est mentionné dans Esdras-Néhémie qu'aux c. IX, X et XIII. On peut aussi se demander si la séparation raciale dont il est question en IX, 2 comme en X, 29 et XIII, 3 ne se rapporte pas à une même assemblée. L'exégèse moderne admet que le pacte du c. X appartient à l'activité (non au mémoire) de Néhémie; les indices relevés ici nous incitent à penser que toute la cérémonie des c. IX-X est à placer dans le même contexte historique.

L'examen du c. X doit permettre de trancher la question. Ce chapitre contient le procès-verbal d'un engagement (ŷ. 1), signé par les chefs (2-28), ratifié par le peuple (29-30), au sujet d'observances précises qui sont énumérées (31-40). Le *bekol-zôt* du début n'est pas une transition passe-partout; c'est une formule assez rare, qui sert en particulier dans les prophètes pour passer de l'endurcissement dans le péché à la non-conversion (Jer., III, 10, et refrain d'Is., IX-X); la situation est ici inversée, et on passe par la même formule de la reconnaissance du péché à la conversion.

Le pacte se présente dans son ensemble avec de bonnes marques d'authenticité. Les signatures sont apposées sur le document scellé, conformément à l'usage. Le procès-verbal est rédigé à la première personne du pluriel et au participe (= présent); le passage à la troisième personne au ŷ. 29 est correct, le « nous » étant réservé aux chefs qui ont signé. Pourtant la série des ordres du clergé, au même verset, paraît en surcharge. Ce sont les laïcs qui s'engagent vis-à-vis du clergé. Au ŷ. 35 l'énumération « prêtres, lévites et peuple », grammaticalement mal placée, doit être une glose. Les ordonnances sur la répartition des revenus (39-40) doivent être aussi une explication surajoutée (cf. XII, 47).

La liste des signataires est plus déconcertante. Après Néhémie viennent des prêtres, des lévites et des laïcs. La liste des prêtres comprend les seize familles sacerdotales qu'on retrouvera deux fois au c. XII, auxquelles se mêlent cinq noms aberrants. La liste des lévites commence par les trois familles qu'on retrouve partout dans Esdras-Néhémie, et comprend ensuite quatorze noms. Dans la quarantaine de noms de laïcs, les vingt premiers sont ceux des clans recensés dans la liste des rapatriés (Neh., VII = Esdr., II), y compris Anatot qui est un nom de lieu (peut-être aussi Nébo). Ces énumérations de clans — pour ne rien dire des pays comme Anatot — sont étonnantes dans une liste où on attend les signatures des chefs (cf. ŷ. 1). Jepsen, qui a étudié ces listes avec beaucoup de soin, voudrait que les chefs aient apposé leur signature en regard des noms de famille. Mais ce schéma s'applique mal aux listes des prêtres et des lévites, et Jepsen est obligé de manipuler fortement le texte pour arriver à ses fins. On en est réduit à des conclusions plus modestes. La liste des signataires est en mauvais état, et il est aventureux de vouloir tirer des conclusions historiques à partir des noms qu'on y lit.

Le libellé des articles du pacte est plus satisfaisant. Ils ont un rapport manifeste avec les réformes entreprises par Néhémie lors de son second séjour à Jérusalem (c. V et XIII). Hölscher en concluait que le document avait été forgé par le rédacteur à partir du mémoire de Néhémie. Mais cela ne rendrait pas compte des multiples divergences de détail entre le pacte et les récits de Néhémie. De plus cette réglementation générale contraste avec les mesures occasionnelles prises par le gouverneur. Mieux vaut voir dans le pacte « le couronnement de l'œuvre de Néhémie » (Rudolph). Bertholet avait déjà proposé de transposer le c. X après le c. XIII; Kittel lui a trouvé une situation historique, l'assemblée où, après lecture de la Loi, on décide la séparation d'avec les étrangers (XIII, 1-3; cf. X, 29 et aussi IX, 2). Cette solution s'accorde bien avec les données du livre de Néhémie. L'assemblée eut lieu après les événements rapportés au c. XIII (*lifnê mizzé*, XIII, 4). Le procès-verbal de cette assemblée, s'il n'était pas annexé au mémoire de Néhémie, devait être conservé en tout cas dans les archives du Temple, où le Chroniste puise sa documentation.

Après cet examen détaillé des éléments du livre de Néhémie, nous pouvons risquer une conclusion sur la composition du livre. L'auteur prend comme base et comme cadre le mémoire de Néhémie, qui tourne autour de deux pôles : la reconstruction des murs de Jérusalem, et la réorganisation de la cité selon la Loi. Pour la première partie, le Chroniste se contente de recopier le mémoire original. Sur l'organisation de la cité, il avait à sa disposition d'autres documents, des listes, et surtout un compte rendu de la cérémonie qui scellait cette réforme. C'est l'incorporation de ces documents qui disloque le mémoire de Néhémie. Le Chroniste n'est jamais très soucieux de la chronologie; il est plus prédicateur qu'historien. Selon un procédé qui n'est pas rare dans les ouvrages de compilation dans la Bible, il ne place pas ses suppléments en appendice, comme font les modernes, mais il les insère à l'intérieur de son texte de base. Il groupe les faits par analogie : le mémoire de Néhémie ne connaissait qu'une cérémonie, celle de la dédicace; avant de passer à cette cérémonie, le Chroniste insère toute sa documentation supplémentaire. Mais il lui manquait une proclamation de la Loi, que supposait le mémoire (XIII, 1-3); il comble cette lacune à l'aide de la promulgation faite par Esdras. Cette seconde partie du Livre de Néhémie ne sera pas du goût des « historiens », mais elle satisfaisait le Chroniste et ses lecteurs. Tel qu'il nous est parvenu, le livre de Néhémie est pour l'historien de métier une mine unique de documents de première main sur l'époque en question. Quelques

indications chronologiques permettent même de rétablir approximativement l'ordre des événements.

3° *La mission d'Esdras* (Esdr., VII-X). — La langue de Néhémie se distinguait nettement de celle du Chroniste; on ne dispose pas du même critère pour Esdras : son langage est identique à celui du Chroniste. On admet généralement la démonstration donnée par Kapelrud de cette identité linguistique. Le fait s'expliquerait bien si Esdras était l'auteur des Chroniques, comme le pensait le Talmud; mais cette position n'est guère tenable aujourd'hui. A l'extrême opposé, Torrey et Hölscher ont soutenu que le Chroniste avait simplement inventé de toutes pièces des mémoires d'Esdras sur le modèle de ceux de Néhémie. On n'a plus aujourd'hui ce tranquille mépris pour l'œuvre du Chroniste, dont l'honnêteté et la valeur documentaire sont reconnues. L'uniformité linguistique s'expliquerait également bien si, comme le pensent par ex. Noth et Kapelrud, le Chroniste avait rédigé ces chapitres d'après des traditions orales valables ou sur des documents écrits. Mais on ne voit pas alors pourquoi le Chroniste aurait adopté ici le genre autobiographique, et mieux vaut admettre que les scribes de la caste sacerdotale, dont Esdras est le meilleur représentant, avaient une tradition littéraire aussi ferme que leur tradition légaliste; les traditions sacerdotales du Pentateuque sont un témoin de la même continuité dans le style. D'ailleurs, si la langue d'Esdras est identique à celle du Chroniste, son style et son attitude religieuse ont des qualités propres.

Le rapport sur la mission d'Esdras comprend, après une introduction (VII, 1-10), l'ordre de mission (VII, 11-26), auquel s'enchaîne le récit autobiographique (VII, 26-IX, 15). Le c. X parle au contraire d'Esdras à la troisième personne, comme Neh., VIII.

L'introduction est certainement l'œuvre du Chroniste; on reconnaît sa main dans la généalogie passe-partout, l'énumération des ordres du clergé, les réflexions pieuses, le résumé anticipé des événements. Il n'y a rien d'original dans tout cela, si ce n'est la date du voyage d'Esdras, la 7e année d'Artaxerxès. Cette date joue un rôle important dans les discussions sur la chronologie de l'époque, et on aimerait savoir d'où le Chroniste l'a tirée. On admettra difficilement avec Galling que la 7e année d'Artaxerxès a été introduite par l'éditeur pour faire suite à la 6e année de Darius (cf. VI, 15). Le Chroniste n'aurait d'ailleurs pas manqué d'appeler roi *de Perse* le roi Artaxerxès, selon son habitude; c'est donc qu'il a trouvé cette notation dans ses documents, et on ne peut la négliger pour reconstituer l'histoire d'Esdras.

L'ordre de mission (VII, 11-26) est conservé en araméen. Le titre (11) ménage la transition en mêlant le vocabulaire araméen à la grammaire hébraïque, comme en IV, 7. L'authenticité de la lettre a été fortement contestée à cause de sa tonalité juive très prononcée. Schaeder en particulier a bien montré que cette objection ne tient pas compte des habitudes de la chancellerie perse, et les recherches récentes ont confirmé sa démonstration (Cazelles, *loc. cit.*, 122-126). Le gouvernement perse s'intéressait intelligemment aux institutions religieuses des peuples de l'Empire; nous avons bien des témoignages de ses interventions dans ce domaine. Il utilisait évidemment pour cela des experts, des scribes du genre d'Esdras, attachés à l'administration impériale et versés dans les coutumes religieuses des peuples intéressés. La lettre d'Artaxerxès peut avoir été rédigée par Esdras lui-même, elle n'en est pas moins authentique.

Le récit autobiographique comprend deux parties qui se suivent sans lien précis. Le récit du retour (c. VIII) est rempli de notations circonstanciées, y compris la liste des compagnons de route; la main du Chroniste ne se trahit nettement que dans les derniers versets, où le « nous » d'Esdras fait place aux « fils de la captivité » (VIII, 35-36). Que les pouvoirs d'Esdras aient été notifiés aux satrapes de la province, cela est naturel, et le rapport d'Esdras devait le mentionner; mais il devait bien aussi mentionner la promulgation de la Loi elle-même à l'adresse du peuple de Jérusalem. Ce récit, qui manque ici, a été utilisé au c. VIII de Néhémie.

Le récit autobiographique reprend au c. IX, où il s'agit d'une application particulière de la Loi, le cas des mariages mixtes. L'initiative ne vient pas d'Esdras, mais le cas lui est signalé par des notables du peuple. L'occasion était sans doute attendue par le réformateur, qui a soin de ne pas affronter directement la difficulté; il préfère ameuter l'opinion par une manifestation de pénitence, dont le sens est explicité dans une longue prière de confession. On conteste souvent à Esdras la paternité de cette prière, sans raison suffisante, nous semble-t-il : la prière fait corps avec son contexte, et le scribe-prêtre était tout désigné pour composer une telle prière. Il va de soi que la formule qu'il a prononcée en fait pouvait être assez différente de celle qu'il consigne dans son rapport; nous n'avons sans doute ici qu'un résumé.

Le compte rendu de la réforme qui s'ensuivit (c. X) n'est plus à la première personne; il est rédigé par des témoins qui parlent d'Esdras à la troisième personne. Ce n'est pas une raison d'en contester la valeur, mais cela doit entrer en ligne de compte pour caractériser le genre littéraire de tout ce dossier Esdras. La liste qui termine le chapitre (℣. 18-44) est rejetée par Hölscher et Mowinckel, sans motif suffisant.

Le dossier Esdras, que le Chroniste avait à sa disposition, comprenait donc deux sortes de pièces : les unes émanent d'Esdras lui-même (à la première personne), elles décrivent les efforts du scribe-prêtre pour remplir sa mission; les autres sont des comptes rendus d'exécution, rédigés au nom de la communauté. C'est une sorte de dialogue, où les pièces se répondent. A la manifestation d'Esdras contre le péché du peuple répond la liquidation des mariages mixtes (c. IX et X). De la même manière, aux démarches d'Esdras pour venir de Babylone rétablir à Jérusalem la Loi dans toutes ses exigences (Esdr., VIII), devait répondre le récit de l'accueil de la Loi par le peuple, qui a servi à composer le c. VIII de Néhémie. Ce dialogue est dans la nature des choses, il rappelle celui de Josué lors de la première promulgation de l'Alliance sur la terre d'Israël (Jos., XXIV). Ceci nous permet peut-être de préciser le genre littéraire de ce dossier Esdras. Beaucoup voudraient y voir un rapport officiel d'Esdras destiné à la fois au gouvernement perse et aux juiveries de Babylone (Schaeder, Rudolph, Gelin). Qu'un même rapport puisse satisfaire à ce double but est déjà en soi surprenant; en tout cas rien dans le ton du document ne révèle cette destination. Il nous paraît plutôt que le dossier est destiné aux archives du Temple, comme témoignage d'un renouvellement d'Alliance (cf. Esdr., X, 3); c'est à Jérusalem que le document a de l'intérêt pour entretenir le mouvement de réforme entrepris par Esdras. On peut en rapprocher le document Neh., IX-X.

Concluons que le Chroniste nous a livré dans ces c. VII-X d'Esdras une excellente documentation. Le dossier comprenait quatre pièces allant par paire, caravane d'Esdras et proclamation de la Loi, confession des péchés du peuple et élimination des mariages mixtes. Le Chroniste s'est contenté de placer en tête une introduction sans originalité et, comme il utilisait ailleurs le récit de la promulgation de la Loi, il l'a remplacé par deux versets à la fin du c. VIII.

III. Questions historiques. — 1° *Documentation en dehors d'Esdras-Néhémie.* — L'accord se fait de plus en plus pour reconnaître que le Chroniste nous a transmis une liasse de bons documents, mais que l'ordre dans lequel il les a rangés ne correspond pas à la suite chronologique. Le Chroniste n'est pas un historien, il serait plutôt un théologien, et son œuvre relève déjà du genre midrashique (Renée Bloch, art. Midrash, dans *D. B. S.*, v, 1271). La charge de reconstituer la suite des événements incombe aux historiens de profession. Le Chroniste leur fournit une bonne documentation; ils peuvent y ajouter quelques données éparses dans la Bible. Aggée et Zacharie concernent l'œuvre de Zorobabel; Malachie fait connaître l'état des esprits au milieu du v^e^ s. Une rapide notation dans *Eccli.*, xlix, 11-13 n'ajoute rien à ce que nous savions déjà. Les données rapportées dans la lettre des Juifs de Jérusalem à ceux d'Alexandrie au début de II Macc. (i, 18-36; ii, 13) sont d'un autre ordre.

Hors de la Bible, tout ce qui concerne l'histoire de l'Empire perse est très utile pour préciser le cadre de notre histoire. Nous possédons en particulier dans les papyrus d'Éléphantine des documents qui recoupent explicitement la narration biblique (cf. art. Éléphantine, dans *D. B. S.*, ii, 962-1032). Ils nous apprennent que vers 410 les fils de Sanballat étaient en fonction à Samarie, tandis qu'à Jérusalem le gouverneur s'appelait Bagoï et le grand prêtre Johanan. On en conclut avec certitude que Néhémie appartient à la génération précédente, sous Artaxerxès I^er^, puisqu'il est contemporain de Sanballat et des grands prêtres Eliašib et Joyada (cf. Neh., xii, 10-11).

Deux ouvrages bien postérieurs, *Esdras* α′ et Josèphe, *Antiquités judaïques* (l. XI), se rapportent à notre sujet.

Esdras α′ extrait de Chroniques-Esdras-Néhémie le récit de trois restaurations religieuses, celles de Josias, de Zorobabel et d'Esdras. Hormis une histoire midrashique sur la sagesse de Zorobabel (*Esdras* α′, iii, 1-iv, 63), toute sa documentation provient du livre canonique. On a vu plus haut que sa version grecque peut rendre quelques services pour la critique textuelle, bien que la traduction soit souvent assez libre; l'auteur reconstitue même parfois son récit d'après ce qui lui paraît vraisemblable. Il suit l'ordre de sa source, à deux exceptions près, qu'il faut examiner. L'arrêt de la reconstruction, qui est déjà anticipé dans Esdr., iv, 6-23, est encore avancé dans *Esdras* α′, ii, 15-25, sans doute pour justifier la requête que Zorobabel va adresser à Darius en vue de la reprise des travaux. L'auteur a retouché sa source pour l'adapter à cette circonstance : il parle de la construction de la ville *et du Temple*, alors que sous Artaxerxès le Temple est relevé depuis longtemps. Cette maladresse ne nous invite pas à attacher grande importance à la place qu'il assigne à la fin de son livre (ix, 37-55) au récit de la promulgation de la Loi empruntée à Neh., viii. Cela donnait une fin heureuse à son ouvrage consacré aux réformes religieuses; mais il n'y a aucune conséquence chronologique à tirer de là. *Esdras* α′ n'ayant pas d'autre information que le livre canonique, l'historien ne peut attendre de lui aucune aide.

Josèphe décrit les événements de l'époque perse au l. XI de ses *Antiquités judaïques*. Pour les premiers retours et pour la réforme d'Esdras il suit *Esdras* α′. En bon historien il replace les faits dans le cadre de l'histoire générale. Malheureusement il se permet de retoucher ses documents. Ainsi il allonge l'édit de Cyrus à l'aide de celui de Darius. Il attribue tranquillement à Cambyse l'arrêt des travaux que ses sources attribuaient à Artaxerxès. Il fait vivre sous Darius III le gendre de Sanballat, que les papyrus d'Éléphantine font vivre sous Darius II. Ces procédés ne nous inspirent pas grande confiance et, comme il n'a sur la période qui nous occupe aucun document original, il est sans intérêt pour notre travail.

C'est donc avec la seule documentation conservée par Esdras-Néhémie que l'historien doit reconstituer la suite des événements.

2° *Reconstitution historique.* — L'histoire de cette période a été décrite à l'art. Israël dans ce *Supplément* (iv, 762-769); nous n'avons donc qu'à donner un exposé rapide, en liaison avec l'analyse documentaire qui précède, nous attardant seulement sur la question toujours débattue de la date d'Esdras.

Dès la 1^re^ année de son règne (538), Cyrus renvoie chez eux tous les dieux que Nabonide avait concentrés à Babylone; le retour des ustensiles du Temple avec Šešbaṣṣar est en liaison avec cette mesure générale (Esdr., i, 1-11; v, 13-16). Ce Šešbaṣṣar est inconnu par ailleurs. Il pourrait être identique au fils de Jéchonias que le Chroniste appelle Šenaṣṣar (I Chron., iii, 18). Malgré les apparences, nous avons dit que le Chroniste ne le confond pas ici avec Zorobabel; cette confusion remonte à *Esdras* α′ et à Josèphe, que certains modernes ont suivis. On appuyait cette identification sur le fait que les fondations du Temple restauré sont attribuées indifféremment à l'un et à l'autre. Les recherches archéologiques ont permis de préciser le vocabulaire, et cet argument est caduc : Šešbaṣṣar a préparé le terrain (*'uššaya*, Esdr., v, 16) sur lequel Zorobabel a posé les véritables fondations (Esdr., iii, 10; Agg., ii, 18; Zach., iv, 9) (L.-H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, ii, 659-662).

Le retour de Zorobabel, petit-fils de Jéchonias, n'est pas daté. En la 2^e^ année de Darius (520) Aggée reprochera aux rapatriés de s'être bâti des palais au lieu de reconstruire le Temple (Agg., i, 1-11); ils sont donc revenus depuis un certain temps. Comme les troubles qui marquèrent l'avènement de Darius ne semblent pas favorables à un tel déplacement, on doit reporter au moins sous Cambyse la venue de Zorobabel. A l'occasion de ses campagnes contre l'Égypte et de l'organisation des provinces adjacentes, Cambyse avait avantage à ramener à Jérusalem une population dont il s'assurait la loyauté par ses faveurs.

On peut se faire une idée de la marche des travaux de reconstruction du Temple grâce aux points de vue différents du Chroniste et des prophètes. La restauration ne se mit en route que lentement. Les notables de Jérusalem étaient occupés à se loger eux-mêmes confortablement. Ils paraissent aussi avoir été divisés sur la question des rapports à entretenir avec les « gens du pays » (Agg., ii, 10-15). Aggée réveille les énergies et tranche le débat. Les travaux prennent alors de l'importance. Le gouverneur impérial s'en inquiète, probablement alerté par les « gens du pays » éconduits. Les Juifs se défendent habilement, et Darius leur donne raison. La construction s'achève alors rapidement grâce à la faveur des autorités. Le Temple est complètement restauré en 515. Après cette date nous ne savons plus rien de Zorobabel.

A la suite de ce récit le Chroniste place immédiatement l'histoire d'Esdras, mais sans marquer un lien réel.

Un Artaxerxès, la 7^e^ année de son règne, confie à un scribe-prêtre nommé Esdras une mission d'ordre juridique : il s'agit d'organiser la vie des Juifs revenus à Jérusalem en conformité avec la Loi de Moïse. Esdras est muni de pleins pouvoirs pour dire le droit et pour établir des juges qui veilleront à son application.

Esdras se met en route au premier mois, avec une caravane moins nombreuse que celle de Zorobabel, pour laquelle il a tenu à recruter des lévites. Il arrive à Jérusalem au cinquième mois; les offrandes qu'il apporte pour le Temple signalent son arrivée dans la

communauté juive, et il notifie ses pouvoirs aux autorités impériales (Esdr., VIII). Il dut se mettre à l'œuvre sans tarder, mais c'est au septième mois que les fêtes traditionnelles lui offrent l'occasion d'une grande manifestation où il fait connaître à la masse du peuple le sens de son intervention (Neh., VIII).

Sur le déroulement de son activité, le livre d'Esdras ne relate qu'un épisode marquant, l'affaire des mariages mixtes (Esdr., IX-X), qui fut réglée au cours de l'hiver, peut-être dès la première année de son arrivée. On y voit la méthode du réformateur. Il n'impose pas d'autorité la Loi qu'il a mission d'établir; il la fait accepter en s'appuyant sur le fond religieux très vivace dans une partie de la population; les opposants ne manquent pas, mais ils seront balayés par le mouvement religieux qui entraîne la masse.

Avec cette méthode il y a peu de chances pour qu'il ait pu implanter la Loi en quelques mois. La brièveté du récit ne doit pas faire croire que sa mission fut écourtée et qu'elle s'est soldée par un échec. La comparaison avec le mémoire de Néhémie donne à réfléchir. Pour douze années de présence à Jérusalem le gouverneur ne rapporte qu'un seul fait, la reconstruction des murs, qui fut l'affaire de quelques mois. Esdras a le droit d'être aussi sobre de détails sur l'accomplissement de sa mission, qui dut comporter bien d'autres démarches. L'histoire du judaïsme atteste qu'il a pleinement réussi. La Loi s'est profondément enracinée dans les mœurs du peuple et les études modernes sur le développement des institutions d'Israël sont d'accord avec les anciennes traditions juives pour dater cette implantation de l'époque d'Esdras et Néhémie.

Avant de discuter la date précise de la mission d'Esdras, il faut se faire une idée exacte de l'histoire de Néhémie.

Grâce au synchronisme fourni par les papyrus d'Éléphantine nous sommes assurés que l'Artaxerxès du mémorial de Néhémie est Artaxerxès Ier (564-524). C'est exactement au milieu du règne que Néhémie entre en scène (Neh., I, 1). La triste situation de Jérusalem à cette époque (Neh., I, 3) est due vraisemblablement aux mesures administratives dont la minute nous a été conservée au livre d'Esdras dans une parenthèse (Esdr., IV, 6-23). Néhémie, que ses fonctions à la cour mettent en contact direct avec le roi, se fait donner mission de remédier à cette situation. Il obtient un brevet de gouverneur, il part au premier mois et arrive à Jérusalem au cinquième mois. Malgré l'opposition des voisins il vient à bout de reconstruire les murs de la ville.

A vrai dire c'est principalement le peuple qui seconde Néhémie dans son entreprise; parmi les chefs civils et religieux il rencontre de fortes oppositions. Les gens en place ont pris leur parti d'une situation dont ils tirent profit : ils exploitent leurs compatriotes et ils entretiennent avec les chefs des peuples voisins des rapports de bonne entente que scellent au besoin des alliances de famille. L'opposition, réduite au silence par le succès de Néhémie, continua à couver sous la cendre et, dans l'organisation de la cité, qu'il entreprit après la reconstruction des murs, Néhémie se heurta à une résistance surtout passive, mais qui ne désarma jamais. On le vit bien quand il se fut absenté quelque temps, après douze ans d'administration. A son retour, il est obligé de sévir contre les abus où la responsabilité des chefs naturels du peuple et des membres du haut clergé est manifestement engagée. Néhémie, si diplomate au début de sa carrière, se montre maintenant violent, et, s'appuyant sur les lévites, il prend des mesures draconiennes : reproches et menaces s'abattent sur les opposants, bientôt suivis de voies de fait.

Est-ce qu'en vieillissant le gouverneur est devenu plus irritable? En tout cas il semble pressé d'en finir avec le désordre qui règne à Jérusalem et, tandis que les préoccupations religieuses étaient à l'arrière-plan lors de la reconstruction de la ville, il a compris maintenant que l'unité du peuple ne peut se faire qu'autour de la Loi. Son premier souci est de rendre aux lévites une assise forte à Jérusalem. Puis il assure la physionomie originale du peuple juif par l'observation officielle du sabbat et par la lutte contre les mariages mixtes. Il fait un exemple en expulsant un fils du grand prêtre marié à une Samaritaine. L'opinion est préparée à la rénovation de l'Alliance, qui comporte des engagements précis sur les points alors en souffrance (Neh., X). Néhémie, comme Esdras, comme Zorobabel, comme Šešbaṣṣar, disparaît de la scène sans qu'on sache ce qu'il devient. Son activité s'étend pratiquement sur les vingt dernières années du règne d'Artaxerxès Ier, de 444 à la fin du règne.

Sur les grands traits de l'histoire de Néhémie l'accord est presque total entre les exégètes actuels; il n'en va pas de même au sujet d'Esdras. La réalité même du personnage a été autrefois mise en doute; Torrey est aujourd'hui le seul survivant de cette époque révolue. Mais le débat ne paraît pas près de finir sur la date à lui assigner.

La question est avant tout de déterminer si la mission d'Esdras a précédé celle de Néhémie, comme le suggère spontanément l'ordre du livre, ou s'il faut renverser cet ordre, en plaçant Esdras sous Artaxerxès II. Le débat est ouvert depuis 1890. Les arguments proposés alors par le chanoine Albin van Hoonacker sont encore à peu de chose près ceux que mettent en avant les tenants de plus en plus nombreux de la transposition d'Esdras après Néhémie. Inutile de refaire l'histoire de la controverse. On peut redire aujourd'hui ce que le chanoine van Hoonacker écrivait en 1890 : « Du moment qu'il s'agit d'apprécier le rôle d'Esdras et de déterminer la position qu'il occupe vis-à-vis de Néhémie, l'accord [n'existe pas], et l'on constate dans les jugements sur les textes relatifs à la question des écarts considérables non seulement d'auteur à auteur, mais chez le même écrivain dans ses divers ouvrages. » Sur deux points cependant des progrès notables ont été réalisés. L'ancien Empire perse est mieux connu des historiens, et spécialement les documents d'Éléphantine apportent sur notre période une lumière nouvelle qui va plutôt dans le sens de la théorie de van Hoonacker. D'autre part une appréciation plus exacte de la valeur documentaire et du genre littéraire du Chroniste a bien déblayé le terrain. Ainsi la présence simultanée d'Esdras et de Néhémie lors de la lecture de la Loi (Neh., VIII) et de la Dédicace (Neh., XII), qui alourdissait péniblement l'argumentation de van Hoonacker, ne gêne plus personne aujourd'hui.

Pour faire le point de la question, nous classerons les arguments apportés selon un ordre d'objectivité décroissante : les mentions explicites de personnes ou d'institutions qui exigent l'antériorité de Néhémie par rapport à Esdras; les vraisemblances que l'on peut tirer de la comparaison entre les deux missions; les vraisemblances à tirer de la comparaison avec l'état de l'Empire perse sous les deux Artaxerxès.

a) Personnes et institutions explicitement mentionnées. — Van Hoonacker faisait état du *gader*, mur de défense, dont Esdras rappelle le rétablissement grâce à la faveur divine en même temps qu'à la faveur des rois de Perse (Esdr., IX, 9). Ce serait une allusion manifeste aux murs de Jérusalem rebâtis par Néhémie. On a opposé que ce mur, qui défend à la fois Juda et Jérusalem, ne peut être pris qu'au sens métaphorique. L'objection n'a qu'une valeur limitée, car le *gader*

métaphorique qui entoure la vigne d'Israël (Is., v; Ps., LXXX), tout en ayant une signification figurée, renvoie clairement aux fortifications réelles. Le *gader* d'Esdras doit être pris dans le même sens, et l'argument de van Hoonacker n'est pas sans portée.

Autre institution qui serait une preuve contraignante si la correspondance était assurée : Néhémie institue une commission de quatre membres pour veiller à l'administration temporelle du Temple (Neh., XIII, 13), et Esdras à son arrivée à Jérusalem trouve une telle commission en exercice (Esdr., VIII, 33). Les titulaires ont malheureusement changé de nom, et on peut se demander si l'institution est une nouveauté de la part de Néhémie ou s'il s'est contenté d'y placer des hommes sûrs. La première hypothèse nous paraît plus vraisemblable.

Les noms de personnes qui se répètent dans l'histoire d'Esdras et dans celle de Néhémie devraient donner des indices nets au sujet de la simultanéité ou de l'ordre de succession de leurs séjours à Jérusalem. Cette mine a été exploitée par les partisans des théories opposées, sans donner de résultat convaincant. Récemment Jepsen, dans un article très fouillé sur les listes de Neh., X, veut prouver que les signataires du pacte sont les parents ou les grands-parents des hommes qui ont travaillé avec Néhémie à rebâtir les murs de la ville (Neh., III). Cette démonstration, comme beaucoup d'autres du même genre, pèche sur un point important : elle choisit parmi les signataires certains noms qui peuvent aller dans le sens de la preuve demandée, mais elle en laisse de côté un plus grand nombre qu'on pourrait avec autant de vraisemblance faire valoir dans le sens contraire. Cette remarque ne veut pas insinuer que ce soit une question de proportion numérique; ainsi Rehm, impressionné par l'article de Jepsen, utilise pour renforcer sa démonstration une méthode statistique qui, à notre avis, reste sans portée, faute des bases solides qui devraient être établies avant de se livrer à tout raisonnement sur ces noms. Pour fournir une preuve valable, il faudrait : établir solidement la valeur documentaire des listes qu'on utilise; établir non moins solidement que les noms identiques représentent des personnes identiques. Bien des personnes portent le même nom, par ex. 5 Jonatan, 5 Johanan, 6 Jehuda, 7 Hanania, etc. Ces preuves sont difficiles à administrer.

On obtiendrait une véritable certitude si le même nom se retrouvait avec la même fonction et la même généalogie. Il pourrait en être ainsi de Merémôt, fils d'Urie, qui travaille à la réfection des murs autour de la maison du grand prêtre (Neh., III, 4, 21); il doit être identique au prêtre Merémôt, fils d'Urie, qui accueille Esdras à son arrivée à Jérusalem (Esdr., VIII, 33). De même, Johanan, fils d'Eliašib, qui possède une chambre au Temple du temps d'Esdras (Esdr., X, 6), doit être le fils du grand prêtre Eliašib contemporain de Néhémie (cf. Neh., XII, 23). Les papyrus d'Éléphantine attestent que vers 410 le grand prêtre de Jérusalem se nomme Johanan. Malgré les légers doutes que l'on peut soulever, ces correspondances nous paraissent s'imposer.

De cette première série d'arguments nous devrions conclure que Néhémie a précédé Esdras. Mais nous devons tenir compte des objections qu'on peut opposer, et que les limites d'un article ne permettent pas de discuter en détail; la théorie contraire fait valoir aussi en sa faveur un certain nombre de vraisemblances qui doivent être prises en considération. Dans une question aussi complexe toute conclusion hâtive serait au moins téméraire, et on ne peut que défendre une opinion fondée. Nous devons donc passer à l'examen des vraisemblances qu'on peut tirer de la comparaison entre les deux missions et de leur situation dans le cadre de l'Empire perse.

b) Comparaison des deux missions. — On entre ici dans le domaine des vraisemblances, et il ne faut pas s'étonner que des conclusions opposées aient été tirées à partir des mêmes textes. Pour les uns, Esdras, intellectuel dépourvu de sens pratique, a échoué, et il fallait un administrateur habile comme Néhémie pour faire triompher sa réforme. Pour les autres, la réforme religieuse d'Esdras suppose de toute évidence l'ordre mis au préalable dans les affaires de la cité par Néhémie. Autant dire que les historiens modernes sont gens intelligents, et que par conséquent les reconstitutions historiques qu'ils proposent sont douées d'une cohérence interne; mais cette cohérence, souvent discutable, n'est jamais qu'une condition nécessaire et non suffisante d'exactitude. Malgré la difficulté de discuter sur des vraisemblances, l'historien ne peut éluder cette tâche.

Avant de raisonner sur un échec, soit d'Esdras, soit de Néhémie, il faudrait d'abord établir la réalité de cet échec. Pour Néhémie, la reconstitution que nous avons proposée ci-dessus est aujourd'hui admise par les partisans de l'une et de l'autre théorie, et elle exclut l'hypothèse d'un échec. Pour Esdras, on s'est souvent appuyé sur la fin abrupte du livre d'Esdras pour en déduire une fin non moins brusquée de sa carrière de réformateur. Mais cette conclusion dépasse manifestement les prémisses, et Esdr., X, 19 montre que la réforme entreprise par Esdras est en voie d'accomplissement. Les jugements portés sur Esdras et son œuvre sont faussés si, comme le font en particulier ceux qui voudraient qu'Esdras soit une réplique sacerdotale de Néhémie, on rapproche trop sa mission de celle de Néhémie. La mission d'Esdras est avant tout d'ordre juridique : il doit établir une loi, avec des juges pour la faire appliquer, mais il n'a pas à prendre lui-même en main l'administration du pays. On le voit justement dans l'affaire des mariages mixtes : il met en mouvement les notables, responsables de la situation; son intervention consiste avant tout à rappeler la Loi et à persuader les intéressés de s'y conformer. Nous devons dire qu'Esdras a réussi dans la mesure où il est arrivé à faire passer sa loi dans les mœurs; or nous savons que la Loi a pris à partir de son époque dans la vie du peuple juif une importance de premier ordre. C'est l'histoire du judaïsme qui proclame le succès de la mission d'Esdras.

Dans ces conditions, quel est l'ordre vraisemblable? On voit mal une mission d'organisation interne de la communauté juive avant que Néhémie ait donné à cette communauté les assises matérielles qui lui permettent de mener une vie relativement autonome. Par contre la mission d'Esdras complète bien l'œuvre de Néhémie, qui avait déjà commencé à mettre de l'ordre dans la communauté par des mesures particulières. Pour les mariages mixtes, Néhémie formule de violents reproches et fait un exemple en expulsant le fils du grand prêtre, mais il ne prend pas de mesure générale (Neh., XIII, 23-29). Avec des gestes moins violents, l'attitude d'Esdras est bien plus radicale, puisqu'elle va jusqu'à exiger le renvoi de toutes les femmes étrangères. L'ordre de la progression dans l'établissement de la Loi va manifestement de Néhémie à Esdras. Les tenants de la succession Esdras-Néhémie répondent qu'au contraire l'œuvre administrative et sociale de Néhémie suppose la réforme religieuse d'Esdras et se fonde sur elle; ils doivent malheureusement ajouter que les abus auxquels dut remédier Néhémie supposent que la réforme religieuse d'Esdras était complètement tombée en désuétude, à son arrivée, ce qui ruine la valeur de leur argumentation.

En conclusion on peut d'après Esdras-Néhémie

décrire de façon très vraisemblable le rétablissement de la communauté juive. L'édit de Cyrus est au point de départ, avec le premier retour sous la conduite de Šešbaṣṣar. La communauté s'accroît par apports successifs. Avec Zorobabel on entreprend la reconstruction du Temple. L'opposition samaritaine commence à se manifester, mais elle n'obtient pas l'arrêt des travaux, qui s'achèvent grâce à la faveur de Darius. Reste à relever la cité elle-même. Les premiers essais sont contrecarrés, efficacement cette fois, par l'hostilité des Samaritains : une première réponse d'Artaxerxès est défavorable. Néhémie, alerté, se fait donner la mission de reconstituer la cité. La reconstruction des remparts en quelques mois, malgré les oppositions extérieures et intérieures, lui acquiert une autorité dont il dut avoir besoin pour le lent travail de peuplement et d'organisation qui l'occupa durant douze ans. Quand il revient d'un séjour à la cour, il semble muni pour continuer son œuvre d'une arme nouvelle, la Loi de Moïse, sous la forme du Deutéronome. Il parvient à en imposer une certaine application dans la vie du peuple qui se groupe autour de Jérusalem. Tous les problèmes d'organisation juridique de la communauté n'étaient pas résolus par là. Cette organisation définitive semble bien être l'œuvre d'Esdras, spécialiste en la question. On ignore le motif du départ de Néhémie au bout de ses douze ans d'administration; ne serait-il pas allé chercher un renfort juridique? On le voit à son retour urger l'application de la Loi. Dans cet ordre d'idées Esdras le complétera.

Les traditions juives postérieures font honneur à Néhémie de la restauration de la cité (Eccli., XLIX, 13; II Mach., I, 18-II, 13), à Esdras de l'établissement de la Loi (*Esdras* α', Talmuds, midrashîm). Le Chroniste, plus près des événements, connaît les deux traditions et les mêle, un peu comme un de ses collègues a mêlé au c. XVI des Nombres les deux traditions sur Qorah et sur Datan et Abiran. Peu soucieux de chronologie, il se laisse guider par la date assignée à la mission d'Esdras, la 7e année d'un Artaxerxès qu'il n'avait cure de déterminer. Pour lui il était clair que l'action d'Esdras et celle de Néhémie se conjuguaient, et il le soulignait en mêlant leurs noms soit à la dédicace des murs, soit au jour de la proclamation de la Loi. On peut dire que la vue d'ensemble du Chroniste sur cette période est parfaitement exacte, bien qu'il soit incapable de décrire le déroulement des événements dans le temps.

Resterait à fixer la date absolue d'Esdras. Les partisans de la succession Néhémie-Esdras se divisent sur cette dernière question. Les uns, les plus nombreux, gardant la date donnée en Esdr., VII, 9, le font venir de Babylone la 7e année d'Artaxerxès II (398), ce qui est en accord avec la présence de Johanan comme grand prêtre, présence attestée en 410 par les papyrus d'Éléphantine. D'autres corrigent la date en 27e ou 37e année, faisant venir Esdras à la suite de Néhémie ou même déjà avec lui lors de son second séjour; il lui aurait prêté l'appui d'une autorité sacerdotale et juridique incontestée. Telle est, avec des nuances variées, l'opinion actuelle de Albright, Noth, Galling. Cette opinion cadrerait bien avec certaines données du texte. Le rapprochement des deux missions dans le temps donnerait un fondement réel à la fusion opérée par le Chroniste. Le prêtre Merémôt, fils d'Urie, qui est à la tête de la commission administrative des biens du Temple à l'arrivée d'Esdras (Esdr., VIII, 33), pourrait être le même qui travaillait quinze ou vingt ans plus tôt à la réfection des murs de Jérusalem (Neh., III, 4, 21). Johanan n'était peut-être pas encore grand prêtre, mais il pouvait déjà avoir dans le Temple une chambre réservée (Esdr., X, 6; Neh., XII, 23; cf. XIII, 28). En somme cette dernière solution, qui a la faveur de bons historiens, a pour elle de grandes probabilités. Nous croyons seulement qu'il faudrait ne pas limiter l'activité juridique d'Esdras à l'année dans laquelle paraît bien s'encadrer le peu de souvenirs précis que nous livrent nos documents. Il dut lui falloir un certain temps pour faire accepter au peuple assez mêlé de Jérusalem et de Juda la Loi élaborée dans les cercles rigoristes de la captivité babylonienne.

c) Vraisemblances tirées de la comparaison avec l'état de l'Empire perse. — La mission d'Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès Ier trouverait, dit-on, une justification dans la politique de ce prince à l'égard de l'Égypte. Dès son avènement la révolte gronde en Égypte, sous l'impulsion d'Inaros; en 459 Memphis lui échappe. Pour assurer la solidité de ses bases de départ en Palestine, il est assez naturel qu'Artaxerxès Ier ait voulu mettre de l'ordre en Judée en y envoyant Esdras en 458. Mais on peut faire exactement le même raisonnement pour la 7e année d'Artaxerxès II. En 399, date fixée par les derniers documents araméens d'Éléphantine, les Perses sont définitivement expulsés d'Égypte. Il est donc naturel qu'en 398 Artaxerxès II veuille donner une cohésion plus ferme à ses Marches palestiniennes en chargeant Esdras d'unifier la Judée sous la loi qui convient au peuple juif. Ainsi les convenances de l'histoire générale ne sont pas plus en faveur d'une solution que de l'autre.

Mieux vaudrait, croyons-nous, partir d'un fait assuré. Des difficultés sont faites à la reconstruction des murs de Jérusalem pendant la première partie du règne d'Artaxerxès Ier, tant que durent les guerres extérieures et la rébellion de Mégabyse; en 445, le calme se rétablit dans l'empire, et Artaxerxès laisse volontiers Néhémie entreprendre la réorganisation du peuple juif. Cette réorganisation, qui rend sa cohésion au peuple en le séparant matériellement et moralement de ses voisins, s'étend sur une période d'une quinzaine d'années, pendant lesquelles un calme assez général règne dans l'empire et sur ses frontières. Cette situation est certainement plus favorable à une réorganisation administrative que les temps troublés où les troupes perses opèrent des concentrations sur la frontière d'Égypte. Nous sommes sûrs que ce cadre de paix est celui de l'activité de Néhémie; mais l'action d'Esdras, purement religieuse et juridique, semble requérir à plus forte raison une situation de ce genre, elle se placerait donc bien dans les dernières années d'Artaxerxès Ier.

On ne peut avancer de conclusions qu'avec une extrême prudence. D'excellents historiens, comme Albright ou Galling, ont dû abandonner au cours de leur carrière une position qu'ils avaient d'abord admise. Eissfeldt, très mesuré dans ses jugements, se contente d'évaluer les vraisemblances; dans la première édition de son *Introduction à l'A. T.* (1934), il faisait pencher la balance du côté de la succession Esdras-Néhémie, tandis que dans sa récente réédition (1956) il la voit pencher en sens inverse. Notre exposé a manifesté une préférence pour une solution du genre Albright, Noth, Galling, plaçant la mission d'Esdras en continuité avec celle de Néhémie. Toutes les vraisemblances nous paraissent favorables à cette solution. Elle s'accorde de plus avec certaines données de fait qui nous semblent difficilement conciliables avec les autres solutions : le *gader*, la chambre de Johanan, le prêtre Merémôt, mentionnés par Esdras. Cette solution a cependant contre elle une difficulté non négligeable, la date explicite de la 7e année d'Artaxerxès pour la mission d'Esdras. Nous ne croyons pas qu'on puisse éliminer cette donnée en l'attribuant à une fantaisie du Chroniste (Galling) ou à une ad-

dition postérieure (Noth). La correction de 7 en 37, proposée par Albright, n'est pas totalement arbitraire; Pavlovski a signalé que la perte du nombre des dizaines n'est pas un phénomène inouï : en Esdr., VI, 15 il faut lire 23 au lieu de 3, et II Chron., XXXVI, 9 lit fautivement 8 au lieu de 18 lu par II Reg., XXIV, 8. On peut donc admettre que la perte du nombre des dizaines en Esdr., VII, 9 est due à un accident du même genre (*Verbum Domini*, 1955, p. 282).

3° *La loi d'Esdras.* — La tradition juive attribue à Esdras l'édition de la Tora telle que nous la possédons. Transposé dans le langage de la critique moderne, cela signifierait que la codification définitive du Pentateuque est l'œuvre d'Esdras; c'est pourquoi les recherches critiques sur cette œuvre ont toujours interféré avec les hypothèses sur la composition du Pentateuque. Sans entrer ici dans ces discussions, nous devons tabler sur le fait que le Pentateuque existait avant la séparation définitive des Samaritains, et avant la rédaction définitive des Chroniques.

Dans sa réforme, Néhémie s'appuie sur le Deutéronome, cité explicitement en Neh., XIII, 1-3. La politique séparatiste, *habdala*, qu'il poursuit, est une application à son époque du *hèrèm* deutéronomique. Son opposition aux mariages mixtes, qui a aussi des motifs politiques, est fondée sur l'anathème de Deut., VII, qui reprend en les précisant les exhortations du Décalogue d'Ex., XXXIV, 10-26. Ses mesures d'ordre social (Neh., V, 1-13) s'appuient sur Deut., XV; même les mesures d'ordre rituel, dîmes, sabbat, sont formulées dans les termes du Deutéronome. H. Cazelles, après avoir précisé ces parallèles, conclut à bon droit : « Néhémie par conséquent n'apporte pas de loi nouvelle et ses réformes s'appuient uniquement sur le vieux Deutéronome, alors même que les circonstances nouvelles lui font donner à ces prescriptions une application que visiblement le législateur n'avait pas prévue » (*Vetus Testamentum*, 1954, p. 120-122).

Par contre le pacte de Neh., X est libellé selon la terminologie sacerdotale. Même sans tenir compte de la dîme (Neh., X, 39; cf. Num., XVIII), que nous considérons comme une addition postérieure, le rituel du ℣. 34 et les redevances des ℣. 36-38 sont propres aux lois sacerdotales, et le Deutéronome les ignore. Toutes les prescriptions ne sont pas exactement celles que codifie le Pentateuque; mais on se gardera d'en conclure que ce pacte est antérieur à la fixation de notre Tora, car la tradition vivante a toujours coexisté avec la loi écrite. On doit seulement conclure que le pacte est rédigé par un clerc, comme on pouvait s'y attendre, mais qu'il n'est pas une création factice du Chroniste d'après la Loi.

Cette collaboration sacerdotale à l'œuvre de Néhémie est bien dans la ligne des mesures que nous le voyons prendre sur la fin de sa carrière (Neh., XIII). Esdras, le scribe-prêtre, serait-il déjà aux côtés de Néhémie? Aucun indice ne permet de donner une réponse assurée. De la loi instaurée par Esdras, selon les ordres qu'il avait reçus d'Artaxerxès, aucun article ne nous est connu en dehors de l'exclusion des mariages mixtes. Ce n'est pas une nouveauté, bien que les exigences d'Esdras aillent plus loin que celles de Néhémie. On peut cependant essayer de déterminer cette loi en s'appuyant sur deux données plus ou moins solidement établies : le sens général de la mission d'Esdras, et ce qui paraît assuré dans notre connaissance des dernières étapes de la fixation du Pentateuque.

La mission d'Esdras, complétant celle de Néhémie, avait pour but de mettre de l'ordre dans la province de Judée en y établissant une loi unique, valable à la fois pour la religion des habitants et pour les autorités impériales. Le gouvernement souhaitait cette unification dans un but politique, Néhémie et Esdras visaient surtout un but religieux et patriotique; quelles que fussent les intentions, la cohésion désirée fut obtenue. Le noyau fidèle, serré à Jérusalem autour de la Tora, devint le point de mire et le centre d'unité des Juifs répandus à travers le monde. On est surtout frappé par les mesures d'exclusion qui avaient pour but de resserrer cette unité; mais on sent aussi dans Esdras-Néhémie que la communauté elle-même est divisée. Les rapatriés, élément actif animé d'un grand idéal religieux, viennent troubler la paix des autochtones, installés dans une religion plus accommodante, mais un peu trop perméable aux influences des peuples voisins. L'exclusion des étrangers n'est qu'une première étape en vue d'obtenir la cohésion interne du peuple juif par la fusion des deux éléments qui le composent. L'instauration d'une loi unique, admise par tous, est un excellent moyen de réaliser cette fusion et de la stabiliser. Dans cette perspective, H. Cazelles a proposé de reconnaître une trace de ces mesures unificatrices d'Esdras dans les textes qui assurent les mêmes droits au *ger* et à l'*'ezraḥ*. Le *ger* serait le rapatrié, l'*'ezraḥ* serait l'Israélite non émigré. Ces lois appartiennent justement aux suppléments les plus récents du Code sacerdotal. Il est bien dommage qu'Esdras-Néhémie ne se serve pas des termes de *ger* et d'*'ezraḥ*, mais qu'il oppose régulièrement les exilés *(gola)* et les gens du pays *('am ha' arès)*. Il se pourrait cependant que le *ger* ait désigné le Juif de la dispersion, avant d'être la dénomination du prosélyte. Dans une étude sur *La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, P. Grelot a repris l'hypothèse de H. Cazelles en nuançant certains détails et en la replaçant dans le cadre d'une étude plus générale. La recherche devra sans doute être poussée, mais il nous paraît difficile de contester la conclusion d'ordre général que tire Grelot de l'étude des dernières étapes de la fixation du Code sacerdotal en comparaison avec les données du papyrus pascal d'Éléphantine daté de 419 : « De toute évidence, il faut placer vers la fin du v^e^ s. un événement fort important : *l'unification d'une communauté judéo-samaritaine ayant le Pentateuque pour loi*... Si l'on n'accepte pas de voir en Esdras l'artisan de cette unification législative, condition de l'union en une seule communauté de tous ceux qui se réclamaient de la religion d'Israël et de la Loi de Moïse (qu'ils fussent enracinés dans la terre d'Israël, Judée et Samarie, ou qu'ils fussent dispersés dans tout l'Empire perse), alors on trouvera bien étrange qu'un tel événement n'ait laissé aucune trace, même déformée, dans les traditions historiques du judaïsme » (*Vetus Testamentum*, 1956, p. 186-187).

Nous pouvons donc affirmer avec certitude que la loi apportée par Esdras est une synthèse des lois deutéronomiques et des lois sacerdotales, qui ne doit pas être éloignée de notre Pentateuque. Préciser les nouveautés apportées par Esdras dans cette loi est une tâche plus malaisée. Les lois qui veulent faire l'unité de la population en donnant au *ger* et à l'*'ezraḥ* mêmes droits et mêmes devoirs pourraient correspondre à ses intentions. Dans l'état actuel de la recherche il est difficile d'affirmer davantage.

IV. Conclusions. — Pour donner des conclusions générales sur l'œuvre du Chroniste il faudrait tenir compte des Chroniques, aussi devons-nous nous contenter de renvoyer sur ce point à l'art. Paralipomènes.

D'après Esdras-Néhémie, le Chroniste est un écrivain médiocre, un historien malhabile, mais un bon collectionneur de documents. Ses préoccupations théologiques ont guidé le choix qu'il a fait dans sa documentation; elles ne l'ont pas induit à la falsifier. Son absence de soucis historiques le tenait à l'écart

de cette tentation, à laquelle a succombé Josèphe. Dépourvu de vanité littéraire, il n'a pas pris la peine de fondre dans un récit bien conduit les pièces de sa documentation. L'analyse littéraire en est pour nous facilitée, et son livre est un test commode pour se faire une idée du genre historique des auteurs bibliques.

L'intérêt historique de ce livre n'en est pas moins considérable. Sans lui la formation du judaïsme serait une énigme; nous apprenons ici qu'elle est l'œuvre d'un prêtre et d'un laïc également soucieux de l'avenir de leur peuple. Leur œuvre a duré plus longtemps que les empires. Ces fondateurs du judaïsme n'ont pas le charme humain d'un David ni l'ardeur passionnée des prophètes, mais ce sont des Juifs consciencieux et efficaces, qui mettent au service de leur peuple et de leur Dieu les qualités solides qui font jusqu'à nos jours l'honneur de leur race.

BIBLIOGRAPHIE. — *Commentaires :* A. Bertholet, *Die Bücher Esra und Nehemia*, Tubingue, Mohr, 1902. — G. Hölscher, dans Kautzsch, *Die Heilige Schrift des A. T.*, 4e éd., Tubingue, Mohr, 1923. — W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, Tubingue, Mohr, 1949. — M. Rehm, *Esra-Nehemias*, Wurtzbourg, Echter, 1950. — A. Vaccari, *La Sacra Bibbia*, III, Florence, Salani, 1950. — A. Fernandez, *Comentario a los Libros de Esdras y Nehemias*, Madrid, Instituto Francisco Suarez, 1950. — R. A. Dyson, *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, Londres, 1953. — A. Gelin, dans la « Bible de Jérusalem », Paris, 1953. — K. Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia*, Gœttingue, Vandenhoeck, 1954.

Histoires : F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, Münster, Aschendorf, 1922, p. 201-233. — W. O. E. Œsterley, *A History of Israel*, II, Oxford, University Press, 1932. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Turin, S. E. I., 1934; trad. franç., P. Auvray, 2e éd., Paris, Picard, 1948. — W. F. Albright, *The Biblical Period* (reprinted from *The Jews, Their History, Culture and Religion*, éd. L. Finkelstein), New York, Harper, 1949. — M. Noth, *Geschichte Israels*, Gœttingue, Vandenhoeck, 1950; trad. franç., Paris, Payot, 1954. — S. W. Baron, *Hist. d'Israël, vie sociale et religieuse* (traduit de l'américain), 2 vol., Paris, P. U. F., 1956-1957. — L.-H. Vincent, *Jérusalem de l'A. T.*, 2 vol., Paris, Gabalda, 1954-1956.

Études diverses : P. (É.) Dhorme, *Cyrus le Grand*, dans *Rev. bibl.*, XXI, 1912, p. 22-49. — J. Touzard, *Les Juifs au temps de la période persane*, *ibid.*, XXIV, 1915, p. 59-133. — R. Kittel, *Zur Frage der Entstehung des Judentums*, Leipzig, Edelmann, 1918. — S. Mowinckel, *Die vorderasiatischen Königs-und Fürsteninschriften* (Eucharisterion Gunkel, I), Gœttingue, Vandenhoeck, 1923, p. 278-322. — A. van Hoonacker, *La succession chronologique Néhémie-Esdras* (renvoie aux publications antérieures), dans *Rev. bibl.*, 1923, p. 481-494; 1924, p. 33-64. — H. H. Schaeder, *Esra des Schreiber*, Tubingue, Mohr, 1930. — W. O. E. Œsterley, *The early post-exilic community*, dans *Expository Times*, XLVIII, 1935-1936, p. 341-345, 394-398. — E. Würthwein, *Der 'amm ha'arez im A. T.*, Stuttgart, Kohlhammer, 1936. — K. Galling, *Syrien in der Politik der Achaemeniden bis 448 v. Chr.* (*Der Alte Orient*, 36, 3-4), Leipzig, 1937. — R. de Vaux, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple*, dans *Rev. bibl.*, XLVI, 1937, p. 29-37. — K. Galling, *Kronzeugen des Artaxerxes*, dans *Z. A. W.*, LXIII, 1951, p. 66-74; *Zur Deutung des Ortsnamen TRPL* (= Tripolis), dans *Vetus Test.*, IV, 1954, p. 418-422; *The Gola-List According to Ezra, 2 = Nehemiah, VII*, dans *J. B. L.*, LXX, 1951, p. 149-158. — A. Gelin, *Les premiers Sioniens*, dans *Lumière et vie*, VIII, 1951, p. 95-104. — N. H. Snaith, *The date of Ezra's Arrival in Jerusalem*, dans *Z. A. W.*, LXIII, 1951, p. 53-65. — H. H. Rowley, *The Chronological Order of Ezra and Nehemiah*, dans *The Servant of the Lord and others Essays*, Londres, Lutterworth Press, 1952, p. 131-169. — H. L. Ahlik, *The List of Zerubabel and the Hebrew Numeral Notation*, dans *B. A. S. O. R.*, CXXXVI, 1954, p. 21-27; *I Esdras According to Codex B and Codex A as Appearing in Zerubabel's List in I Esdras, V, 8-23*, dans *Z. A. W.*, LXVI, 1954, p. 272-292. — H. Cazelles, *Esdras*, dans *Catholicisme*, IV, Paris, Letouzey, 1954, col. 428-434; *La mission d'Esdras*, dans *Vetus Test.*, IV, 1954, p. 113-140. — A. Jepsen, *Nehemia, X*, dans *Z. A. W.*, LXVI, 1954, p. 87-106. — H. H. Rowley, *Nehemiah's Mission and its Background* (dans *B. J. R. L.*, XXXVII, mars 1955), Manchester University, 1955; *Sanballat and the Samaritan Temple* (*ibid.*, XXXVIII, sept. 1955), Manchester University, 1955. — P. Grelot, *La dernière étape de la rédaction sacerdotale*, dans *Vetus Test.*, VI, 1956, p. 174-189. — M. Rehm, *Nehemias, IX*, dans *Bibl. Zeitschrift*, nouv. sér., I, 1957, p. 59-69.

A. LEFÈVRE.

NÉOLITHIQUE (PÉRIODE). — Voir PRÉHISTOIRE.

NESTLE (Eberhard). — Théologien luthérien allemand, bibliste et orientaliste, né le 1er mai 1851 à Stuttgart, mort dans cette ville le 9 mars 1913. Il reçut la formation habituelle des théologiens wurtembergeois de son temps. Après avoir fréquenté le petit séminaire de Blaubeuren (ancienne abbaye bénédictine), il fit ses études de théologie à l'université de Tubingue (automne 1869-printemps 1874; pendant la campagne de 1870-1871, il fut infirmier volontaire en France). Déjà comme étudiant, il s'enthousiasme pour Paul de Lagarde, dont il s'inspire tout au long de sa vie. A cette époque, il rédige une thèse mise au concours par la faculté de philosophie de Tubingue sur les relations entre les textes hébreux et grecs du livre d'Ézéchiel (non publiée), qui lui vaut le titre de docteur en philosophie. En hiver 1874-1875, pendant un voyage d'études à Leipzig et à Berlin, il travaille à un ouvrage mis au concours par une société scientifique hollandaise sur la signification historique religieuse des noms propres israélites (*Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung*, Haarlem, 1876). En Angleterre, de 1875 à 1877, il copie des manuscrits syriaques au British Museum. De 1877 à 1880, répétiteur à Tubingue, il publie à l'occasion du 400e anniversaire de l'université son *Psalterium tetraglottum graece, syriace, chaldaice, latine* (Tubingue, 1879). Ce n'est pas une édition critique. Nestle veut simplement fournir du matériel pour des exercices de textes, pour l'étude du syriaque et de l'araméen des targums et pour pousser plus avant les travaux d'une étude critique de la Septante. Pour le texte grec il se fonde sur le *codex Vaticanus*, pour une partie manquante sur le *codex Sinaiticus;* pour le texte syriaque sur le *codex Ambrosianus*, que A. M. Ceriani est en train précisément de publier en photographie. Pour le texte des targums, il reprend la rédaction de P. de Lagarde (*Hagiographa chaldaice*, Leipzig, 1873); il choisit le texte latin du *Psalterium iuxta Hebraeos*, d'après le *codex Amiatinus*, mais mélange les leçons du *codex Amiatinus* de T. Heyse-C. von Tischendorf (Leipzig, 1873) avec celles du *Psalt. iuxta Hebr.* de P. de Lagarde (*Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi*, Leipzig, 1874) : une méthode dont il dit lui-même dans l'Introduction : *minime mihi placet, minime, vereor, lectoribus satisfaciet*, s'y sentant obligé, vu l'impossibilité de prendre connaissance lui-même du texte, qui est à Florence.

Mais Nestle se rend compte qu'une nomination à l'université à Tubingue lui sera refusée, et il se consacre au ministère de 1880 à 1883 et accepte finalement un professorat au lycée d'Ulm en 1883. Durant ces années, ses travaux se portent surtout sur la *Septante*. Il en corrige la 6e et 7e édition de Tischendorf, d'après le *codex Vaticanus* et le *Sinaiticus* parus entre temps en photographie (Leipzig, 1880, 1887). Il en avait déjà préparé le travail dans *Veteris Testamenti graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati* (Leipzig, 1880; 2e éd., 1887). Il ajoute six fois le fruit de ses études sur la Septante au programme scolaire du lycée d'Ulm et plus tard à celui du séminaire théologique de Maulbronn (I, 1886 : Sur l'histoire de la Sixtine [à l'occasion du 300e anniversaire de l'édition de Sixte V de la Septante, le 8 oct. 1586]; II, 1896 : Sur

l'histoire de la version alexandrine, avec des remarques sur la publication photographique du *codex Vaticanus;* III, 1899 : Sur la tradition manuscrite de *Oratio Manassæ* et du livre de Tobie; IV, 1903 : Réflexions sur le texte de la Septante du livre de Baruch, de la lettre de Jérémie et du IIe livre des Macchabées; V, 1907 : Remarques sur le premier volume de l'édition de la Septante de Brooke-McLean; VI, 1911 : Rétrospection et suppléments de I-V).

En 1890 paraît se réaliser pour Nestle un vœu caressé de tout temps, un poste où il puisse se donner sans partage à la science : il est appelé comme remplaçant à la chaire orientaliste de Tubingue. Il doit y expliquer les livres de la Bible au point de vue philologique et initier les étudiants à l'étude du syriaque et de l'arabe. Mais à l'élection définitive, un autre candidat est nommé et Nestle retourne à Ulm en 1893, ce qu'il désigne encore longtemps après comme « l'événement le plus douloureux de sa vie scientifique » (*Einführung in das griechische N. T.*, 3e éd.; Goettingue, 1909, p. 6). Voici enfin un réconfort : l'université de Königsberg le nomme docteur en théologie *honoris causa*. Tubingue lui avait déjà conféré la licence en théologie en 1883. En 1898, Nestle quitte Ulm pour un autre poste au séminaire de théologie évangélique à Maulbronn (ancienne abbaye cistercienne), dont il est *ephorus* (supérieur) la dernière année de sa vie jusqu'au moment de sa mort, le 9 mars 1913.

Pendant les vingt dernières années de sa vie, les travaux scientifiques de Nestle se portèrent surtout sur le texte du N. T. En 1897, il publia une première fois son *Einführung in das griechische Neue Testament*, une œuvre qui dépasse de beaucoup en ampleur et en pénétration tout ce qui existait jusque-là en manuels allemands (Gœttingue, Vandenhoek et Ruprecht). Le succès fut très grand. En 1899 déjà parut une 2e édition; en 1901 une édition anglaise, *Introduction to the textual Criticism of the Greek New Testament*, Londres; en 1909, une 3e édition; la 4e parut en 1923, entièrement rédigée à nouveau par E. von Dobschütz. Par contre l'œuvre de Nestle ne peut pas être comparée à une introduction générale moderne au N. T., car elle n'a pour objet que l'histoire du *texte*.

Tout en publiant cette Introduction au texte du N. T., il projetait un travail plus important. Il entreprit des négociations avec la Württembergische Bibelanstalt, à Stuttgart, en vue d'une édition manuelle critique du N. T. Il y avait alors la grande édition de Tischendorf, dont le texte suivait essentiellement le *codex Sinaiticus* découvert par lui, et qui annotait dans la critique textuelle tout l'apparat des variantes connues jusqu'alors. De leur côté, les Anglais Westcott et Hort avaient suivi le *codex Vaticanus* dans leur publication. Mais les deux éditions étaient considérables et coûteuses. E. von Gebhardt avait sorti en 1886 une édition de poche qui redonnait le texte de Tischendorf, mais qui ne pouvait compter comme édition critique. Pour le reste, il fallait s'en remettre au *Textus receptus*. Dans son œuvre, Nestle commence par comparer les grandes éditions de Tischendorf et de Westcott-Hort, et pour avoir une majorité il en prit encore une troisième (d'abord celle de Weymouth, puis celle de Bernhard Weiss, quand elle fut achevée). Son texte reproduit le texte de la majorité (ou bien, quand les versions diffèrent partout, la moyenne des trois), annote les variantes en y ajoutant tout l'apparat de Westcott et Hort. Enfin, il y met encore dans un second rang d'annotations toutes les versions qu'il jugeait, lui, importantes, surtout celles du *codex D*. Ainsi parut en 1898, à la Württembergische Bibelanstalt, le *Novum Testamentum græce cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto*. Le nom de Nestle n'était pas mentionné dans la 1re édition; dans la seconde, il signa l'Introduction; à partir de la troisième, son nom figure au titre : *curavit Eberhard Nestle*. Depuis 1904, le texte de Nestle a été aussi repris par la British and Foreign Bible Society, à Londres, qui jusqu'alors propageait encore le *Textus receptus*. Nestle fit encore un pas de plus en publiant, en 1906, un *Novum Testamentum latine :* le texte officiel de la Vulgate de 1592 avec les variantes Wordsworth-White. La même année parut une édition combinée : *Novum Testamentum græce et latine*, qui fut très appréciée aussi dans les milieux catholiques. Une édition combinée gréco-allemande était déjà sortie en 1898, *Novum Testamentum græce et germanice :* l'interprétation traditionnelle de Luther servait de texte allemand; Nestle la comparait en annotation avec la dernière version personnelle de Luther de 1545, ainsi qu'avec d'autres essais de versions luthériennes antérieures. En 1905 fut édité à Kristiania (Oslo) un *Novum Testamentum græce et norvegice* qui reproduisait le texte grec de Nestle. Jusqu'à sa mort parurent en tout 9 éditions grecques, 9 gréco-allemandes et 4 gréco-latines, avec un total de 170 000 exemplaires. Jusqu'en 1956, on totalisait 550 000 exemplaires.

Les qualités de l'édition du N. T. de Nestle consistaient avant tout dans une présentation facile à manier, bien fondée et de prix abordable, ce qui lui assura une vaste propagation. Par contre, son choix automatique de la leçon prédominante ne pouvait satisfaire toutes les exigences scientifiques. D'un autre côté, l'ample diffusion dont jouit l'œuvre de Nestle la rendit si célèbre qu'elle devint en quelque sorte un nouveau *Textus receptus*, là même où la leçon ne pouvait prétendre qu'à peu de sûreté.

Dans les dernières années de sa vie, Nestle s'attaqua à une œuvre gigantesque : une édition parallèle hébraïque-grecque de l'A. T. Il y était déjà fort bien préparé par ses recherches sur la Septante et par sa collaboration à la Bible hébraïque de Ginsburg publiée par la Société biblique britannique. Celle-ci lui permit d'en reproduire le texte. La Württembergische Bibelanstalt lui offrit aussi ses services pour la publication. Mais Nestle ne put réaliser son plan que pour un livre, celui qui fournissait précisément le plus de difficultés dans la juxtaposition des textes hébreux et grecs : le livre de Jérémie, *Das Buch Jeremia griechisch und hebräisch* (publié après la mort de l'auteur par les soins de J. Dahse et de Erwin Nestle, Stuttgart, 1924; 2e éd., 1934).

Les recherches ultérieures ne purent donner raison à Nestle dans toutes ses positions. Son intérêt se portait exclusivement sur la critique du texte, au détriment des problèmes littéraires et historiques (de milieu de vie). Ses recherches sur la Septante le portèrent à une surestimation notoire de celle-ci au préjudice du texte massorétique. Ses publications manquent de clarté : elles sont pleines d'observations et de remarques auxquelles l'auteur s'intéressait personnellement. On lui fit ce reproche particulièrement pour la troisième édition de l' « Introduction au N. T. grec ». Le caractère assez obstiné de Nestle ne lui facilitait guère les relations avec ses confrères et se manifestait aussi dans ses travaux scientifiques. Quoi qu'il en soit, son nom gardera toujours une place d'honneur dans l'histoire de la recherche et de la propagation des textes de l'A. et du N. Testament.

H. Haag.

NESTLE (Erwin). — Théologien luthérien allemand, né le 22 mai 1883 à Münsingen (Wurtemberg), fils de Eberhard Nestle. Il vécut à Ulm sur le Danube. En 1909, il reçut une bourse pour un cours d'études en Palestine; en 1910, il fut promu docteur en philosophie. Il devint professeur de religion (*Stu-*

dienrat) à Ulm en 1914 et le resta jusqu'à sa retraite en 1949.

Toute sa vie, Erwin Nestle continua l'œuvre commencée par son père, l'édition du N. T.; il la publia en 1927 complètement révisée et reçut en 1930 en témoignage le titre de docteur en théologie *honoris causa* de l'université de Tubingue.

Sa thèse, *Judaea bei Josephus*, parut en 1911. Puis il se mit à la publication des œuvres posthumes de Eberhard Nestle : *Die Wittenberger Vulgata von 1529* (éd. de Weimar de Luther, *Deutsche Bibel*, III), 1914; puis *Das Buch Jeremia griechisch und hebräisch*, en collaboration avec J. Dahse, 1924; 2e éd., 1934. Enfin il réédita et révisa parfois complètement les œuvres déjà connues de son père : la 22e éd. du *Novum Testamentum græce* sortit en 1956, en collaboration avec K. Aland; la 17e éd. de *N. T. græce et latine*, aussi en 1956; la 7e éd. du *N. T. latine* fut publiée en 1952; et la 15e du *N. T. græce et germanice* en 1954. Le savant travaille présentement, avec G. D. Kilpatrick, à la réédition complètement révisée de l'éd. de 1904 du N. T. grec, pour la British and Foreign Bible Society de Londres. On trouve sous sa signature des articles dans *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, 2e éd., et dans d'autres ouvrages similaires.

H. Haag.

NEWMAN (DOCTRINE SCRIPTURAIRE DU CARDINAL). — I. Le cadre. II. La doctrine de Newman sur l'inspiration. III. La doctrine exégétique du cardinal Newman. Conclusion générale. Bibliographie.

Une lecture même superficielle des œuvres du cardinal Newman montre à l'évidence la place exceptionnelle que la Bible occupait dans sa pensée. A la toute première page de sa célèbre autobiographie *Apologia pro vita sua*, Newman nous dit comment, dès sa tendre jeunesse, il avait pris l'habitude de faire une lecture quotidienne et systématique de la Parole sacrée. Tous ses sermons abondent en citations, en références ou en allusions bibliques. Ses œuvres variées, même les plus spéculatives, trahissent un esprit épris de la Bible. Dès lors il est vraiment étonnant qu'il ait fallu tant d'années avant de voir naître une étude systématique de la pensée scripturaire du grand cardinal, alors qu'un nombre toujours croissant d'auteurs n'ont pas manqué de mettre en lumière l'originalité et la richesse de son œuvre au point de vue de l'histoire et de la philosophie, de la pédagogie, de la psychologie ou de la théologie. Sans doute, la raison principale d'une absence si notable d'une étude approfondie sur les idées bibliques du célèbre converti se trouve dans le fait qu'à part le Tract 85, *Holy Scripture in its Relation to the Catholic Creed* et les articles sensationnels de 1884 sur l'inspiration, aucune de ses œuvres ne traite de la question biblique d'une manière formelle. C'est dire que la pensée biblique du cardinal est présente dans toutes ses œuvres, mais le plus souvent d'une manière sous-jacente. Les données scripturaires se trouvent dispersées dans tout son *opus;* parfois on les rencontre précisément là où on les attend le moins.

En matière d'Écriture sainte, deux problèmes fondamentaux semblent avoir retenu toute l'attention de Newman : la question de l'inspiration et celle de l'interprétation. En fait, il s'agit de deux problèmes qui se trouvent à la base de toute doctrine biblique. Si Dieu a daigné se révéler à nous, il faut bien se demander *comment* la Bible est devenue l'instrument principal par l'intermédiaire duquel la révélation divine, c.-à-d. la vérité et la grâce divine, nous est parvenue. C'est toute la question épineuse de l'inspiration. Ensuite, si la Bible est véritablement cet instrument de choix, comment en vérifier le contenu? comment y découvrir le message divin? Voilà le problème de l'interprétation de l'Écriture sainte ou de l'exégèse. Il faudra donc étudier en premier lieu la doctrine newmanienne concernant l'inspiration de l'Écriture sainte pour esquisser ensuite une synthèse de ses principes herméneutiques. Mais, puisqu'à peu près toutes ses œuvres sont nées à l'occasion de discussions ou de controverses, rappelons-nous d'abord brièvement les circonstances historiques et psychologiques qui ont exercé une influence déterminante sur sa pensée biblique.

I. Le cadre. — On a le droit d'affirmer que le XIXe s. est le prolongement logique du XVIIIe s. Au cours de celui-ci, la raison humaine était devenue pleinement autonome et souveraine. Le triomphe remporté par le rationalisme au XVIIIe s. se poursuit par celui du libéralisme au XIXe, libéralisme qui se manifestait dans tous les domaines de l'activité humaine. Ainsi, au nom de la Raison, les libéraux rejetaient catégoriquement des vérités jusqu'alors incontestées et traditionnellement admises. De plus, ils ne se contentaient pas de jeter le discrédit sur telle ou telle vérité particulière, mais ils s'acharnaient à attaquer et saper les bases elles-mêmes de la religion chrétienne. Dès lors il était tout à fait naturel que leurs attaques se dirigent en tout premier lieu contre l'autorité et la nature de l'Écriture sainte. Ces attaques provenaient surtout de deux côtés : d'une part, du progrès très remarquable des sciences positives et naturelles (archéologie, géologie, anthropologie, etc.); d'autre part, d'un usage unilatéral et incontrôlé de la méthode critico-littéraire dans le domaine des études historiques (Baur et l'école de Tubingue, Strauss et Renan).

En Angleterre, pendant la plus grande partie du XIXe s., la situation des sciences bibliques n'était certes pas des plus brillantes. Jusque vers 1855, la plupart des théologiens et des exégètes britanniques ignoraient à peu près complètement ce qui se passait sur le continent et plus spécialement en Allemagne. De plus, ils ne semblaient pas trop s'inquiéter de cet isolement intellectuel. On peut affirmer que le « mouvement d'Oxford » est en partie responsable de cet état de choses. Ses chefs ne se préoccupaient pas de l'avance rapide des sciences positives et historiques; leurs efforts étaient avant tout dirigés vers une réforme intérieure de l'Église anglicane, vers un renouveau de la pratique chrétienne. Par son ambiance, par son atmosphère, le mouvement d'Oxford était trop abstrait, trop spirituel, trop éloigné de ce monde; il possédait trop ce que Maisie Ward appelle l'*unworldliness* (Maisie Ward, *The Wilfrid Wards and the Transition*, Londres, 1934, p. 77) pour pouvoir discerner et aborder d'une façon suffisamment concrète les problèmes qui se posaient. Aussi l'année 1855 est-elle une date décisive dans l'histoire des sciences bibliques outre Manche. Au cours de cette année furent publiés deux ouvrages remarquables, qui marquent l'introduction définitive de la méthode critico-historique en Angleterre. Il s'agit du *Commentary on the Epistles of St. Paul to the Corinthians*, de Stanley; et du *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans*, dû à la plume de Jowett. Les ouvrages de Stanley et Jowett furent suivis de près en 1860 par une œuvre collective, *Essays and Reviews*, qu'on considère à bon droit comme le manifeste des tendances libérales et progressistes au sein de l'anglicanisme à cette époque-là. Les auteurs d'*Essays and Reviews* (Stanley, Jowett, Wilson, Pattison, Bunssen, Williams, etc.) étaient pleinement conscients qu'un abîme de plus en plus grand se créait entre l'Église anglicane et l'élite intellectuelle. A leur avis, il fallait coûte que coûte ajuster la théologie et l'exégèse aux conditions du

jour, et le moyen qu'ils préconisaient était l'abandon de ce qu'ils appelaient les fausses théories de l'inspiration plénière. De fait, l'histoire nous montre comment, dès 1850, et malgré une opposition des milieux conservateurs, un nombre toujours grandissant de théologiens et d'exégètes anglicans étaient amenés à jeter par-dessus bord la doctrine de l'inspiration plénière et de l'inerrance. L'essai célèbre de Charles Gore, *The Holy Spirit and Inspiration*, publié dans *Lux mundi*, une deuxième œuvre collective parue vers la fin du XIX^e^ s. (1889), le montre à l'évidence. Entre temps la méthode critico-historique avait fait du chemin, d'abord dans le domaine de l'A. T. (Colenso), ensuite dans celui du N. T. (Lightfoot, Westcott, Hort).

Encore plus angoissante était la situation des catholiques anglais devant le progrès rapide des sciences exactes. Dans la première moitié du XIX^e^ s., ils n'étaient qu'une minorité négligeable perdue dans la masse de la nation anglaise. Isolés de leurs compatriotes par des siècles de persécution, ils se trouvaient dans un ghetto culturel et spirituel. Mais à partir de 1850, grâce surtout à des convertis aussi distingués que Newman et Manning, l'émancipation du catholicisme anglais s'accomplissait à grands pas. Or, les mêmes difficultés qui préoccupaient les anglicans harcelaient les catholiques, d'autant plus que ceux-ci devaient sauvegarder coûte que coûte le principe fondamental de l'inspiration plénière et de l'inerrance biblique. Que faire devant les découvertes des sciences positives? Comment concilier les vérités révélées avec les données scientifiquement vérifiées? Quelle attitude fallait-il prendre à l'égard des nouvelles méthodes exégétiques? Contrairement à ce que pensaient le cardinal Manning, l'archevêque Cullen de Dublin, ou même William Georges Ward, Newman était d'avis qu'il fallait attaquer les problèmes de front et ne pas vouloir ignorer les difficultés. Tôt ou tard les catholiques seraient quand même acculés à agir ainsi. Newman se devait non seulement à lui-même, mais à toute la communauté catholique d'Angleterre, d'étudier tous ces problèmes, car l'enjeu n'était pas quelque affirmation doctrinale secondaire; on touchait aux fondements mêmes de la foi chrétienne. Il sentait d'ailleurs que les regards de tous étaient fixés sur lui, et il avait une conscience aiguë de ses responsabilités.

Cette attitude positive à l'égard des sciences de la part de Newman après son adhésion au catholicisme nous étonne à première vue. En effet, elle semble être bien différente de celle qu'il prônait durant les années du mouvement d'Oxford. C'est un fait que les chefs de ce mouvement, à part Pusey qui n'y adhérait qu'en 1835, ne faisaient pas grand cas des découvertes scientifiques. Comme nous l'avons dit, le mouvement d'Oxford était avant tout un effort pour rendre l'Église anglicane intérieurement plus religieuse en l'affranchissant de l'autorité civile; c'était un effort d'approfondissement doctrinal, mais il visait surtout à un renouveau de la pratique chrétienne. Aussi ses chefs n'attendaient-ils rien de bon des libéraux (Hampden, par ex.), qui préconisaient aussi en matière d'exégèse l'emploi des nouvelles méthodes scientifiques. Bien plus qu'au développement intellectuel ils visaient à l'intégrité morale. *Holiness first* était leur devise. En tenant compte de cette attitude négative à l'égard des sciences, en tenant compte aussi de ce qu'on appelle le platonisme de Newman, nous comprenons que celui-ci ait nourri un réel scepticisme quant aux possibilités de la raison humaine. Ce scepticisme il le gardera d'une certaine manière pendant toute sa vie, ce qui ne l'empêchera pas de cultiver au maximum ses facultés intellectuelles et de favoriser par tous les moyens, surtout après 1860, l'éclosion parmi les catholiques d'une vraie élite, capable d'affronter les problèmes de l'époque et d'y donner, dans la mesure du possible, une réponse adéquate. « Sainteté avant tout » : telle devait être sa devise jusqu'à la fin de sa vie, mais, dès 1845, il avait entrevu que cette sainteté elle-même réclamait de toute urgence une défense positive des vérités chrétiennes menacées. Des raisons apostoliques le poussaient à employer au maximum pour la défense de ces vérités les armes mêmes dont les libéraux se glorifiaient pour les dénigrer. Il faut donc conclure qu'aussi bien en 1860, en 1880 qu'au moment du mouvement d'Oxford nous retrouvons chez Newman la même attitude fondamentale, mais celle-ci se manifeste de deux manières bien différentes à l'égard des sciences positives et bibliques.

II. La doctrine de Newman sur l'inspiration. — *1. Le problème de l'inspiration dans la vie et l'œuvre de Newman.* — Dans un sermon historique, *The Theory of Development in Religious Doctrine*, donné en 1843 à l'université d'Oxford, à l'occasion de la fête de la Purification de la Vierge, Newman disait : « Il arrive souvent qu'il est impossible de maîtriser et d'exprimer une idée en peu de temps... Combien d'hommes se sentent sous le fardeau d'une pensée, qui les hante pendant un temps considérable de leur vie, et dont ils ne savent se débarrasser qu'avec beaucoup de peine? » (*Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, 324). Ces paroles, ce nous semble, se vérifient à la lettre quant au problème de l'inspiration dans la vie du grand converti. Nous pouvons dire sans exagération que la doctrine, l'idée et le problème théologique de l'inspiration de l'Écriture sainte l'ont « hanté » pendant toute sa vie. Déjà dans ses premiers sermons nous en trouvons maintes indications (citons entre autres exemples *Parochial and Plain Sermons*, II : *The Christian Ministry* [1834], p. 304-306; *The Incarnation* [1834], 32-34; *The Indwelling Spirit* [1834], 225-228). Mais c'est surtout dans le Tract 85, *Holy Scripture in its Relation to the Catholic Creed* (dans *Discussions and Arguments on Various Subjects*, 1872, p. 109-253, plus spécialement 217-233), que Newman pose nettement le problème. Beaucoup de protestants, telle est l'affirmation de Newman, ont rejeté le *Churchsystem* parce que l'organisation ecclésiastique leur semble *strange, superstitious, extremist*, et il prévoit avec une lucidité étonnante que le caractère divin, inspiré, de la Bible allait être l'objet d'attaques réitérées. Plus tard, en 1857, après sa conversion, lorsque l'épiscopat anglais lui demanda de préparer une nouvelle traduction de l'Écriture sainte, il se mit au travail avec ardeur, et tout de suite il songea à mettre en tête de cette traduction une introduction critique, *Prolegomena*, dans laquelle le problème de l'inspiration aurait tenu une place importante. Malheureusement cette traduction et même l'introduction envisagée, quoique entamées, n'ont jamais été achevées.

Pendant les années 1861-1863, années qui précédèrent la publication de l'*Apologia pro vita sua*, le problème de l'inspiration ne cessa pas un instant de préoccuper le futur cardinal. Tout récemment, en 1953, lors d'une défense de thèse de maîtrise à la faculté théologique de l'université de Louvain, le R. Père J. Seynaeve publia ce qu'il appelle les *Newman 1861-1863 Inspiration Papers*, tirés des archives de l'Oratoire à Edgbaston-Birmingham, Il s'agit d'une série volumineuse de documents jusqu'alors inconnus qui tous se rapportent au problème de l'inspiration. A un certain moment on aurait pu croire que ces documents ne sont autre chose que les *Prolegomena* dont nous venons de parler. Toutefois rien ne nous

permet de douter que ceux-ci ont été détruits par Newman lui-même en 1877, et que les *1861-1863 Inspiration Papers* sont réellement des manuscrits dont on ne soupçonnait même pas l'existence. Tels quels, les *1861-1863 Inspiration Papers* constituent un tout organique; les différents documents se tiennent logiquement; ils se supposent et se complètent réciproquement, mais malheureusement l'œuvre est restée inachevée. Plusieurs pages sont à l'état d'ébauche; il arrive que des pensées y soient amorcées, mais restent incomplètes. A n'en pas douter, nous sommes en présence d'un livre qui est encore en voie de formation. Le futur cardinal semble même avoir entrevu la publication de ces documents, mais brusquement, au mois de mars 1863, sans indication précise du motif, il en arrêta la rédaction. Sans doute, Newman était-il convaincu que toutes ses idées concernant l'inspiration de l'Écriture sainte n'étaient pas encore au point, qu'il lui fallait encore du temps pour réfléchir. On a nettement l'impression qu'il cherche sa voie en tâtonnant. Une lettre du 29 août 1864, adressée à Hope-Scott, le dit clairement : « Et puis, je devrais avoir des idées claires sur toutes ces questions de l'Écriture sainte, sur l'antiquité de l'humanité, etc... mais je ne les ai pas » (Wilfrid Ward, *The Life of John Henry Cardinal Newman*, II, Londres, 1935, p. 52).

En étudiant les *1861-1863 Inspiration Papers*, n'oublions surtout pas que ces documents ont été écrits pendant la période la plus pénible de la vie de Newman. Depuis 1850, toutes ses tentatives en vue d'accélérer l'émancipation du catholicisme en Angleterre avaient lamentablement échoué. L'affaire du prêtre italien défroqué Achilli (1851-1853), ses efforts inlassables pour établir solidement l'université catholique de Dublin (1851-1858), la traduction en anglais de la Bible (1857-1858), la direction du *The Rambler* (1861-1863) : c'est toute une série de déboires qui ne cessaient pas d'accabler Newman et de l'affecter péniblement. Lui, l'illustre converti dont on avait fait tant de cas, il avait nettement l'impression que ses nouveaux coreligionnaires se méfiaient de lui, qu'ils l'évitaient, qu'ils le laissaient délibérément de côté. Newman, homme sensible, en souffrait énormément. Un grand nombre de pages des *1861-1863 Inspiration Papers* trahissent cette souffrance. Bref, il lui semblait « que ses mains étaient liées ». Dans une lettre du 19 mai 1863, il écrivit à Miss Bowles : « Toutes ces questions à l'ordre du jour, et qui font tant de bruit à présent — la foi et la raison, l'inspiration, etc. — auraient été étudiées... Évidemment il me fallait de l'espace *(elbow-room)*, mais c'était impossible » (W. Ward, *op. cit.*, I, 586). Malgré les multiples lacunes et les apparentes déficiences, malgré leur caractère essentiellement inachevé, les *1861-1863 Inspiration Papers* retiendront l'attention de tous ceux qui se livrent à une étude approfondie de l'œuvre du cardinal Newman. Non seulement ils nous montrent à l'évidence comment le problème de l'inspiration ne cessait de préoccuper Newman même pendant cette période pénible de sa vie, mais en outre ils jettent une lumière très vive sur les articles âprement discutés de 1884. Ils nous en font comprendre la genèse et l'origine. D'ailleurs toutes les idées scripturaires du célèbre converti trouvent dans ces documents un *confirmatur*, de même que nombre d'autres idées qui constituent le patrimoine de sa pensée. A cet effet il suffirait de comparer l'introduction magistrale au Document C des *1861-1863 Inspiration Papers* avec le chapitre final *Position of my Mind since 1845* dans son autobiographie *Apologia pro vita sua*.

La publication précisément de l'*Apologia pro vita sua*, en 1864, inaugurait pour Newman une nouvelle période d'activité intensifiée au service de la vérité qu'il n'avait cessé de servir de toutes ses forces. Cette autobiographie, un chef-d'œuvre en son genre qu'on compare à bon droit aux *Confessions* de S. Augustin, dissipait d'un coup les nuages de suspicion et de méfiance dont il avait été l'objet. C'était comme le début d'une nouvelle jeunesse. Plus tard, en 1879, le cardinalat conféré par Léon XIII, nouvellement élu, à Newman était comme le couronnement d'une vie des plus méritoires. C'était apposer en quelque sorte sur la vie du grand converti la « signature officielle de l'Église » (W. Ward, *op. cit.*, II, 453). Aussi comprend-on son exclamation enthousiaste : *the Cloud is lifted from me for ever* (*ibid.*, 438).

A l'âge de quatre-vingts ans, ayant déployé une activité débordante, le cardinal aurait pu croire le temps venu de se retirer et de jouir d'un repos amplement mérité. Ce ne fut pas le cas. Toute sa vie pour ainsi dire avait été une lutte continuelle contre le libéralisme, dont il constatait l'influence grandissante autour de lui. Son *Biglietto Speech* à Rome, lors de la réception officielle du chapeau cardinalice, résume à merveille cette attitude fondamentale. A quatre-vingts ans encore, Newman veut continuer cette lutte à tout prix. Il y est même poussé par une raison nouvelle, depuis qu'il est investi d'une dignité si éminente. Or, parmi les problèmes angoissants pour les catholiques à la fin du XIX^e^ s., on peut bien compter, en tout premier lieu, celui de l'inspiration scripturaire. Les progrès réalisés par les sciences positives, par les découvertes les plus récentes de l'archéologie, de la géologie, de l'histoire, étaient tels qu'il était devenu impossible de concilier les résultats scientifiques avec les théories alors reçues dans les écoles sur l'inspiration et l'inerrance de la Bible. Si Newman estimait devoir se remettre à l'étude du problème de l'inspiration, ce n'était donc pas simplement à cause de son honnêteté intellectuelle, qui l'empêchait de se dérober aux difficultés, mais parce que le bien des âmes l'exigeait. Ici, comme ailleurs, il agissait en homme apostolique.

L'occasion immédiate des deux articles de 1884 sur l'inspiration de l'Écriture sainte fut une étude consacrée au philologue français Renan. Son auteur affirmait résolument que désormais, pour un catholique, tout compromis entre la critique biblique et l'histoire était devenu impossible, que nécessairement il fallait choisir entre la Bible et l'histoire. Quoique le premier article fût déjà prêt en nov. 1883, il ne parut dans *The Nineteenth Century* qu'en févr. 1884. Les réactions ne furent pas unanimement favorables. De plusieurs côtés, des voix s'élevèrent contre le cardinal. La plus violente et la plus retentissante fut celle de John Healy, *Cardinal Newman on the Inspiration of Scripture* (dans *The Irish Ecclesiastical Record* de mars 1884). Ni le ton, ni la forme de cette réplique ne dénotaient une grande délicatesse de sentiments. Il va de soi que Newman ne pouvait laisser passer inaperçues les bouillantes réflexions que lui avait opposées le théologien strictement conformiste, en mars 1884. Il répondait dans un second article de 1884, qui revêtit, beaucoup plus que le premier, un caractère pamphlétaire, et, au surplus, parut sous forme de brochure. (Le premier article de Newman porte comme titre *Inspiration in its Relation to Revelation;* le titre complet du second est : *What is of Obligation for a Catholic to believe concerning the Inspiration of the Canonical Scripture, being a Postscript to an Article in the February No. of the Nineteenth Century Review, in Answer to Professor Healy, by Cardinal Newman*, Londres, Burns et Oates; les deux articles ont été réunis plus tard dans un petit volume : *Essays on Controversial Points Variously Illustrated* ou *Stray Essays*.)

Enfin, à en croire Wilfrid Ward, dans une lettre envoyée à sa femme en date du 12 avr. 1890, le problème de l'inspiration aurait encore occupé les derniers loisirs du vieux cardinal : *He is still revising his essays on Inspiration in some way* (M. Ward, *The Wilfrid Wards and the Transition*, Londres, 1934, p. 191).

II. LA DOCTRINE NEWMANIENNE SUR L'INSPIRATION. — 1° *Pendant la période anglicane.* — Dans aucune de ses œuvres écrites pendant la période anglicane, le futur cardinal ne traite de l'inspiration des Écritures saintes d'une manière explicite et systématique. Évidemment, il la suppose, il s'y réfère, il y fait allusion; de temps à autre il ajoute même quelques mots en guise d'explication, mais le problème de l'inspiration en tant que tel n'a pas retenu son attention. L'inspiration divine de l'Écriture sainte et l'inerrance qui en découle étaient pour lui des vérités si évidentes qu'elles n'admettaient pas le doute. D'ailleurs les circonstances extérieures ne le poussaient pas encore à s'y arrêter longuement. En tant que chef dynamique du mouvement d'Oxford, Newman n'était que trop enclin à considérer toute tentative pour mieux comprendre le processus de l'inspiration comme une manifestation de l'esprit libéral qu'il ne cessait de combattre de toutes ses forces. Il suffit donc d'indiquer brièvement les idées principales de la doctrine newmanienne sur l'inspiration, telles que nous les trouvons à travers les multiples œuvres de la période anglicane.

a) L'*existence* du don divin de l'inspiration, dans les écrits canoniques comme chez les auteurs sacrés, était pour Newman un fait incontesté. Des expressions comme « les auteurs, les prophètes, les apôtres, les évangélistes... inspirés », « la Parole, le Message, les Livres, les Écritures... inspirés » reviennent régulièrement dans les sermons et les écrits de la période anglicane. Aussi, quoiqu'il l'aurait pu faire facilement de temps à autre, ne sent-il pas le besoin de donner des preuves explicites en faveur de l'inspiration. Dans plusieurs sermons, en effet (par ex. *Parochial and Plain Sermons*, II : *The Gospel Witnesses* [1834]), il insiste sur l'unité remarquable d'enseignement et de doctrine qui se manifeste dans l'Écriture sainte malgré la grande différence des auteurs, malgré la divergence de leurs tempéraments, de leur style et vocabulaire, malgré l'extrême variété des circonstances dans lesquelles ils écrivaient. En contemplant cette harmonie merveilleuse qui règne dans la Bible comme un tout et entre les différentes parties qui la constituent, il aurait été facile de construire un argument systématique en faveur de l'inspiration, comme il l'a fait d'ailleurs dans les *1861-1863 Inspiration Papers*.

b) Quant à *la nature* de l'inspiration des *auteurs sacrés*, il saute aux yeux que les expressions de Newman manquent de précision et de netteté. Sans doute, celui-ci ne trouvait-il pas nécessaire de préciser sa pensée et d'éviter toute parole qui prêtât à confusion. Il nous dit non seulement que les prophètes, les apôtres, les évangélistes étaient inspirés pour enseigner la vraie doctrine ou même pour accomplir des miracles, mais il parle des Pères de l'Église et même de poètes païens comme bénéficiant du charisme de l'inspiration. En vain aussi attend-on une information plus riche et plus détaillée sur la nature de l'inspiration des *Livres sacrés*. Newman se borne à en décrire les deux aspects complémentaires. D'une part, la Bible est la Parole de Dieu au sens le plus fort du mot, un livre transcendant, unique dans son genre et d'un ordre à part. Sur ce point il ne tarit pas, il y revient à temps et à contretemps; nous avons là un des *first principles* de son exégèse. D'autre part, la Bible se présente au lecteur comme un livre humain, écrite qu'elle est par des hommes et pour les hommes; sauf l'erreur, elle n'est pas sans imperfections ni déficiences. Or il nous semble que Newman a mieux compris tout ce qui est impliqué dans l'aspect humain de l'Écriture sainte à mesure que les années passaient. A notre avis, c'est bien dans ce sens qu'il faut comprendre la parole de l'*Apologia pro vita sua* selon laquelle Blanco White « l'amenait à avoir des idées plus larges au sujet de l'inspiration que celles qui étaient d'usage dans l'Église anglicane à ce moment » (*Apologia*, 9). Cette influence vers 1825-1830 de Blanco White, esprit brillant mais instable, sur Newman ne diminuait en rien la vénération et la dévotion que celui-ci portait à la Parole sacrée, mais elle l'amenait à en entrevoir plus clairement le côté humain. Aussi, dans un passage moins connu du célèbre sermon *Explicit and implicit Reason* (1840) des *University Sermons*, le futur cardinal souligne-t-il que l'inspiration est défectueuse, non pas en elle-même, mais *as a consequence of the medium it uses and the beings it addresses* (p. 268). Toutefois, tout en accentuant au cours des années de plus en plus l'aspect humain, Newman ne cessera pas de mettre en lumière avant tout la transcendance divine de l'Écriture sainte. « L'Écriture sainte, malgré sa forme humaine, possède en elle l'Esprit et la Pensée divine » (*Holy Scripture in its Relation to the Catholic Creed*, dans *Discussions and Arguments*, 146).

c) Enfin, le problème de l'*étendue* de l'inspiration biblique est à peine abordé dans les œuvres de la période anglicane. Sans doute, Newman adhérait de tout cœur à la doctrine de l'inspiration plénière telle qu'elle était encore à ce moment-là traditionnellement admise dans presque tous les milieux anglicans. Notons toutefois que, déjà en 1834, il semble avoir entrevu d'une manière vague le principe des genres littéraires (par ex. dans *Parochial and Plain Sermons*, II : *Mysteries in Religion* [1834], p. 207-208; III : *The Good Part of Mary* [1834], p. 318-319). Malheureusement il n'a pas poursuivi cette idée en en approfondissant le contenu et en en déduisant toutes les conclusions pratiques. Non seulement le principe des genres littéraires lui aurait fourni une arme excellente dans sa lutte contre le libéralisme, mais peut-être, en exploitant à fond ce principe si fondamental dans notre exégèse actuelle, n'aurait-il plus senti le besoin de faire appel plus tard à la théorie plutôt infructueuse des *obiter dicta*.

2° *La doctrine sur l'inspiration dans les « 1861-1863 Inspiration Papers ».* — Une lecture même superficielle des *1861-1863 Inspiration Papers* (abrégés *I. P.* dans notre exposé) nous y fait découvrir deux parties nettement distinctes. La première est une étude positive et critique de la doctrine de l'inspiration telle que nous la retrouvons dans les sources d'où nous déduisons notre enseignement de foi. Dans une seconde partie à caractère plus spéculatif, nous nous trouvons en présence de la doctrine personnelle du futur cardinal. Toutefois, avant d'aborder le sujet, rappelons aux lecteurs que les *I. P.* sont antérieurs au concile du Vatican. Nous sommes bien plus privilégiés en fait de documents ecclésiastiques relatifs au problème épineux de l'inspiration que ne l'était Newman au moment où il entreprenait son étude. En analysant sa doctrine telle qu'elle est renfermée dans les *I. P.*, nous aurions donc tort d'émettre un jugement trop sévère sur tel ou tel point particulier.

a) Le fait de l'inspiration. — Newman lui-même admettait pleinement l'inspiration des Livres sacrés tout aussi bien que celle des auteurs : l'Écriture sainte l'indique, les Pères de l'Église l'ont toujours cru, les théologiens n'ont pas cessé de l'enseigner et

la communauté croyante des fidèles l'a invariablement admis. Toutefois, dans la partie positive des *I. P.*, Newman ne vise pas à nous donner un exposé de ses croyances personnelles; la question qu'il se pose est de savoir ce que les catholiques doivent croire en fait d'inspiration biblique. Jusqu'où peuvent-ils raisonner librement, et à quel moment précis doivent-ils faire acte de foi? Cette question, il ne se la pose pas en dilettante pour satisfaire une curiosité intellectuelle même saine, mais il veut aller à la rencontre des difficultés ressenties par nombre de catholiques éduqués qui, ébranlés dans leur foi par le progrès éclatant des sciences positives, se sentaient comme bouleversés par une contradiction apparente entre les données scientifiques nouvellement acquises et la Bible. De plus, l'objet de son examen n'était pas de savoir quelle était la liberté de *parole* dont jouissaient les catholiques quant au problème de l'inspiration, mais il voulait préciser jusqu'où s'étendait la liberté de *pensée*. A cet effet Newman examinait donc successivement les différentes sources d'où les catholiques tirent leur doctrine de foi : l'enseignement formel de l'Église, le témoignage que l'Écriture sainte porte sur elle-même, la doctrine des Pères et les affirmations des théologiens.

Qu'est-ce que, tout au long de son histoire, l'*autorité de l'Église* a défini en matière d'inspiration biblique? Faut-il dire que cette question n'implique chez Newman aucune mésestime à l'égard du magistère, qu'elle ne trahit pas un esprit critico-critique ou déloyal? Son obéissance filiale à l'autorité ecclésiastique, qui a fait de lui en 1871 un défenseur énergique de l'infaillibilité pontificale, bien qu'avant la définition il n'ait pas été partisan de l'opportunité de proclamer ce dogme, est trop au-dessus de tout soupçon pour qu'on puisse songer à interpréter cette question comme reflétant une attaque sournoise contre la foi catholique. Mais s'il ne faut pas minimiser les dogmes de foi, gardons-nous aussi de faire entrer n'importe quelle doctrine théologique dans l'objet de foi (*I. P., On the Available Force of the Definitions of the Church*, 86*-87*). Ainsi Newman est amené à passer en revue les principaux textes émanant de l'autorité ecclésiastique quant à l'inspiration depuis le concile d'Espagne en 397 jusqu'au moment où il écrit. Une attention plus spéciale est donnée aux déclarations du concile de Trente ainsi qu'à la formule *Deus auctor utriusque Testamenti*, qui revient dans la plupart des décrets et qui « cristallise » l'enseignement officiel de l'Église. La conclusion à laquelle l'examen des textes le conduit peut s'énoncer comme suit : l'inspiration directe des *Livres* sacrés eux-mêmes ne fait pas l'objet de quelque définition formelle de l'Église, mais celle des *auteurs* est clairement définie, ce qui implique une inspiration indirecte des Livres. Du reste, si aucune définition formelle n'impose à notre foi la doctrine de l'inspiration directe des Livres eux-mêmes, aucune définition non plus nous empêche d'y croire, comme le fait d'ailleurs Newman.

L'*Écriture sainte* de son côté contient des indications très précieuses quant à son inspiration (*I. P., On the Scripture Argument*, 90*-95*). Son témoignage, évidemment, n'a pas de valeur absolue, puisque en se fondant sur les textes de la Bible on suppose en quelque sorte établi ce qui doit être prouvé. Dans son examen Newman ne s'arrête pas tellement à tel ou tel texte particulier — tout naturellement il s'arrête plus longuement à II Tim., III, 16 : *Omnis scriptura divinitus inspirata...* — mais il insiste surtout sur l'harmonie intérieure et l'unité merveilleuse qui règnent dans la Bible. Ceci constitue à ses yeux *a noticeable internal proof* en faveur de l'inspiration. Comment expliquer non seulement l'absence de contradictions, mais une identité remarquable d'enseignement et de doctrine dans une série de Livres si disparates, écrits par des auteurs si divergents sous plusieurs points de vue, à des époques si variées? Un phénomène si impressionnant, tel est l'avis de Newman, ne saurait être expliqué par le jeu occasionnel du pur hasard. Accepter une origine surnaturelle et par conséquent divine est la seule solution pleinement valable.

Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne les *Pères de l'Église* ont parlé à plusieurs reprises et d'une manière des plus explicites de l'inspiration des Stes Écritures. L'argument que Newman tire de leurs œuvres en faveur de l'inspiration biblique témoigne d'une érudition remarquable et d'une connaissance peu commune en matière de patrologie (*I. P., The Learning of the Fathers*, 95*-105*). Certes, les Pères considèrent l'Écriture sainte comme la Parole sacro-sainte de Dieu, mais on peut bien se demander si leurs affirmations, si absolues et catégoriques à première vue, n'admettent ni nuances, ni restrictions. De fait, une étude plus approfondie de leurs écrits nous montre que les Pères, tout en valorisant l'efficacité et l'étendue du don divin de l'inspiration, ne minimisent pas pour autant l'aspect humain de la Bible. D'abord, il est manifeste que la notion qu'ils se font de l'inspiration reste trop vague et qu'elle manque de précision. Ensuite, nous devons nous rappeler qu'au moment où les Pères écrivaient, le canon des Écritures saintes n'était pas encore constitué d'une manière définitive. Enfin, tout en étant pleinement conscients de leurs déficiences par trop évidentes, les Pères se croyaient parfois en possession du charisme de l'inspiration, tout comme ils admettaient que les sibylles et les traducteurs de la Septante y participaient de quelque manière. C'est dire que la haute vénération qu'ils portaient à la Bible comme Parole sacro-sainte de Dieu n'empêchait pas les Pères d'y admettre, sauf l'erreur en matière de foi et de mœurs, des imperfections et des lacunes.

La dernière partie de l'examen positif dans les *I. P.* (*The Learning of the Theological Schools*, 107*-112*) se réfère à l'enseignement des *écoles théologiques*. Newman y passe en revue les nombreuses théories et opinions des théologiens en matière d'inspiration biblique; il s'efforce de les grouper et de les classifier d'une manière systématique; mais aucune des théories mentionnées n'entraîne pleine adhésion de sa part. Cependant il en retient des éléments de valeur pour l'élaboration de sa propre théorie.

Quelle conclusion est-on en droit de tirer de toute cette étude positive? En se fondant sur les données de l'Écriture sainte et de la tradition, en tenant compte aussi du consentement unanime des théologiens, Newman croyait de tout cœur que les Livres saints eux-mêmes étaient *directement* inspirés. Toutefois, comme il écrivait avant le concile du Vatican, il était d'avis qu'aucune définition formelle de l'autorité ecclésiastique n'imposait l'inspiration des Livres comme un dogme de foi.

b) La nature de l'inspiration biblique. — C'était la conviction profonde de Newman que la raison humaine, ici sur terre et sans une révélation spéciale de la part de Dieu, reste foncièrement incapable de comprendre à fond ce en quoi consiste le don divin de l'inspiration. Toutefois, même si on ne peut pas tout comprendre, ce qu'on peut en comprendre vaut vraiment la peine d'une étude attentive.

Les auteurs sacrés sont inspirés. — Toute tentative pour étudier ce en quoi consiste précisément l'inspiration des auteurs sacrés doit tenir compte de la totalité de l'ordre surnaturel. C'est dire qu'on aurait tort de considérer l'inspiration comme un phéno-

mène ou une réalité isolée, alors qu'elle constitue une partie essentielle de l'économie divine tout comme le sont la révélation, la grâce ou la foi. Or, un des principes fondamentaux de cette économie divine est certes que la grâce, loin de détruire la nature, au contraire, la suppose, la surélève, la sublimise et l'ennoblit. Ici nous rencontrons le principe de l'instrumentalité, dont le *sacramental principle* élaboré par Newman n'est qu'une application particulière. Résumons ce principe comme suit : dans l'économie du salut Dieu emploie des hommes comme des instruments; tout en utilisant au maximum leurs capacités et leurs talents, Dieu surélève et ennoblit la nature et l'activité des instruments humains pour qu'ils soient vraiment capables d'atteindre un but surnaturel; il n'accomplit donc pas par des moyens extraordinaires ce qu'il peut obtenir par des voies ordinaires, mais il supplée aux forces et aux capacités naturelles, selon les besoins de la cause.

Si c'est bien là la manière ordinaire d'agir de Dieu dans l'économie du salut, ne faut-il pas dire *à priori* que le charisme de l'inspiration ne constitue pas une exception à cette règle générale? Ainsi donc, chaque fois que Dieu emploie des prophètes, des évangélistes, etc., comme des instruments pour mettre par écrit et transmettre à la postérité la révélation, non seulement il ne détruit pas leurs qualités naturelles, mais au contraire il respecte leur tempérament, leur style et leur vocabulaire, leur manière d'écrire. Mais chaque fois aussi que les instruments s'avèrent incapables ou déficients pour accomplir ce travail, il supplée à leurs imperfections. Il en résulte que l'intervention divine ne se répète pas toujours ni invariablement de la même manière. La qualité et la quantité de celle-ci, son étendue et sa puissance dépendent en grande partie de l'insuffisance des instruments humains à accomplir l'œuvre à laquelle ils sont appelés. Cette intervention divine consiste donc parfois tout simplement dans une illumination plus ou moins grande, plus ou moins directe; à d'autres moments et chez d'autres écrivains elle n'est autre chose qu'un contrôle ou une supervision; très souvent elle prendra la forme d'une dictée ou même d'une inspiration verbale dans le sens classique du mot; mais pratiquement toujours l'intervention divine comprendra toutes ces formes d'assistance ou d'autres encore selon les nécessités de l'œuvre. En tout cas, ce qu'on appelle l'inspiration des auteurs sacrés n'est pas seulement une dictée, ou une illumination, ou un contrôle, etc., mais c'est tout cela à la fois, selon les désirs très saints de la sagesse divine et selon le besoin des cas.

Tout naturellement dans ce contexte Newman était-il amené à prêter une attention spéciale à la distinction classique entre les notions d'inspiration et de révélation. On a prétendu à tort que le cardinal n'a jamais réussi à bien préciser sa pensée à ce sujet (par ex. V. McNabb, *Frontiers of Faith and Reason*, 65-78). Quoiqu'en règle générale, nous dit Newman, la réception des vérités révélées et la transmission de celles-ci soient accomplies par les mêmes hommes, il ne faut pas conclure à une identification des deux activités. Newman était vivement conscient qu'un grand nombre d'auteurs désignent par le mot « inspiration » deux activités bien différentes. Selon lui, l'inspiration dans le sens strict du mot n'indique que l'activité de transmettre la vérité révélée. Révélation et inspiration, quoiqu'elles coïncident le plus souvent dans le même sujet, correspondent donc à des buts différents. Toutefois elles se supposent. La révélation, destinée qu'elle est à toute l'humanité, appelle l'inspiration, et celle-ci, à son tour, présuppose la révélation.

L'inspiration des Livres sacrés. — Mais Newman ne se demande pas seulement en quoi consiste l'inspiration des auteurs. Tout aussi importante, et même plus importante, est la question de savoir ce que comporte l'inspiration des Livres saints eux-mêmes. En quoi précisément réside leur caractère sacré? Si les mots ne nous trahissent pas, si la Bible est vraiment la Parole sacro-sainte de Dieu, il ne suffit pas d'admettre une qualification extérieure qui affecterait les Livres du dehors, mais il faut conclure à l'existence d'une qualité intrinsèque qui détermine et informe les Livres par le dedans.

A ce propos le futur cardinal énumère dans les *I. P.* (126* sq.) quatre théories, dont la dernière seulement lui donne pleine satisfaction. Ainsi il rejette l'opinion de ceux qui font consister l'inspiration dans le fait que les Livres saints ont été dictés par Dieu (1re théorie); ou dans le fait que, tout en excluant positivement l'erreur, ils contiennent la vérité absolue (2e). En nous référant aux principes de l'exégèse newmanienne, on est un peu étonné qu'il ne fasse pas sienne la théorie qui considère l'inspiration des Livres sacrés comme un pouvoir quasi sacramentel (3e). Finalement (4e), c'est la *verbal inspiration* qui lui semble donner la réponse la plus adéquate, mais il saute aux yeux que l'inspiration verbale, telle que Newman la conçoit, est tout autre que ce qu'on comprend communément par ces mots. L'inspiration verbale, dans l'idée de Newman, consiste dans le fait que l'Écriture sainte possède un sens profond, divin, un sens qui est très souvent, quoique pas nécessairement, caché sous la lettre, un sens que nul autre livre ne possède et dont l'hagiographe inspiré n'était pas toujours pleinement conscient, ou parfois même ne l'était pas du tout. Ce sens divin est présent dans toute l'Écriture sainte, même dans les sections qui semblent l'exclure à première vue, comme c'est le cas avec maints passages historiques. Toute la Bible est inspirée parce que Dieu, *has, as it were, spoken the whole of it over again* (*I. P.*, 129*), en attachant à la lettre elle-même une signification divine qui en constitue le vrai sens autorisé et inspiré.

Résumons la pensée du cardinal comme suit : l'inspiration consiste dans une assistance positive du S.-Esprit, par laquelle une œuvre littéraire reçoit un sens surajouté d'un caractère moral ou religieux; il s'agit bien d'un sens divin qui, tout en n'admettant pas d'erreur, reste très souvent caché et dont les auteurs sacrés n'étaient pas toujours ou pas pleinement conscients. L'Église elle seule est capable de dégager ce sens avec certitude; mais les croyants, guidés qu'ils sont, quoiqu'à un moindre degré, par le même Esprit qui a assisté les auteurs inspirés et qui assiste encore effectivement l'Église, peuvent chercher à découvrir ce sens, pourvu qu'ils restent toujours disposés à se soumettre filialement aux décisions de l'Église : ...*If this be the true view of what is meant by the inspiration of Scripture, the phrase means that there is in every part, word and clause of it a sense which is divine* (*I. P.*, 129*).

c) L'étendue de l'inspiration. — Il suffit de mentionner le nom de Newman en connexion avec le problème de l'inspiration, et voilà que surgit devant l'esprit la question des *obiter dicta*. Quoique la formule elle-même d'*obiter dicta* fasse défaut dans les *I. P.*, on se demande tout naturellement si la doctrine exprimée par ces mots n'y figure pas de quelque manière. La question revient à ceci : est-ce que l'inspiration plénière est réellement enseignée dans les *I. P.*? Toute la Bible, du commencement jusqu'à la fin, est-elle vraiment inspirée de telle sorte qu'aucun passage, qu'aucune partie, si petite soit-elle, n'échappe à l'inspiration et que toute la Bible soit vraiment, dans le sens fort du mot, la Parole divine?

Newman devait se poser la question de l'inspiration plénière, car il s'agissait pour lui de prouver qu'il n'y

a pas de contradiction entre la Bible et les découvertes récentes dans le domaine des sciences positives. Puisqu'il cherchait une solution adéquate là où il n'en avait pas, faut-il s'étonner que quelques phrases, quelques expressions semblent à première vue admettre une certaine dichotomie entre des parties inspirées et des parties non inspirées de la Bible (voir par ex. *I. P.*, 130*-131*, 143*-144*)? En fait, en faisant abstraction du fait que les *I. P.* sont une œuvre inachevée, en découpant quelques phrases de leur contexte immédiat, la tâche ne serait pas ardue de construire un argument en faveur de cette dichotomie. Mais, à notre humble avis, prétendre que Newman accepte dans les *I. P.* une dichotomie de ce genre, c'est aller contre la lettre et l'esprit des documents. Trois arguments, en effet, tirés des *I. P.*, ne peuvent que nous convaincre que l'inspiration plénière dans le sens strict du mot n'y est nullement abandonnée.

Notre premier argument fait appel à une distinction classique, car Newman parle à plusieurs reprises d'inspiration *habituelle* et d'inspiration *actuelle*. Toute la Bible, nous dit-il, est l'œuvre d'hommes habituellement inspirés, mais il n'est pas nécessaire que l'influence ou l'assistance divine se réalise toujours *in actu exercito*. Il est clair que les auteurs sacrés, tout en étant toujours habituellement inspirés, avaient davantage besoin d'une inspiration actuelle lorsqu'ils écrivaient sur des matières de foi ou de mœurs que lorsqu'ils exprimaient leur admiration devant les merveilles de la nature.

Ensuite, tout comme la révélation divine — et voici le deuxième argument — l'Écriture sainte, la Parole divine, est essentiellement une œuvre religieuse et surnaturelle. Or, ce caractère religieux de la Bible, et de l'inspiration divine qui en est la cause, n'est pas confiné à telle ou telle partie, mais il réside et règne dans toute la Bible et dans n'importe quelle partie, si minime soit-elle. L'Écriture sainte, du début jusqu'à la fin, est-elle autre chose qu'une manifestation de la divine Providence? N'est-elle pas, livre après livre, chapitre après chapitre, *an evangelical history* (*I. P.*, 92*, 131*-132*)? Le Christ, l'Emmanuel, Dieu incarné, ne résume-t-il pas à lui seul toute la Bible? N'en est-il pas l'objet principal et unique? Chaque livre et chaque page de la Bible ne se réfèrent-ils pas au Christ de qui ils tiennent tout leur sens?

Le troisième argument nous semble encore plus décisif, parce qu'il tire toute sa force de la notion spécifiquement newmanienne de *verbal inspiration* et, au surplus, parce qu'il cadre parfaitement avec ses principes d'exégèse. Le point de départ est un texte de S. Augustin : « Dans la Bible, l'exactitude historique... est subordonnée au but ... d'inculquer des mystères divins. » En commentant ce texte selon Salmeron (*I. P.*, 141*-142*), Newman explique sa pensée : l'inspiration ne réside pas toujours ni invariablement dans le sens littéral, mais très souvent elle est l'apanage du sens spirituel ou mystique. Rien d'étonnant dès lors que le texte sacré contienne de temps à autre des affirmations historiques ou autres qu'il est pratiquement impossible de concilier avec les données scientifiques. Dans ces cas, tel est l'avis de Newman, le sens littéral n'a que peu ou pas d'importance, mais nous devons regarder le sens plus profond, le sens mystique ou spirituel que l'Esprit-Saint, l'Esprit de vérité, a infusé dans la Bible. Remarquons que le futur cardinal ne néglige pas le sens littéral comme on le pense parfois indûment. Ce serait une grande erreur, nous dit-il, de considérer le sens spirituel ou mystique comme le seul sens inspiré. Le plus souvent le sens littéral sera le seul et l'unique sens inspiré, et dans ce cas Dieu en a fait vraiment sa Parole, non pas tellement en y ajoutant une signification cachée, mais en faisant de telle sorte que ce sens littéral lui appartienne plus strictement.

Est-ce que notre conclusion implique que Newman se tenait rigoureusement aux théories traditionnelles parmi les théologiens en ce qui concerne l'inspiration? Nous ne le croyons pas. Sans nul doute, il réussit à éviter la dichotomie dans la Bible entre parties inspirées et non inspirées grâce à une nouvelle manière de concevoir l'inspiration. L'Écriture sainte est inspirée *tota*, dans toute son étendue prise quantitativement, *sed non totaliter*, pas qualitativement, c.-à-d. sous tous les aspects; seule la trame pour ainsi dire des matières de foi et de mœurs est inspirée. Mais cette trame, ce courant religieux-moral sont partout présents dans la Bible du commencement à la fin, soit dans le sens littéral, soit dans le sens mystique lorsque le sens littéral doit être délaissé. Dans chaque cas, grâce à l'inspiration divine, l'Esprit-Saint a attaché à l'Écriture sainte une signification divine, et c'est la tâche ardue de l'Église, guidée par l'Esprit-Saint, de découvrir ce sens divin, soit par l'intermédiaire des fidèles, soit par son enseignement d'autorité, qui nous fournit une vraie certitude. Il est manifeste, enfin, que cette nouvelle théorie procurait à Newman le moyen de réconcilier la Bible avec les données des sciences. Réussite relative, toutefois, car Newman lui-même, en repensant en 1884 le problème de l'inspiration, n'y aura plus recours.

3° *La doctrine sur l'inspiration dans les articles de 1884.*

a) Le fait de l'inspiration d'après les données de la foi. — En abordant le problème de savoir ce qu'un catholique doit croire au sujet de la Bible, Newman tient à distinguer nettement ce qui est de foi de ce qui n'est tout au plus qu'une opinion théologique. Cependant, tout en gardant la liberté d'opinion et d'examen pour tout ce qui n'entre pas dans l'objet formel de la foi, les catholiques devront souvent observer le silence, car l'Église, *the household of God* (*Stray Essays*, 6), peut leur imposer des obligations telles que, par ex., une société ou assemblée de savants ne pourrait pas en prescrire. Il serait, par conséquent, faux de penser que toute doctrine personnelle, du fait qu'elle n'est pas en opposition avec la vérité révélée, peut être divulguée librement, sans préjudice de la foi des autres chrétiens. Qui agirait de la sorte, se tromperait et ne tarderait pas à blesser la charité.

Dans les articles de 1884, tout comme dans les *I. P.*, Newman se demande quelles sont les limites de la *liberté d'opinion* concernant l'inspiration de l'Écriture sainte. Jusqu'où et dans quelle mesure nous est-il permis d'avoir une opinion personnelle sur le sujet? En d'autres termes, que faut-il croire touchant l'inspiration? Sa réponse ne laisse subsister aucun doute : nous devons croire non seulement l'inspiration des auteurs sacrés (concile de Trente), mais aussi celle des Livres eux-mêmes (concile du Vatican).

Newman explique, en même temps, comment le magistère ecclésiastique constitue l'unique et l'infaillible interprète de la Bible. Nous abordons ici un deuxième dogme de foi catholique au sujet de l'Écriture, dogme qui fut défini aux conciles de Trente et du Vatican. Déjà en 1864, dans sa célèbre autobiographie *Apologia pro vita sua*, Newman avait démontré la nécessité d'une autorité infaillible en matière de Bible, afin de défendre celle-ci contre les attaques du libéralisme. En 1884, il reprend la même idée, mais avec plus d'insistance encore et aussi avec plus de précision : la Bible exige une seule autorité infaillible, authentique, qui soit à même de résoudre d'une manière définitive tous les doutes qui peuvent surgir. L'Écriture sainte, en effet, est une œuvre si

vaste et si complexe, présentant en maints endroits de telles difficultés d'interprétation, qu'un lecteur non informé, laissé à ses propres forces, ne saurait les surmonter. Le don divin de l'inspiration constitue sans doute une garantie de la vérité scripturaire, mais non de son interprétation. C'est pourquoi le cardinal conclut : *The gift of interpretation requires as its complement the gift of infallibility* (*Stray Essays*, 13). L'autorité vivante du magistère infaillible compense donc, aux yeux de Newman, les imperfections relatives inhérentes à ce mode particulier de révélation qu'est l'inspiration.

b) La nature de l'inspiration. — On pourrait en quelque sorte considérer le paragraphe précédent comme la partie théologico-positive de l'étude de Newman. Cela fait, il va s'efforcer d'examiner et de déterminer ultérieurement la nature même de l'inspiration, recherche que nous appellerions volontiers la partie spéculative de son travail. Newman n'a pas traité la question d'une manière méthodique. En tout cas, il semble avoir eu hâte d'arriver à la question de l'étendue de l'inspiration. Il s'arrête à deux affirmations fondamentales.

La Bible : Parole de Dieu. — La Bible est la Parole de Dieu, car il en est l'auteur principal *(a divine auctor)*. C'est pourquoi nous ne sommes pas autorisés à étudier la Bible comme on étudie l'*Énéide* ou l'*Iliade*. L'Écriture sainte n'appartient pas seulement à un ordre supérieur, transcendant, surnaturel, mais elle est de plus un canal qui nous amène la grâce (cf. *infra : the sacramental principle*), elle est une sorte de sacrement, car sa lecture apporte force, grâce et consolation. C'est dire que la Bible n'est d'aucune façon un manuel de science, mais un livre essentiellement religieux.

Or, si la Bible est le fruit d'une collaboration entre l'homme et Dieu, nous ne devons pas être étonnés d'y découvrir un double sens. Sans doute, aussi longtemps que l'Église n'intervient pas d'une manière infaillible, nous n'avons pas de certitude absolue quant à la présence de deux sens : un sens littéral d'une part et un sens spirituel plénier, mystique, de l'autre.

La Bible : œuvre humaine. — Si Dieu est manifestement la cause principale *(auctor)* de l'Écriture, cela n'empêche pas qu'il se soit servi d'instruments humains *(scriptor)*. En conséquence, si Dieu a réellement utilisé des hommes pour nous communiquer ses pensées par la voie de la Bible, il est naturel que celle-ci se rapproche par quelques côtés des œuvres purement humaines et se présente à nous en quelque sorte comme tout autre livre. Ce caractère humain fut fortement mis en lumière par la critique biblique du XIX^e^ s. Ne nous étonnons donc pas si le cardinal s'arrête à analyser et à préciser ce qu'il faut comprendre par l'aspect humain de l'Écriture.

Si les hagiographes ont obéi à une impulsion divine, et si, tout en écrivant, ils étaient soutenus par une force surnaturelle, ils n'en restaient pas moins des hommes. Dieu, en effet, ne les a privés ni de leurs talents, ni de leurs capacités naturelles, qu'il a, bien au contraire, respectés et élevés. Ainsi donc, apparemment, les auteurs sacrés ont rédigé leurs écrits tout à fait comme des écrivains ordinaires. Il est même possible que les auteurs sacrés, tout en étant sous l'influence de l'inspiration divine, n'en aient pas été conscients. Nous lisons dans l'Écriture même que parfois les auteurs sacrés se sont sentis inquiétés par le doute. Comment concilier ce fait avec la prétendue conscience claire de la grâce de l'inspiration? Et puis, comment quelqu'un convaincu de l'action divine sur lui-même songerait-il à s'excuser auprès de ses lecteurs de l'imperfection de son style, des lacunes de son langage, comme c'est le cas de l'auteur de l'Ecclésiaste? Non, sans minimiser aucunement l'influence, par ailleurs insondable, exercée par Dieu sur les auteurs sacrés, on peut très bien admettre que ceux-ci n'en ont pas été toujours pleinement conscients.

De même, l'inspiration n'a pas interdit aux hagiographes de faire de larges emprunts à des documents profanes, préexistants (*outlaying materials*, dans *Stray Essays*, 21-24), par conséquent à des documents non inspirés. Un livre, dès lors, peut être inspiré, même s'il n'est qu'un recueil, une collection de documents préexistants, extrinsèques à l'inspiration dans leur première origine, pourvu que le rédacteur final ait repris le texte pour son compte et infusé en quelque sorte une authenticité divine à ce qui était d'abord seulement humain. Le rédacteur inspiré et final exerce donc une dernière et définitive influence sur les matières utilisées, et rend inspiré et divin ce qui ne l'était pas auparavant. *He newmade and authenticated* (*Stray Essays*, 21).

Rien d'étonnant, après tout cela, que nous constations une grande diversité non seulement dans le style, dans le ton des livres qui composent la Bible, mais aussi dans le contenu. En fait, nous sommes habitués à rencontrer dans un même livre sacré des données d'ordre historique et doctrinal, d'ordre hagiographique et législatif, d'ordre cultuel et prophétique. Somme toute, ce qui est absolument requis, c'est l'intervention d'un *inspired editor*. Notre foi catholique dans la Bible ne se trouve même pas affaiblie par le fait que l'authenticité de certains livres puisse être mise en doute. Il suffit que l'Esprit de Dieu soit vraiment l'auteur de ces livres, pour qu'ils soient divins. Bref, il se peut que l'attribution d'un livre inspiré à tel ou tel auteur soit douteuse, voir inexacte — et Newman de citer l'épître aux Hébreux — sans que le caractère divin du livre en soit diminué.

c) L'étendue de l'inspiration. — Déjà à première vue, il ressort des articles de 1884 que l'étendue de l'inspiration est le problème principal dont le cardinal Newman se préoccupe. C'est d'ailleurs sur ce point que sa doctrine a été le plus attaquée. De nos jours, les manuels de théologie se contentent encore en règle générale de présenter la doctrine du cardinal sur l'inspiration comme une opinion erronée. Quelques-uns voient même dans l'encyclique de Léon XIII sur les études bibliques, *Providentissimus Deus*, une condamnation directe, quoique implicite, de la position prise par Newman. Le pape, cependant, par déférence respectueuse pour le grand cardinal, n'aurait pas voulu citer son nom.

α) *La Bible est inspirée en tout ce qui regarde la foi et les mœurs.* — La question vraiment capitale est celle-ci : la Bible, Parole de Dieu, est-elle inspirée sous toutes ses faces, ou peut-on restreindre l'inspiration à quelques-uns de ses aspects particuliers? Or, la réponse du cardinal se résume en une phrase un tant soit peu équivoque : « La Bible est inspirée, mais pas sous tous ses aspects, car dans ce cas il faudrait croire au *terra in aeternum stat;* elle l'est donc seulement *quoad fidem et mores* » (*Stray Essays*, 9-11, 42-47).

Relevons d'abord les arguments sur lesquels Newman fonde ses affirmations. Le premier est tiré des conciles de Trente et du Vatican, mais le cardinal, il nous semble, force légèrement les textes des conciles. Il note ensuite, sans s'y attarder, que la révélation d'une science purement profane paraît contraire à la dignité de Dieu. Le fait de nous apporter, dans la révélation, des vérités tout à fait naturelles serait en quelque sorte indigne de la grandeur divine. Dieu ne veut pas faire œuvre d'historien ou de géographe; il nous apporte la vraie religion. Son premier but ne fut

pas de nous rendre plus savants mais meilleurs, plus saints. Ici également le raisonnement de Newman n'est pas péremptoire. Est-il défendu de penser que la communication, même occasionnelle, d'une vérité purement profane peut contribuer au but principal, la sanctification? Le troisième argument est développé d'une manière plus explicite dans le second article de 1884. Newman part du principe général, énoncé clairement par S. Paul dans la Ire épître aux Corinthiens (c. XII) et dans la lettre aux Éphésiens (c. IV), que les dons divins ne sont pas accordés aux chrétiens indistinctement, sans but bien précis. Au contraire, Dieu les distribue en vue de tâches déterminées et spéciales. Or le cardinal applique cette loi générale de l'économie surnaturelle au cas concret de l'inspiration. La révélation divine nous apporte une doctrine surnaturelle, doctrine de foi et règle des mœurs, et cette doctrine nous vient surtout par la voie de l'Écriture sainte. Quoi de plus naturel, dès lors, que d'affirmer que Dieu assiste les auteurs sacrés par une grâce et une force spéciales, afin que précisément cette doctrine surnaturelle, à laquelle l'inspiration est subordonnée, nous parvienne d'une manière infaillible et sûre. D'où il faut conclure que, suivant Newman, l'inspiration est un charisme ayant comme objet spécial la doctrine surnaturelle concernant la foi et les mœurs.

Mais le lecteur insistera. Peut-on, en effet, imaginer des paroles plus péremptoires que celles du concile du Vatican : *Libros integros cum omnibus suis partibus* (Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 1809)? Mais Newman répond d'une façon que nous pensons pouvoir rendre comme suit : *Inspiratio Scripturae in omnibus suis partibus*, sans doute; *in omnibus suis rebus*, c'est tout différent. La Bible est inspirée *totaliter*, comme un tout, *sed non tota*, non pas dans tous ses éléments pris séparément; ou inversement, et mieux peut-être, elle est inspirée *tota*, c.-à-d. selon toute son étendue quantitative, mais non pas *totaliter*, non pas selon tous ses aspects, toutes les nuances de ses éléments; ou encore, elle l'est entièrement sur le plan horizontal, mais non pas verticalement, en profondeur.

β) *Les faits historiques sont inspirés.* — Mais que dire en particulier des faits historiques relatés dans la Bible? Ces faits, nous affirme péremptoirement Newman, sont inspirés, puisqu'ils entrent formellement dans l'objet de la Révélation divine. Ils exhalent la grâce et la Providence. Loin de nous, dès lors, de pouvoir les séparer de l'économie divine, car il faudrait dans ce cas nier l'aspect religieux de la narration biblique. La conclusion ne laisse donc pas l'ombre d'un doute : « *Such is the claim of Bible history in its substantial fulness to be accepted de fide as true* » (*Stray Essays*, p. 11). Newman accorde donc aux données historiques le bénéfice de l'inspiration, mais on a l'impression qu'il ne leur concède ce privilège que dans la mesure où elles sont reprises et subordonnées à la portée religieuse de l'ensemble dont elles font partie; en d'autres termes, dans la mesure où, intégrées dans un contexte religieux, elles servent à le préparer, à le supporter, voire à l'inculquer directement. Le texte ainsi compris, il ne subsiste plus la moindre opposition entre la première affirmation de Newman réservant l'inspiration aux *res fidei et morum* et la seconde dans laquelle il l'étend aux faits historiques. Dans ces conditions toutefois, un interprète moins bienveillant pourrait estimer que les données historiques ne sont inspirées que fort indirectement. Mais Newman a-t-il admis une pareille opinion? Nous ne le croyons point, car, pour le cardinal, toute l'histoire biblique entre vraiment dans le courant de l'enseignement religieux au point que, là où le sens littéral n'offrait plus de nourriture à son esprit religieux, il était toujours enclin à recourir à une signification cachée, spirituelle.

γ) *Le problème des « obiter dicta ».* — Prenons comme point de départ les deux descriptions des *obiter dicta*, descriptions qu'on peut considérer comme des définitions, non pas toutefois entièrement identiques. La première : *By obiter dicta being meant phrases, clauses, or sentences in Scripture about matters of mere fact, which, as not relating to faith and morals, may without violence be referred to the human element in its composition;* la seconde : *Obiter dictum means... a phrase or sentence which, whether a statement of literal fact or not, is not from the circumstances binding on our faith* (*Stray Essays*, 51-52). Les deux phrases sont devenues en quelque sorte classiques. Cependant, avant de déterminer la valeur exacte des *obiter dicta*, présentons les arguments qui conduisirent Newman à affirmer non pas précisément leur existence, mais leur possibilité.

Newman trouve d'abord un certain indice favorable aux *obiter dicta* dans la manière théologique d'interpréter les textes des conciles et des papes. Les théologiens admettent que quelques assertions y seraient énoncées comme en passant, par manière d'explication. Or, si nous repérons dans ces textes des *obiter dicta*, pourquoi ne pourrait-on pas en trouver dans les textes scripturaires? Le cardinal affirme ensuite que les difficultés soulevées par les *obiter dicta* ne sont pratiquement pas plus grandes que celles qui dérivent du manque de chronologie exacte dans la Bible ou de l'existence d'une multitude de variantes dans le texte. Par ailleurs, il n'est pas toujours aisé de dégager le texte original des variantes réunies dans les éditions critiques de la Bible. Pourtant personne ne songe à tirer, des imperfections de la chronologie ou de la multiplicité de variantes, des objections contre l'inspiration plénière des Livres saints. Les *obiter dicta*, enfin, sont un moyen efficace pour éliminer toute opposition entre les données bibliques et les résultats des sciences. N'est-ce pas un gros avantage, qu'on aurait tort de dédaigner? En effet, souvent l'intellectuel croyant ne possède pas de réponse suffisante aux questions nées de son travail scientifique, et il est en proie à des crises de la foi douloureuses et inquiétantes.

Essayons maintenant de déterminer la valeur exacte des *obiter dicta*. Tâche difficile et délicate à la fois. Remarquons tout d'abord qu'il s'agit d'une opinion strictement personnelle. En effet, déjà dans les toutes premières pages de son premier article, le cardinal insiste sur le fait qu'il engage seulement sa propre responsabilité. En même temps, et avec encore plus d'insistance, il se soumet complètement, en vrai fils de l'Église, au jugement et à l'autorité de celle-ci, et nous savons que cette soumission n'était pas purement verbale, mais intérieure, entièrement sincère, faute de quoi toute sa vie devient incompréhensible. Tout ce qu'il écrit, Newman entend le soumettre à la *correction of the Church*, et il lui importe peu que sa doctrine s'avère la vraie, pourvu qu'on trouve une réponse satisfaisante au problème (*Stray Essays*, 51-52). D'ailleurs il apparaît tout de suite avec quel soin, avec quelle circonspection il procède. Sa manière de rédiger — il affirme, précise, se reprend — dénote le grand souci d'exactitude. Au reste, loin de conclure à l'existence des *obiter dicta*, il se borne à en suggérer la possibilité. En outre, comment oublier que Newman ne dit jamais explicitement que les *obiter dicta* sont *uninspired*. Presque continuellement il les appelle *unauthoritative, not binding on our faith*. Et puis encore, leur nombre ne peut nullement être exagéré; ils se rapportent uniquement aux *mere facts* et requièrent, pour que leur présence soit établie, des preuves positives.

Cependant, nonobstant toutes les précautions prises par le cardinal, la question fondamentale subsiste et appelle une réponse : les *obiter dicta* sont-ils inspirés, oui ou non? Dans la négative, même si leur nombre est minime, n'en résulte-t-il pas, en toute hypothèse, que le principe de l'inspiration plénière est partiellement abandonné? On peut tout d'abord, il nous semble, se demander si le cardinal n'a pas tourné la difficulté, en admettant pour les *obiter dicta*, à défaut d'inspiration du sens littéral, celle d'un sens spirituel ou mystique — ce qui serait en plein accord avec ses principes d'exégèse. Nous croyons cependant que la pensée de Newman sur l'inspiration scripturaire ne pouvait être telle en 1884. Le cardinal évoque, en effet, formellement le principe du sens spirituel, renvoyant ses lecteurs à S. Augustin et à S. Thomas. Mais lui-même ne s'arrête pas à pareille explication; elle lui paraît nettement insuffisante et il cherche ailleurs. Autre principe de solution : ne convenait-il pas que Newman mît en lumière la distinction entre inspiration actuelle et inspiration habituelle? N'éviterait-il pas ainsi toute dichotomie dans le caractère inspiré de la Bible? Toute la Bible serait l'œuvre d'hommes habituellement inspirés, mais l'influence divine ne serait pas toujours réalisée *in actu exercito*. De nouveau, nous récusons cette explication. La distinction est suggérée par un passage, mais elle n'est nullement soulignée ni élaborée (*Stray Essays*, 63-64). Un troisième essai d'explication aurait pu consister dans le plein développement de l'idée suivant laquelle la Bible est inspirée dans sa totalité, *as a whole*. Le cardinal ébauche cette idée, mais elle aussi est à peine exploitée. Il aurait fallu montrer que l'inspiration porte sur l'ensemble, non sur les parties; que l'inspiration s'oppose au morcellement, que les parties comme telles, envisagées au point de vue d'une vivisection littéraire, n'obtiennent pas leur vrai sens, qui dérive nécessairement de leur place dans l'ensemble.

Il nous semble plutôt falloir affirmer que Newman n'a pas compris complètement la notion traditionnelle de la causalité instrumentale. Dieu s'est servi des hagiographes comme d'instruments. Le cardinal le sait, mais il ne semble pas réaliser comment une seule et même parole, écrite ou orale, peut avoir comme causes tout à la fois Dieu et des hommes devenus ses instruments. Il ne voit pas comment une cause principale et une autre instrumentale peuvent produire en même temps, quoique d'une manière différente, un même résultat et l'atteindre, chacune à sa façon, entièrement. Pour le cardinal, aucune parole ne saurait être au sens strict le résultat d'une double causalité — *It must have a speaker or writer, but one such* (*Stray Essays*, 60-61) — et, dès lors, il se demande si un livre peut être à la fois, en même temps, au sens le plus formel du mot, œuvre divine et œuvre humaine.

Puis, Newman ne semble pas avoir compris comment, tout en subissant l'influence inspiratrice, tout en étant inspirées, certaines affirmations de l'hagiographe ne devaient pas nécessairement revêtir le caractère d'affirmations absolues, dont la vérité intégrale fût garantie, mais pouvaient être reprises au titre de jugements ou notions simplement référés, rapportés, sans que l'hagiographe portât sur elles un jugement de valeur. Newman aurait dû approfondir ici la portée des citations explicites et implicites, des genres littéraires et de ce qu'on appelle la mentalité ambiante sur la pensée de l'hagiographe; tous facteurs qui limitent le domaine des jugements formellement propres à l'auteur sacré, et, par conséquent, garantis par lui.

Mais le problème est finalement posé, puisqu'il est confié en dernier lieu aux mains de l'Église. Elle seule, interprète infaillible et définitif de l'Écriture sainte, apparaît qualifiée pour déclarer d'une manière décisive ce qui est plus ou moins important, ce qui est *authoritative* ou *unauthoritative*, ce qui est *obiter dictum* ou non. De cette manière le cardinal évite le subjectivisme qu'il avait paru un instant introduire pour remettre entre les mains de l'Église la décision finale.

III. CONCLUSION GÉNÉRALE. — Si nous jetons un coup d'œil sur l'ensemble de la théorie newmanienne de l'inspiration de l'Écriture sainte, et si nous essayons d'en dégager les traits saillants, nous dirons qu'à la suite des controverses de son temps le cardinal Newman a été préoccupé de discerner l'aspect humain des Écritures et de trouver ainsi une réponse aux objections des rationalistes.

Trois idées semblent l'avoir guidé dans la matière. Il enseigne d'abord que l'inspiration divine, en fait et en théorie, a eu comme objet les données de la foi et des mœurs; ensuite, il accentue le principe de l'instrumentalité sans en percevoir toutes les conséquences quant au charisme de l'inspiration; enfin, au moins avant les articles de 1884, beaucoup d'importance est attribuée au double sens dans l'Écriture sainte. Ces données ne sont nulle part développées suffisamment, ni confrontées les unes avec les autres dans leur ensemble. D'où la tentation pour Newman de ne pas étendre l'inspiration à toute l'Écriture. La tentation devait être d'autant plus grande qu'il était trop peu familiarisé avec les distinctions de la scolastique, en fonction de laquelle le problème était posé et traité dans les écoles catholiques.

Il lui eût fallu distinguer plus clairement, du point de vue du terme de l'inspiration, ce qu'il entendait par « toute la Bible » et par « la totalité » de chaque partie séparément. Mais Newman n'a pas approfondi la question de la totalité de l'inspiration; il n'examine guère en profondeur dans quelle mesure on pourrait se contenter de l'inspiration de l'ensemble. Puis, du point de vue du charisme de l'inspiration, le grand converti omet de distinguer suffisamment diverses causalités : il ne discerne pas adéquatement la motion, l'assistance qui amène l'hagiographe à affirmer et celle qui l'incite tout simplement à rapporter certaines données sans les reprendre à son compte comme l'objet d'un enseignement formel. Cette dernière catégorie de données tombe sous l'inspiration, mais non pas au point de vue de leur propre vérité formelle, seulement au point de vue de la vérité de leur relation fidèle par l'hagiographe. De nos jours, il n'est plus d'exégète catholique qui n'admette une catégorie d'énoncés sur la vérité desquels l'hagiographe ne se prononce pas, et l'on voit tout de suite combien aisément les *obiter dicta* y trouveraient place. Répétons encore une fois que c'est tout le problème des genres littéraires qui surgit ici, et toute la question de leur importance pour mesurer avec précision l'exacte portée des affirmations auxquelles l'écrivain inspiré s'arrête.

Autre aspect important et actuel de la pensée du cardinal. On sait combien les vues les plus récentes sur l'inspiration arrivent, en fait, à faire coïncider de plus en plus les données vraiment inculquées par l'Esprit-Saint avec celles qui ont trait à la foi et aux mœurs : idée qui était chère à Newman. Cependant les différences sont de nouveau notables. Tandis que cette coïncidence apparaît aujourd'hui comme un résultat, chez Newman elle était posée en critère; ainsi donc elle est acquise par une voie radicalement différente de celle de Newman; de plus, elle ne porte plus la moindre atteinte aux doctrines de l'inspiration intégrale et de l'inerrance; enfin, si cette coïncidence est très grande, on ne va pas jusqu'à prétendre, comme lui, qu'il y a identification pure et

simple entre les données concernant la foi et les mœurs et le domaine de l'inspiration.

On serait donc bien injuste de vouloir juger la doctrine newmanienne de l'inspiration à la lumière de la science de notre temps. Sans doute, Newman s'efforçait de respecter la terminologie traditionnelle, fruit de tant de siècles de travail patristique et théologique, mais il eut quelque difficulté à la faire sienne. C'était d'autant moins extraordinaire que le cardinal était un homme de génie, envisageant tout d'une manière personnelle. Enfin, l'on sait combien Newman se sentait embarrassé chaque fois qu'il se trouvait devant des problèmes abstraits, des problèmes qui ne concernaient pas l'homme au plus intime de son être. Mais cela dit, admirons, dans ces études, le zèle apostolique et l'honnêteté intellectuelle du grand cardinal; admirons aussi son constant souci de vérité et de clarté. Même dans ces pages plus d'un trait trahit la main du maître que fut Newman, et nous met en présence de ces intuitions géniales par lesquelles il dépassa de loin ses contemporains.

III. La doctrine exégétique du cardinal Newman. — Toutes les œuvres du cardinal Newman, même celles d'allure purement spéculative, nous mettent en présence d'un homme très versé en matières bibliques. L'impression qu'on en retire est que Newman ne pouvait pas se passer de la Bible, tellement celle-ci avait pris place dans sa vie. Aussi épris que son esprit ait été de l'Écriture sainte, cependant jamais il n'a senti le besoin d'exprimer ses idées en matière d'exégèse d'une manière systématique. Non pas que celles-ci lui aient fait défaut. Il y a moyen en effet de construire une belle synthèse des conceptions newmaniennes en matière biblique. C'est là cependant une tâche extrêmement difficile, car les éléments qui entrent en ligne de compte se trouvent dispersés à travers des œuvres nombreuses, et très rarement ils ont été pleinement élaborés. D'autre part Newman se rendait parfaitement compte de l'étendue des problèmes en matière d'exégèse, comme un texte des *University Sermons* (*Implicit and Explicit Reason*, 1840) nous le montre à l'évidence : « La science de l'interprétation de la Bible comprend évidemment toute investigation de ses principes : la question de l'interprétation mystique, la théorie du double sens, la doctrine de la typologie, la phraséologie des prophètes, la mentalité et le but des différents livres de l'Écriture; la date quand, les places où, les personnes à qui et par qui ils furent écrits; la comparaison des livres entre eux et l'ajustement de l'un par l'autre; l'emploi de l'A. T.; l'aspect pratique de la Loi pour les chrétiens et la relation de celle-ci à l'Évangile; et l'accomplissement historique des prophètes. Et préliminaires à ces investigations sont d'autres encore qui sont plus nécessaires, comme l'étude des langues originales dans lesquelles l'Écriture sainte a été écrite » (p. 264-265). Ce travail de synthèse devra enfin tenir compte de l'éventualité d'une évolution dans les idées scripturaires du cardinal Newman. Nous croyons toutefois qu'il ne faut pas l'exagérer. En effet, bien que nous lisions dans l'*Apologia pro vita sua* (1864) : « ...Je considère maintenant mon interprétation anglicane de l'Écriture sainte comme erronée... », il apparaît que les principes fondamentaux qui étayent son exégèse sont restés substantiellement les mêmes à travers toute sa vie. Le seul changement vraiment notable est, ce nous semble, qu'il attache en tant que catholique moins d'importance à l'interprétation allégorique, sans toutefois la renier complètement, et qu'il se montre à la fin de sa vie plus favorable à la méthode critico-littéraire.

1° *Les « First Principles » de l'exégèse newmanienne.* — « Tout homme sur terre possède des principes fondamentaux » (*The Present Position of Catholics in England*, 1851, p. 279), et tout raisonnement dépend de premiers principes, qui ne sont rien de moins que « les conditions de notre vie intellectuelle » (*ibid.*, 284). En fait, ces principes, « les points élémentaires de la pensée humaine » (*ibid.*), déterminent non seulement notre manière d'agir dans la vie de chaque jour, mais ils jouent un rôle de premier ordre dans l'élaboration de toute science positive ou spéculative. Aussi l'exégèse, comme n'importe quelle autre science, est-elle fondée sur des principes fondamentaux qui, tout en étant à l'origine de conclusions et d'applications ultérieures, créent une unité remarquable entre les divers éléments constitutifs.

Deux *first principles*, croyons-nous, dominent toute l'exégèse newmanienne : la Bible est une œuvre essentiellement religieuse, voilà pour le premier; le second est ce qu'il appelle le *sacramental principle*. Ces deux principes, au surplus, cadrent parfaitement avec la structure générale de l'œuvre du grand cardinal, de telle sorte que ses principes herméneutiques ne sont autre chose qu'une application de principes généraux au domaine particulier de la Bible. En effet, lorsqu'il affirme que l'Écriture sainte est une œuvre essentiellement religieuse, il ne fait pas autre chose que transposer dans le domaine de la Bible le principe général *Holiness first* ou *Holiness before peace*, qu'il avait emprunté, dès 1816, à Thomas Scott. Le principe sacramentel, à son tour, rappelle la théorie plus large de l'analogie, théorie qu'il avait trouvée chez l'évêque anglican Butler en 1823, et dont il avait approfondi le sens au cours de sa vie, surtout sous l'influence de son ami intime et collaborateur dans le mouvement d'Oxford, John Keble.

a) La Bible est une œuvre essentiellement religieuse. — De nos jours, le mot « religieux » est chargé d'un contenu subjectif par des auteurs de tendances même opposées, et sert à désigner des réalités bien différentes. Chez Newman, le mot n'admet pas d'édulcoration, car toujours il doit être compris dans son sens le plus formel. Chez lui, « religieux » est tout simplement synonyme de « surnaturel » ou de « divin »; affirmer que la Bible est une œuvre essentiellement religieuse, c'est dire qu'elle est surnaturelle et divine. De ce fait, toute imprécision dans les termes est écartée.

Or, chez Newman, ce caractère surnaturel ou ce qu'on peut appeler la religiosité de la Bible découle d'une triple source. Tout d'abord, nous devons nous rappeler que la Bible prend son origine en Dieu, puisqu'il en est l'auteur principal. C'est le don divin de l'inspiration. Mais l'Écriture sainte ne dérive pas seulement de Dieu; elle est en même temps ordonnée et dirigée vers lui comme vers sa fin ultime. « Rendre gloire à Dieu tout-puissant » (*Parochial and Plain Sermons*, II : *The Reverence due to the Virgin Mary* [1832], p. 132) : voilà la toute première fin que Dieu a en vue en nous donnant la Bible. Si par la Bible Dieu a daigné nous révéler les mystères les plus intimes de sa nature tout comme les desseins merveilleux de sa Providence envers l'humanité, si par elle il a voulu nous instruire des secrets de sa divinité et de son activité condescendante, et par le fait même nous rendre plus heureux, le premier but envisagé reste toujours sa gloire personnelle. Mais Dieu n'est pas uniquement l'auteur principal et la fin ultime des Saintes Écritures. Il en est, au surplus et dans le sens le plus strict du mot, le contenu et l'objet premier. Quoi de plus naturel dès lors que d'admettre que la Bible ne nous a pas été donnée pour satisfaire une curiosité intellectuelle, même honnête. Non, elle n'a pas été voulue comme « un magasin de pure connaissance » (*Parochial and Plain Sermons*, VII : *Stedfastness in the Old Paths* [1830], p. 247) pour nous

rendre plus savants ou plus instruits; elle n'a pas été envisagée par la sagesse divine comme un moyen providentiel pour enrichir nos connaissances en matière d'histoire, de géographie ou d'astrologie. Certes, accidentellement la Bible nous fournit des renseignements de premier ordre sur l'histoire du monde et de l'humanité, renseignements qui sont confirmés par les découvertes archéologiques de plus en plus nombreuses. Toutefois même cette communication occasionnelle de vérités purement profanes doit contribuer au but principal : la sanctification. La Bible doit surtout et même uniquement nous rendre plus saints, plus détachés des créatures et plus unis à Dieu. Dès lors n'est-il pas absurde de considérer la Bible comme une source de sciences purement profanes, d'y vouloir découvrir jusque dans les moindres détails tout le récit de l'histoire de l'humanité, de vouloir établir une concordance parfaite et minutieuse entre les données scripturaires et les acquisitions récentes dans le domaine scientifique? Tous ces efforts, si louables puissent-ils sembler à première vue, sont *magni passus extra viam* (*University Sermons : Contest between Faith and Sight* [1832], p. 125, etc.).

D'autre part la Bible, œuvre essentiellement religieuse, surnaturelle et divine, est donnée aux hommes. C'est dire que Dieu en se révélant a dû s'adapter et se conformer d'une certaine manière aux contingences et aux conditions de la nature humaine. Nous touchons ici à ce que Newman a décrit dans son étude patristique *The Arians of the Fourth Century* ([= *Arians*], 1833, p. 64-78) et dans son autobiographie *Apologia pro vita sua* (343, 347) comme le « système économique ». Toute l'Écriture sainte n'est autre chose qu'une économie de la sagesse divine « s'adaptant aux infirmités et à la condition spéciale de nos intelligences » (*Arians*, 77).

En fait, nous constatons jour après jour comment le principe de l'économie est une loi psychologique qui régit les relations entre hommes dans leur vie communautaire (*Apologia*, 346). De plus, le mystère de l'incarnation, Dieu devenu homme et se conformant scrupuleusement aux contingences de la nature humaine, le Christ lui-même ne sont-il pas l'exemple parfait de tout ce qui est impliqué dans l'économie divine? Comment dès lors s'étonner que cette même loi soit manifestée à chaque page de la Bible? Dieu ne se révèle pas d'un coup; il ne nous livre pas en une fois tous les mystères de sa vie divine; il ne dévoile pas brusquement ses desseins merveilleux à l'égard de l'humanité pécheresse. Au contraire, il y a une ligne ascendante de clarté et de précision dans ses communications. En bon pédagogue, il tient compte des possibilités humaines; il ne donne pas aux hommes ce qu'ils ne sont pas capables de recevoir ou d'intégrer convenablement. Bref, il économise et il s'adapte. Ainsi les livres de l'A. T. sont-ils, de par le jeu d'anticipations et de prophéties plus ou moins claires, de figurations et de prédictions, une préparation merveilleuse à la révélation totale par le Christ (*Arians*, 79). De même le Seigneur Jésus, en parfait psychologue, ne dévoile-t-il pas en une fois tous les secrets de sa personnalité divine à des apôtres peu préparés à les recevoir. Pratiquant continuellement l'économie dans sa manière d'agir et d'enseigner, il en a formulé le principe lorsqu'il a dit : « Ne jetez pas les perles devant les porcs » (Matth., VII, 6). Aussi ne faut-il pas s'étonner que les apôtres aient marché dans la voie tracée par Notre-Seigneur, et que les Pères de l'Église primitive, encore imbus des paroles du Christ, aient pratiqué la *disciplina arcani*, non sans tomber dans quelques excès (*Arians*, 67).

Si la Bible est réellement la Parole divine donnée aux hommes, il en résulte qu'elle constitue à elle seule une classe à part. Examiner ou commenter les Saintes Écritures de la même façon que l'on étudie n'importe quelle œuvre profane dénoterait certainement un esprit « charnel », dépourvu du respect et de la vénération dus à la Parole de Dieu (*Parochial and Plain Sermons : The Incarnate Son, a Sufferer and a Sacrifice* [1836], p. 82-83). Tout aussi grande serait la faute de ceux qui prétendent appliquer à la Bible les mêmes règles d'interprétation qu'à l'*Iliade* ou l'*Énéide*. Pour la même raison la Bible restera toujours un livre voilé, dont le contenu nous échappe en grande partie parce qu'il nous dépasse. Jamais nous ne comprendrons totalement ni parfaitement son message, car la Bible est et restera à jamais un livre scellé dont tant de passages sont « trop profonds pour des hommes mortels » (*Parochial and Plain Sermons :* III, *The Intermediate State* [1835], p. 368). Et précisément parce que la Bible décrit des mystères d'une profondeur impénétrable, les écrivains sacrés sont contraints à employer les termes les plus simples pour exprimer les réalités les plus sublimes. Vu la profondeur de la doctrine, cette simplicité du récit est d'autant plus remarquable : *The deeper the thought, the plainer the word* (*Tract 85 : Holy Scripture in Its Relation to the Catholic Creed*, dans *Discussions and Arguments*, 174). Enfin, la Bible est un livre de tous les temps et pour toutes les époques. Quoique écrite à un moment déterminé de l'histoire, son message s'adresse à tous les hommes, de toute condition, et il possède *a force in every age* (*Parochial and Plain Sermons*, III : *The Good Part of Mary* [1834], p. 319). La Bible reste éternellement jeune.

Après tout ce que nous venons d'écrire, nous comprenons que Newman soit resté pendant toute sa vie un promoteur inlassable de la Parole de Dieu. Lui qui avait expérimenté personnellement tout le bien que l'Angleterre doit à la Bible (*Grammar of Assent*, 56), il se scandalisait de l'objection de quelques catholiques qui prétendaient que la Bible engendre de l'incroyance. La Bible n'est pas cause d'apostasie, répond-il, mais ces gens *disbelieved when they opened the Bible; they opened it in a disbelieving spirit and for an unbelieving purpose* (*Discourses to Mixed Congregations : Faith and Doubt*, 1849, p. 217). Aussi comprenons-nous comment la Bible est restée pour Newman lui-même la nourriture spirituelle par excellence de sa vie personnelle, une source d'inspiration et d'ardeur apostolique et un refuge dans toutes les misères. Il affirme avec un accent de grande sincérité dans le dernier sermon qu'il prononça en guise d'adieu à l'Église anglicane : *Scripture is a refuge in any trouble... Let us use it according to our measure. It is far higher and wider than our need; and its language veils our feelings while it gives expression to them* (*Sermons on Subjects of the Day : The Parting of Friends* [1843], p. 408).

b) Le principe sacramentel. — En 1823, Newman entra pour la première fois en contact avec l'œuvre magistrale de Butler, évêque anglican de Durham au XVIII[e] s., *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. De ce contact, qu'il appela plus tard « une date décisive dans mes opinions religieuses » (*Apologia*, 10), il retint l'idée capitale de l'analogie, l'idée que toutes les choses créées se tiennent, que l'une renvoie à l'autre, et que toute la création constitue une unité organique dans laquelle même les choses apparemment les moins importantes renvoient à ce qui est plus important. Cette unité complexe et ramifiée, l'existence de relations innombrables entre les êtres, le fait que ce qui est plus parfait se trouve déjà exprimé d'une certaine manière dans ce qui est imparfait, trouve son explication adéquate dans un autre fait, à savoir que « toutes

les œuvres de Dieu sont fondées dans l'unité, car elles sont fondées en lui-même, qui est d'une simplicité inexprimable » (*Sermons on Various Occasions : Order, the Witness and Instrument of Unity* [1853], p. 184). C'est dire que toutes « les choses se ressemblent parce qu'elles ressemblent à Dieu » (*Parochial and Plain Sermons*, v : *The State of Innocence* [1838], p. 102). Cette idée d'une analogie fondamentale entre les êtres, qui était particulièrement chère aux Pères de l'école d'Alexandrie, — « la vaste philosophie de Clément et d'Origène m'emporta... » (*Apologia*, 26) — Newman l'a approfondie pendant toute sa vie, et il y renvoie d'une manière ou d'une autre dans la plupart de ses œuvres. Partout il en découvre des applications concrètes, comme lorsqu'il affirme que le monde visible est « une ombre », « une figure », « un signe et une promesse », « un type », « un présage et un gage », du monde invisible (voir, par ex., le sermon *The Cross of Christ the Measure of the World* [1841], dans *Parochial and Plain Sermons*, vi, 83-93). Dès lors il est tout à fait normal qu'on retrouve la même idée parmi ses principes d'exégèse.

Nous aurions toutefois tort d'identifier l'idée d'analogie avec ce que Newman appelle « le principe sacramentel ». En effet, à regarder de plus près, il apparaît clairement que ce dernier contient un élément qu'on rechercherait en vain dans l'idée d'analogie. Le principe sacramentel présuppose celle-ci, mais il ne s'y arrête pas. Cela ressort des textes suivants qui dénotent une forte influence du *The Christian Year* de Keble : « L'idée même qu'il existe une analogie entre les œuvres variées de Dieu conduit à la conclusion que le système qui est moins important est relié économiquement ou sacramentellement au système plus important », ou encore : « Le système sacramentel... est la doctrine que les phénomènes matériels ne sont que les types et les instruments d'une réalité invisible » (*Apologia*, 18). Des textes de ce genre il ressort que le principe sacramentel, tel que Newman le concevait en s'inspirant des Pères alexandrins, comprend deux éléments corrélatifs et constitutifs : le premier, c'est le fait que les choses de moindre importance ressemblent à ce qui est plus important — ce premier élément n'est autre chose que l'analogie déjà décrite; le second, c'est que les réalités moins parfaites sont des instruments qui conduisent positivement à des réalités supérieures dont elles dépendent jusqu'à un certain degré quant à leur efficacité. Comme nous le disions déjà en traitant de l'inspiration, il est fort probable que Newman n'ait pas entrevu toute l'étendue du principe de l'instrumentalité conçu en termes scolastiques. Toutefois, en considérant ce même principe d'une manière à la fois plus patristique et personnelle, Newman en trouve dans presque tous les domaines des applications concrètes.

Ainsi, dans la pensée de Newman, la Bible appartient à l'ordre sacramentel. Tout comme l'Église elle-même, tout comme le baptême, la confirmation ou l'eucharistie, l'Écriture sainte se présente à nous avec toutes les caractéristiques d'un vrai sacrement. En commentant l'épître aux Hébreux (vii, 1-2, et ix, 11-25), le célèbre converti observe qu'une vérité sacramentelle signifie « une grâce profonde et invisible logée dans une forme extérieure, une possession précieuse qu'il faut conserver avec dévotion et reconnaissance à cause des réalités célestes qui sont cachées en elle » (*Parochial and Plain Sermons*, ii : *Mysteries in Religion* [1834], p. 211). Or cette phrase, que l'on peut considérer à bon droit comme une définition approximative de l'ordre sacramentel, s'applique tout particulièrement à la Bible et cela pour deux raisons.

En premier lieu, l'Écriture sainte doit être considérée comme un sacrement, parce que la lettre, les mots ne cachent pas seulement un sens plus profond et plus sublime, un sens spirituel et mystique, mais parce que la lettre nous conduit aux réalités surnaturelles elles-mêmes que les mots expriment. La lettre des Saintes Écritures nous met donc positivement sur le chemin des réalités divines et cachées; en tant que type et manifestation de ces réalités, elle nous y invite, elle nous y conduit effectivement. En d'autres termes, pour reprendre une idée chère aux Pères de l'Église d'Alexandrie, la lettre de la Bible — et ceci est plus spécialement vrai par rapport aux livres de l'A. T. — est foncièrement incapable d'épuiser toute la richesse de la vérité divine qu'elle nous apporte, mais les figures dont elle nous parle, tout comme les événements qu'elle rapporte, conduisent irrésistiblement l'esprit humain vers les réalités célestes. Or, ces réalités se résument pour ainsi dire dans le Christ, Dieu incarné qui a vécu corporellement parmi nous. Comme les sacrements prolongent l'incarnation tout au long de l'histoire en nous incorporant toujours davantage au Christ, ainsi l'Écriture sainte, remplie qu'elle est du Christ, nous conduit vers lui, et c'est en lui aussi que nous découvrons sa signification la plus profonde.

En second lieu, Newman était convaincu que la Bible possède « un pouvoir quasi sacramentel » (*I. P.*, 127; *Stray Essays*, 16 et 41), un pouvoir d'ordre strictement sacramentel qu'aucun livre purement profane ne peut s'arroger. « Comme les paroles eucharistiques produisent une vraie transsubstantiation, ainsi toutes les paroles des Écritures canoniques... possèdent à leur degré un pouvoir sanctifiant, un pouvoir transformant sur l'âme, par la force de l'Esprit-Saint qui habite en elle » (*I. P.*, 128). Ceci nous explique en même temps comment, dès sa tendre jeunesse, Newman s'efforçait d'apprendre par cœur des passages de la Bible (*Letters and Correspondence*, i, 82), pourquoi il recommandait la lecture quotidienne de la Bible aussi bien en famille qu'en privé (voir ce qu'il écrit au sujet de *Bible religion* dans *Grammar of Assent*, 56-58), pourquoi enfin lui-même n'hésite pas à recourir constamment dans ses sermons aux Stes Écritures. C'est qu'il était profondément convaincu que les paroles bibliques possèdent « un pouvoir d'affecter le cœur et de changer la vie... que même les paroles de S. Athanase ou de S. Augustin ne possèdent pas » (*I. P.*, 127).

2° *L'unité de l'économie divine. Les harmonies des deux Testaments.* — De nos jours, les exégètes s'efforcent de mettre en valeur les thèmes bibliques. Sans doute s'agit-il d'une réaction salutaire contre un genre d'analyse littéraire, véritable vivisection des textes, auquel avait mené, dans certains milieux, le travail de la philologie et de la critique durant les dernières dizaines d'années. Aujourd'hui, la théologie de l'histoire et celle des rapports entre les deux Testaments sont des axes autour desquels convergent aussi bien l'exégèse que la pastorale biblique. Ce faisant, les exégètes suivent une piste tracée jadis par les Pères de l'Église; des études récentes nous montrent, d'ailleurs, que les théories scripturaires de ces derniers connaissent un regain d'actualité. Dès lors il est tout à fait naturel d'accorder aux idées pénétrantes de Newman sur l'unité de l'économie divine et les harmonies des deux Testaments, idées qu'il doit en grande partie aux Pères alexandrins, une attention plus spéciale. Avant d'examiner comment Newman envisage concrètement cette unité (transcendance du N. T., harmonie des deux Testaments, unité à l'intérieur du N. T., unité fondée sur le Christ), déterminons d'abord les principes de base qui, à ses yeux, expliquent et justifient cette unité.

a) L'unité considérée à priori. — Il serait difficile, voire impossible, de trouver une collection de livres de structure aussi différente, de caractère aussi hétérogène, de mentalité aussi divergente que la Bible. Cependant une unité remarquable y règne du premier livre jusqu'au dernier, unité d'autant plus impressionnante que les apparences extérieures indiquent plutôt le contraire. « Plus grande est la différence, plus remarquable est l'unité » (*Difficulties of Anglicans*, I, 311). Non seulement c'est une même doctrine qui est présente dans la Bible du commencement à la fin, mais les écrits du N. T. renvoient continuellement à ceux de l'Ancien, et les prophéties de celui-ci sont littéralement accomplies dans le Nouveau, de telle sorte que tout se tient d'une manière vraiment merveilleuse. Comment dès lors expliquer ce phénomène extraordinaire?

Avant même de prendre la Bible en mains, on peut dire à priori qu'une telle unité est exigée, comme un corollaire pratique, par les *first principles*, dont nous venons de parler. En effet, si une analogie réelle existe entre les choses parce qu'elles ont été créées par Dieu, il faut logiquement admettre qu'elle existe à plus forte raison au-dedans de l'Écriture sainte, œuvre divine par excellence. Comment pourrait-il en être autrement, puisque tous les biens, et donc aussi les écrits canoniques, ne sont que « des ombres et des types de Dieu lui-même le donateur, et qu'ils se ressemblent parce qu'ils ressemblent à Dieu » (*Parochial and Plain Sermons*, V : *The State of Innocence* [1838], p. 100)? Aussi Dieu en préparant un monde meilleur ne détruit-il pas celui qui existe déjà; en se manifestant plus abondamment dans le N. T., il ne détruit pas les révélations de l'Ancien. De même le N. T., tout en dépassant de loin l'Ancien, lui ressemble comme « la substance ressemble au type » (*ibid.*, 102). Il faut même dire que non seulement il existe, et de toute nécessité, une analogie entre les différents livres de l'Écriture sainte, mais que le passé prépare, anticipe et typifie l'avenir, qu'il conduit positivement à la réalité à venir, de telle sorte que les premiers livres canoniques sont d'une certaine façon les *sacramenta futuri*, c.-à-d. des sacrements des livres plus récents. C'est dire que le « principe sacramentel », si réellement il est ce que les mots signifient, crée nécessairement une unité à l'intérieur de la Bible.

D'ailleurs, si l'Écriture sainte est essentiellement un livre religieux donné aux hommes — tel est l'autre *first principle* de l'exégèse newmanienne — ceci nécessite à son tour une harmonie merveilleuse entre les différentes parties qui constituent la Bible.

Tout d'abord, Dieu étant l'auteur principal de la Bible, celle-ci décrit le monde du point de vue de la Providence divine. Tout ce qui arrive est ramené par la Bible à Dieu, et les événements historiques n'y ont de la valeur que pour autant qu'ils manifestent la toute-puissance divine. De cette façon l'Écriture sainte ne rapporte pas des faits comme le font les historiens; elle les envisage avec les yeux de Dieu, de telle sorte que l'histoire biblique ne peut être considérée comme une histoire purement profane; elle est une véritable histoire providentielle, évangélique et divine. C'est pourquoi la Bible, parce qu'elle envisage toutes choses dans une perspective divine, ne s'arrête pas tellement à des actualisations partielles du plan divin sur le monde. C'est ce plan lui-même dans sa totalité, c'est l'actualisation totale et intégrale de celui-ci qu'elle met en lumière. Dès le début déjà, « en miniature », comme dit Newman (*Development*, 64), mais d'une manière réelle, le livre de la Genèse fait entrevoir toute la beauté et toute la grandeur de l'idéal chrétien. Ainsi, en regardant toutes choses et tous les événements avec les yeux de Dieu, la Bible nous présente-t-elle une vision unifiée sur le monde où toute incohérence est exclue.

Ensuite, le livre religieux par excellence qu'est la Bible est destiné aux hommes, et Dieu, en pédagogue accompli, n'y révèle pas tous ses secrets d'une manière brusque ni en une seule fois. Avec un sens aigu des lois de la psychologie humaine, Dieu économise ses révélations. Il les distribue selon les circonstances et les dispositions collectives et individuelles des élus. Tandis qu'il est absolument un et simple en lui-même, dans ses desseins et dans ses activités, absolument parfait et souverain, indépendant de lieu et de temps, lorsqu'il entre dans l'histoire humaine, « il semble travailler progressivement... pas à pas, en remportant des victoires difficiles, en réparant des défaites... » (*Parochial and Plain Sermons*, II : *The Glory of the Christian Church* [1834], p. 84). C'est dire que toute la Bible, et non pas simplement les passages prophétiques, a été écrite selon la loi d'un développement, d'une croissance saine, d'une économie progressive dans la distribution de la lumière et des vérités. En fait, nous constatons un accroissement objectif de vérités révélées, en étendue et en profondeur, tout au long de l'histoire du peuple juif et même pendant la période du N. T. jusqu'à la mort du dernier apôtre, S. Jean. Ces révélations, loin de s'opposer, se supposent et se complètent mutuellement, puisque les premières « engendrent celles qui suivent » (*Essay on Development of Christian Doctrine*, 64) et contiennent en germe ce que d'autres révélations donneront de fait. Ainsi « la Bible, en anticipant la fin dès le début, place à l'origine elle-même des révélations... tout ce qui leur appartient respectivement dans leur plénitude » (*ibid.*). Bref, *God seals up events from the first* (*ibid.*, 85).

b) Les harmonies des deux Testaments. — L'importance de l'A. T. dérive avant tout de sa relation au Nouveau vers lequel il est ordonné et duquel il dépend. Non pas qu'il ne possède pas de valeur en lui-même — il est la manifestation temporelle pour les Juifs, le peuple élu, de la loi éternelle de Dieu — mais sa vraie grandeur réside dans le fait qu'il annonce et qu'il prépare la venue du Christ. Aussi Newman insiste-t-il à maintes reprises sur la transcendance du N. T. par rapport à l'Ancien : « L'Évangile... est aussi élevé au-dessus de la Loi... que l'Esprit est au-dessus d'une âme, que l'homme de Dieu est au-dessus de l'homme naturel » (*Sermons on Subjects of the Day : The Church and the World*, 1837, p. 103-104). Tandis que l'Ancienne Alliance regardait vers la venue du Christ, les temps évangéliques possèdent le Christ. *Sunt umbra futurorum, corpus autem Christi* (Col., II, 17). En fait, la foi nous dit que les chrétiens bénéficient d'une plus grande connaissance des mystères divins et d'une vie surnaturelle plus intense que les Juifs. Toutefois, il serait faux de penser que le christianisme, en opposition avec l'obscurité du judaïsme, est une religion rationnelle dans laquelle il n'y aurait plus de place pour des mystères. Aussi paradoxal que cela puisse apparaître, tel est l'avis de Newman, l'Évangile a ajouté à notre ignorance. Non pas que nous ne connaissions pas plus que les Juifs, mais nous gagnons « de la lumière spirituelle au prix d'une perplexité intellectuelle » et « de la lumière religieuse équivaut à de l'obscurité intellectuelle » (*Parochial and Plain Sermons : The Christian Mysteries* [1829], p. 208, 211). Notre ignorance humaine croît donc à mesure que, par des révélations successives, nous pénétrons davantage dans les mystères inscrutables de la nature divine. De même, sur le plan de la grâce, nous bénéficions d'une position nettement privilégiée. Depuis son apparition sur terre, le Christ est présent parmi nous, et l'accomplissement d'une promesse diffère essentielle-

ment de la promesse elle-même. D'ailleurs, tandis que la Loi imposait des commandements sans donner la force nécessaire pour les accomplir, l'Évangile nous donne la nouvelle loi et la grâce pour la mettre en pratique.

Selon Newman, les harmonies entre les deux Testaments se situent sur quatre plans différents. En premier lieu, il existe une connexion typologique entre l'A. et le N. T., car les deux sont reliés l'un à l'autre comme type et anti-type, comme préparation et réalisation, dans un système idéologique dont le Christ est la pierre angulaire. Newman admet ensuite une unité liturgique ou rituelle, puisque les rites de l'Ancienne Alliance préfigurent et anticipent ceux de la Nouvelle. Mais l'unité historico-prophétique s'avère encore plus impressionnante : de fait, le christianisme n'est pas seulement issu du judaïsme, mais les événements historiques du N. T. accomplissent littéralement des prédictions antérieures. Enfin, une unité littéraire existe entre les livres du N. T. et ceux de l'Ancien. Ces quatre harmonies sont d'ailleurs à la fois si pénétrantes et si étendues que le christianisme est réellement, au sens le plus formel du mot, « l'enfant légitime, l'héritier et le successeur de l'économie mosaïque, ou, mieux encore, il est le judaïsme lui-même, mais développé et transformé » (*Grammar of Assent*, 437). L'A. T., cependant, n'est pas une représentation parallèle sous une autre forme du Nouveau, car il ne fait pas voir le Christ en lui-même, mais seulement ce qui fut sa préparation temporelle.

Tout au moins pendant la période anglicane, à l'exemple des Pères alexandrins, Newman insiste principalement sur la typologie pour établir de nombreuses correspondances entre les deux Testaments. Cette typologie prend des proportions très vastes, car, comme il l'observe, « qu'est-ce que toute l'histoire, décrite du livre de la Genèse jusqu'à Esdras..., sinon une manifestation de la divine Providence préparatoire, typique et prédictive de l'économie évangélique » (*Stray Essays*, 11)? Et ailleurs nous lisons : « L'A. T. abonde en figures et en signes de l'Évangile; il est rempli de multiples types, qui s'opposent selon leur signification littérale, mais qui tous se rejoignent, étant accomplis harmonieusement, dans le Christ et dans l'Église » (*Parochial and Plain Sermons*, VII : *The Gospel Feast* [1838], p. 163). Le Christ est donc l'anti-type par excellence des multiples types que l'A. T. renferme, puisqu'ils n'ont de sens que par et en lui.

Or, non seulement certains personnages de l'Ancienne Loi préfigurent et typifient le Christ ou les chrétiens — la Ste Vierge est considérée comme l'anti-type d'Ève, la mère de tous les vivants; S. Jean-Baptiste est typifié par Élie, tout comme Marie-Madeleine, la pécheresse, par Rahab — mais un grand nombre d'événements annoncent en l'anticipant l'avenir messianique. Newman affirme même que l'histoire des Israélites est comme « une image de l'histoire de l'humanité... et Moïse y prend la place du Christ » (*ibid.*, II : *Moses the Type of Christ* [1832], p. 118). Ainsi, tout comme le sabbat juif préfigure le dimanche chrétien, comme la circoncision anticipe le sacrement du baptême, l'eucharistie est typifiée par la manne, par l'agneau pascal et les pains de proposition, par le miracle du pain et de l'huile accompli par Élie, mais surtout par le sacrifice de Melchisédech. Plus importante encore que la typologie des événements est celle des personnes. Sur ce point les sermons anglicans de Newman sont intarissables. En Abraham il découvre une anticipation de la loi fondamentale des temps évangéliques selon laquelle le juste vivra par la foi, tout comme la vertu de reconnaissance est préfigurée par Jacob. Moïse, que Newman appelle le « plus doux des hommes » (*ibid.*, I : *Secret Faults*, 1835, p. 47), est le type du Seigneur comme sauveur, comme médiateur et comme prophète. Un autre type éminent du Christ, aux yeux de Newman, est Josué (*Sermons on Subjects of the Day : Joshua a Type of Christ and his Followers* [1842], p. 149, etc.); mais David, « un homme selon le cœur de Dieu » (*Parochial and Plain Sermons*, VIII : *The Shepherd of our Souls* [1843], p. 237), en opposition avec Saül, l'emporte de loin comme type exact et précis du Seigneur. Élie, Élisée et Jérémie préfigurent respectivement S. Jean-Baptiste, les chrétiens et le Christ lui-même. Manifestement, en orateur consommé, ayant pour but l'édification des fidèles, Newman exagère de temps à autre dans l'emploi qu'il fait de la typologie. Certes — et il en était conscient — ce qu'on pourrait appeler une exégèse pneumatique ou spirituelle mène facilement à des abus de subjectivisme; il en fait d'ailleurs le reproche aux homélies des Pères alexandrins. Mais il nous semble qu'à son tour il ne reste pas toujours « sobre et respectueux dans l'emploi des allégorismes » (*Arians*, 62).

Au cours du XIX^e^ s., l'objection était courante dans certains milieux de protestants libéraux que le christianisme en tant que religion intérieure, en opposition avec le judaïsme, n'attache aucune importance aux rites et aux observances extérieures. Se fondant sur les paroles de S. Paul dans l'épître aux Colossiens (II, 20-22), certains prétendaient que se soumettre à des observances purement extérieures est incompatible avec la simplicité et le caractère spirituel du christianisme. Ce n'était pas l'avis de Newman, et l'objection en question lui servait d'occasion pour mettre en lumière, dans un sermon bien connu : *The Principle of Continuity between the Jewish and Christian Churches* (*Sermons on Subjects of the Day*, 194, etc.), l'harmonie liturgique ou rituelle qui existe entre les deux Testaments. Loin de récuser l'existence d'observances extérieures dans l'économie nouvelle, Newman est convaincu que « l'existence d'un cérémonial, d'un code de lois... est précisément un point sur lequel le christianisme est d'accord avec le judaïsme » (*ibid.*, 210). Notre-Seigneur, tout en instituant les sacrements, n'a-t-il pas imposé aux chrétiens toute une série de lois et de directives pratiques? Newman remarque cependant en même temps que les rites dans le N. T. n'ont de sens que pour autant que le Christ les a sanctifiés. Autrement dit, toute la liturgie judaïque a été abrogée par le Christ pour autant qu'elle était une liturgie typologique, mais non pas en tant qu'elle contenait des principes et des directives religieuses. « Les types disparaissent, mais les préceptes restent » (*ibid.*, 207). Comme l'Évangile, en incorporant en lui-même les révélations antérieures, ne les a pas détruites, ainsi le N. T. n'abolit pas complètement les rites de l'Ancien, mais il les « spiritualise », il les « ouvre et les élève », il « les mitige et les rectifie » (*ibid.*, 206-207). Ainsi le sabbat et la circoncision ont disparu en tant que types, mais les préceptes du service religieux et de l'initiation restent, et ils trouvent une expression à la fois purifiée et ennoblie dans le dimanche chrétien et dans le sacrement du baptême.

La correspondance entre les prophéties de l'A. T. et leur accomplissement historique pendant les temps messianiques est encore plus importante que la continuité rituelle entre les deux Testaments. Newman n'a pas tenté de cacher son admiration devant l'argument prophétique; au contraire, il lui a toujours montré une certaine préférence. Certes, on chercherait chez lui en vain une définition systématique de ce qu'est au juste une prophétie; il n'a pas distingué non plus clairement entre une anticipation prophétique et une prophétie dans le sens formel du mot. En outre, les domaines de la typologie et de la prophétie ne sont pas suffisamment délimités. Toutefois, malgré ces quelques impré-

cisions, la valeur de l'argument prophétique ne lui a nullement échappé. A son avis, les prophéties énoncées avant la venue du Christ, « de par leur nombre, leur variété, leur succession..., peuvent être considérées en elles-mêmes et sans aucune référence à leur accomplissement comme une économie complète et indépendante » (*Parochial and Plain Sermons*, II : *The Kingdom of the Saints* [1835], p. 249-250). Que dire alors des prophéties en tenant compte de leur réalisation? Le seul fait de l'existence des prophéties fortifie sa conviction « que la religion qui en est l'origine (le judaïsme) et celle qui en est l'objet (le christianisme) réclament à bon droit la divinité de leur institution » (*Arians*, 440-441).

Dans les prophéties faites au cours de l'Ancienne Alliance, le but est clairement et simplement énoncé, les termes employés sont péremptoires. Les premières prédictions, au surplus, contiennent déjà en germe ou en potentialité les futurs développements, de telle sorte qu'une économie progressive, condition d'unité, se manifeste à l'intérieur même du mouvement prophétique. A mesure que la révélation progressait, à mesure que les temps messianiques s'approchaient, ce qui avait été prédit en termes obscurs, comme « en miniature » (*Essay on Development*, 64), devenait de plus en plus clair et précis. On aurait par conséquent tort, nous dit Newman, de minimiser les toutes premières prophéties, puisque la révélation prophétique est restée substantiellement la même du commencement jusqu'à la fin. On aurait tort également de ne considérer qu'une prophétie à l'exclusion des autres, car toutes les prophéties doivent être envisagées dans leur ensemble. Ce en quoi Newman rejoint Pascal.

Tout en insistant sur le caractère progressif du mouvement prophétique, Newman considère principalement son terme final, l'aboutissement, c.-à-d. la venue du Christ. La théorie qui tient que les prophéties annoncées dans l'A. T., que les prophéties messianiques tout particulièrement, ont été accomplies littéralement, ne suscite pour Newman, malgré quelques difficultés accidentelles, aucune objection. Une réalisation à caractère purement spirituel ou figuratif n'a pas de sens à ses yeux, et dans ce contexte il est intéressant de constater comment, malgré une prédilection manifeste pour la méthode allégorique, Newman se tient scrupuleusement au sens littéral. Sa position est claire : « Les prophéties... ont été littéralement et substantiellement accomplies dans la présente économie » (*Sermons on Subjects of the Day : The Christian Church a Continuation of the Jewish* [1842], p. 181). Certes, en s'efforçant de prouver cette thèse capitale, Newman ne dispose pas de toutes les données, ni de la terminologie, qui se trouvent à notre portée. Il ne parle pas, par ex., de la triple enveloppe qui entoure le message prophétique; il ne mentionne pas non plus ce qu'on a l'habitude d'appeler avec Guitton et Pouget « la frange accidentelle » et « la frange de la mentalité » (J. Guitton, *Portrait de M. Pouget*, Paris, 1942). Mais si les expressions en tant que telles font défaut, leur contenu est présent d'une certaine manière dans les écrits de Newman. Il démontre, en effet, qu'une distinction s'impose entre la substance du message prophétique et ses accidents, entre ce qui s'avère permanent et ce qui est purement transitoire.

Tout ce qui précède s'applique en tout premier lieu aux prophéties messianiques, car le Christ domine le mouvement prophétique comme il constitue la pierre angulaire de la typologie. Or, en analysant la pensée de Newman à propos des prophéties messianiques, on est heureusement surpris de trouver en lui un précurseur de certaines tendances de l'exégèse moderne. Il met en évidence le fait que le Christ, tout en accomplissant littéralement ce qui avait été prédit de lui dans l'A. T., se montre en même temps très sûr de lui-même et très indépendant. Le Christ, « le Messie des prophètes » (*Grammar of Assent*, 448), ne semble pas tellement préoccupé d'accomplir les prophéties de l'A. T. que d'en prononcer de nouvelles. Il suit son chemin à lui, en interprétant d'une manière personnelle par sa conduite et par son enseignement les anticipations et les prédictions du passé, en les réalisant tout autrement que les Juifs ne l'avaient pensé. L'individu remplace parfois la collectivité et le spirituel prend la place des espérances terrestres et temporelles. « Il convenait au Christ, le Seigneur des prophètes, de laisser les paroles (prophétiques) s'ajuster à lui-même pour autant qu'elles le pouvaient, et de ne pas être trop préoccupé de s'accommoder lui-même à elles » (*Grammar of Assent*, 448).

En guise de conclusion, résumons l'argument prophétique en faveur de la continuité entre les deux Testaments comme suit : les prophéties en général, et les prophéties messianiques en particulier, établissent, aux yeux de Newman, une correspondance si éclatante entre le judaïsme et le christianisme qu'aucune causalité purement naturelle n'est capable de l'expliquer. Nous y trouvons une preuve complémentaire de la divinité des deux Alliances, sans qu'il faille pour cela admettre que les prédictions de l'A. T. aient été accomplies jusque dans les moindres détails au cours du Nouveau. Les prophéties ont été accomplies littéralement, mais seulement quant à la substance, comme Notre-Seigneur l'a démontré par la manière dont il a réalisé tout ce qui avait été prédit de lui. Le Christ, le Seigneur des prophètes, « ne se montre pas très dépendant des paroles (prophétiques), ni anxieux de les accomplir » (*Grammar of Assent*, 448). Tout en se proclamant le Messie annoncé par les prophètes et tout en accomplissant leurs prédictions, il résista dès le début énergiquement à des interprétations erronées, et il réclama pour lui-même un vrai pouvoir prophétique. Pour Newman, cette souveraineté manifeste du Christ sur les prophètes découle d'une double prérogative : non seulement, d'une part, le Christ accomplit les prophéties, mais, de l'autre, tout en les accomplissant littéralement et non d'une manière figurative, substantiellement mais tout de même seulement en partie, il se conduit lui-même en prophète. Ne convenait-il pas hautement que le Christ, ayant parlé par la bouche des prophètes, parlât par et pour lui-même en instaurant l'économie nouvelle?

En quatrième et dernier lieu, des correspondances littéraires existent entre les livres de l'A. T. et ceux du Nouveau. Au moment où Newman abordait le problème exégétique, la méthode critico-littéraire n'était pas répandue comme elle l'est de nos jours. Aussi ne faut-il pas s'étonner que les correspondances littéraires n'aient pas retenu toute son attention. Un manuscrit, datant de la période anglicane, récemment publié, *On the Connection in Doctrine and Statement of the Books of the Apocrypha with the New Testament* (voir J. Seynaeve, *Newman's Doctrine on Holy Scripture*, 23*-51*), nous montre cependant que le problème des connexions littéraires ne lui était pas totalement étranger. Nous sommes, en effet, heureusement surpris par le sens philologique aigu qui caractérise ces pages. Ce qui ne nous étonne pas moins, c'est le fait que Newman y démontre que le tout premier *Sitz im Leben* des écrits néo-testamentaires n'est pas le milieu hellénique, dont on a parfois au début du XX^e^ s., à tort d'ailleurs, exagéré l'étendue et l'importance, mais bien la tradition judaïque vivante.

c) L'unité manifestée dans le Nouveau Testament. — Si l'unité caractérise l'économie et les écrits de l'A. T.,

si une continuité remarquable se dessine entre les livres canoniques de l'Ancienne Alliance et ceux de la Nouvelle, à plus forte raison est-on en droit d'attendre une harmonie parfaite dans et entre les livres néo-testamentaires. Harmonie qui est d'autant plus remarquable, comme le relève Newman, que ces livres ont été écrits très souvent par des témoins indépendants les uns des autres. Les apôtres, et tout spécialement S. Paul, « sont des témoins indépendants de la même vérité » (*Parochial and Plain Sermons*, II : *The Gospel Witnesses* [1834], p. 188).

Le progrès dans la révélation objective jusqu'à la mort du dernier apôtre S. Jean ne détruit en rien l'unité de doctrine entre les évangélistes et entre les apôtres; au contraire, il la suppose et la corrobore, car le N. T., même dans sa phase constitutive, même dans l'hypothèse, retenue comme vraie, qu'après la mort du Christ de nouvelles révélations aient été données aux apôtres, n'est qu'un vaste processus d'explicitation de vérités plus générales déjà révélées. Ainsi Newman écrit-il que les évangiles sont pour ainsi dire « le texte de la révélation », tandis que les épîtres, et tout particulièrement celles de S. Paul, « sont comme des commentaires de ce texte, le dévoilant et l'illustrant dans ses différentes parties, élevant l'histoire en doctrine, des observances en sacrements, des mots ou des actions détachées en principes... » (*Parochial and Plain Sermons*, II : *Saving Knowledge* [1835], p. 155). S. Jean n'écrit pas comme les synoptiques, il ne rapporte pas seulement comme ils le font les faits sotériologiques du Christ, mais il les commente en même temps, se rapprochant ainsi de la façon dont Paul écrivait. Autrement dit, l'évangile de S. Jean est à la fois « le texte de la révélation » et « un commentaire » de celui-ci. Il est dommage que Newman n'ait pas poussé plus loin sa pensée sur ce sujet, car peut-être aurait-il réussi à découvrir dans les livres du N. T. non seulement un témoignage historique et véridique de la vie de Notre-Seigneur, mais aussi un écho des croyances de la première communauté chrétienne, comme le font de nos jours nombre d'exégètes, même catholiques, de tendance *formgeschichte*. De même, en poursuivant l'idée de l'existence d'une typologie à l'intérieur même des écrits néo-testamentaires, aurait-il pu découvrir dans l'évangile de S. Jean, comme l'ont fait Cullmann (*Le sacrement dans l'évangile johannique*, Paris, 1951) et le R. P. Braun (*La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Paris, 1953), une ébauche de théologie sacramentaire. En effet, il constate avec à-propos que le premier miracle de Notre-Seigneur à Cana, tel que S. Jean nous le raconte, est une préfiguration et une ombre du dernier miracle à la Cène (*Sermons on Subjects of the Day : Our Lord's Last Supper and His First* [1843], p. 37-38).

D'ailleurs, l'existence de caractéristiques inhérentes à tel ou tel écrit canonique n'empêche pas l'unité des écrits néo-testamentaires, tout comme les divergences accidentelles et occasionnelles entre les synoptiques et S. Jean, entre les représentants des gentils (S. Luc et S. Paul) et ceux issus du judaïsme (Pierre, Marc, Jacques et même, affirme Newman, S. Jean), n'enlèvent rien à l'harmonie qui se fait jour dans tous leurs écrits.

d) Unité fondée dans le Christ. — « La Bible, quoique variée dans ses parties, constitue un tout... » (*Arians*, 60), mais toutes les parties se rencontrent d'une manière ou d'une autre sur un même point : le Christ, Dieu incarné. En citant Salmeron dans *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), Newman écrit : « L'objet principal de l'Écriture n'est rien d'autre que le Dieu-Homme, ou l'Homme-Dieu, le Christ Jésus, non seulement dans le N. T..., mais aussi dans l'Ancien... Le Christ est l'objet propre de l'Écriture... Toutes les matières de foi... sont récapitulées en Jésus » (p. 36).

Dans notre exposé, nous avons démontré comment, pour Newman, l'unité typologique et rituelle, tout comme l'unité historico-prophétique et l'unité littéraire, entre les deux Testaments est fondée principalement, voire uniquement, dans le Christ. Une présence plus totale, une présence plus sanctifiante et plus transformante du Christ dans la nouvelle économie est la raison déterminante de la transcendance de celle-ci sur l'Ancienne Alliance. Tandis que « l'Église judaïque regardait vers la venue du Christ, l'Église chrétienne parle et agit par lui » (*Lectures on the Doctrine of Justification*, 195).

Mais le Christ du N. T., tel que Newman l'envisage, est le Christ eschatologique, et ceci est, comme le remarque le R. P. Bouyer, «... pour Newman, pas seulement une évidence parmi d'autres; c'est l'évidence de base » (*Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, Paris, 1952, p. 236-237). Précisément à cause de la présence du Christ dans le N. T. — et en Lui est la grâce et la vérité — nous vivons dans les derniers temps. Aux yeux du cardinal, l'incarnation, la première apparition historique du Christ sur terre, s'avère plus importante que sa dernière apparition glorieuse à la fin des temps, lorsque sa gloire sera manifestée et sa royauté établie en puissance et à jamais. Celle-ci n'est que le complément naturel et le couronnement de la première, car ce qui importe avant tout, c'est que le Christ soit venu et qu'il reste avec nous en vérité et en grâce, aussi bien aujourd'hui qu'il y a dix-neuf siècles. « Le Christ est toujours à notre porte... » (voir ce texte capital au point de vue de la doctrine eschatologique de Newman dans *Parochial and Plain Sermons*, VI : *Waiting for Christ* [1840], p. 240). Ainsi, malgré des différences fondamentales, la doctrine eschatologique du cardinal Newman rejoint par bien des aspects celle d'Albert Schweitzer dans *Von Reimarus zu Wrede*, œuvre réactionnaire contre le christianisme social. Newman lui aussi est convaincu que Dieu peut décider à n'importe quel moment de rendre le Christ glorieusement présent par un acte apocalyptique. Et comme S. Paul dans l'épître aux Thessaloniciens (II, II, 2-5), il croit que l'Anti-Christ exerce déjà son activité subversive sur terre. En tant qu'anglican, jusqu'en 1843, même au moment où il se trouvait déjà en quelque sorte sur le seuil du catholicisme, il était enclin à identifier le pape avec l'Anti-Christ, Rome avec Babylone (*Apologia*, 9). Devenu catholique, il rejetait évidemment cette opinion comme calomnieuse, mais avec le P. Bouyer nous pensons que «... Newman... ne persistera pas moins à considérer comme chrétienne et catholique cette vue divisée de l'histoire humaine, et plus particulièrement cette impression pessimiste de l'histoire contemporaine, avec son arrière-fond d'attente eschatologique ranimée par le sens d'une épreuve cruciale » (*op. cit.*, 236-237).

Ainsi donc le Christ est le principe unifiant : le Christ historique par rapport aux deux Testaments, le Christ eschatologique par rapport aux derniers temps dans lesquels nous vivons. Il s'agit d'un seul et même Christ : typifié dans l'A. T., Dieu incarné dans le Nouveau, qui sera notre récompense éternelle après son apparition glorieuse à la fin des temps.

3° *Les différents sens de l'Écriture sainte.* — Une étude même superficielle de l'histoire de l'exégèse permet d'y distinguer deux courants opposés : d'un côté, un courant mystique, représenté dans l'antiquité par l'école d'Alexandrie qui pratiquait une interprétation allégorique de la Bible; de l'autre, un courant plus rationnel pratiquant l'interprétation littérale à l'exemple de celle qui était en vogue dans

l'école d'Antioche dès le IIIe s. Les deux courants ont connu des moments de succès et d'insuccès. Newman nous montre dans *The Arians of the Fourth Century* comment l'école d'Antioche était plus ou moins directement impliquée dans l'hérésie arienne et nestorienne, tandis que l'histoire nous enseigne comment les Alexandrins, en allégorisant à tort et à travers, ne réussirent pas à éviter l'écueil d'un subjectivisme arbitraire. Depuis la Renaissance et l'époque de l'humanisme, surtout grâce à l'impulsion donnée par le cardinal Cajétan (1469-1534) qui était aux prises avec les protestants, la méthode critico-littéraire a prévalu, mais c'est seulement depuis la deuxième moitié du XIXe s. que celle-ci est devenue universellement admise dans tout l'Occident. Attaqués de toutes parts par des exégètes protestants qui pratiquaient rigoureusement la méthode critico-littéraire, les catholiques se devaient de recourir aux armes employées par leurs adversaires pour défendre les fondements mêmes de la religion chrétienne. Maintenant que la lutte est apaisée et que l'initiative ne se trouve plus entre les mains des libéraux rationalisants, un bon nombre d'exégètes catholiques se demandent s'il ne faut pas favoriser ce qu'on appelle une exégèse plus théologique. Non pas qu'il faille délaisser le sens littéral et la méthode critico-littéraire — sur ce point l'encyclique biblique *Divino afflante Spiritu* de Sa S. Pie XII ne laisse subsister aucun doute — mais ne pourrait-on pas, avec toutes les précautions que requiert une prudente discrétion, envisager des rapports plus nourris entre l'herméneutique et la théologie? On peut se demander si le progrès remarquable, réalisé depuis un demi-siècle dans le domaine de l'exégèse, ne s'est pas fait un peu au détriment de la vérité religieuse cachée dans le tréfonds de l'Écriture sainte. En insistant trop exclusivement sur le caractère historique de la Bible, n'a-t-on pas négligé en quelque sorte l'utilité pédagogique et théologique de celle-ci, surtout en ce qui concerne les livres de l'A. T.? Comment pourrait-on atténuer la rupture apparente ou réelle avec les Pères de l'antiquité en ce qui concerne la méthode d'interprétation de l'Écriture sainte? Comment expliquer que la liturgie, prière officielle de l'Église, attache une telle importance au sens mystique ou spirituel des écrits inspirés? Ces questions et d'autres semblables encore font de nos jours l'objet de discussions entre exégètes. La question en litige peut se résumer, somme toute, comme suit : quelle est la meilleure méthode d'interprétation de la Bible, et, par conséquent, quels sont les différents sens attachés à l'Écriture sainte? Dès lors nous comprenons toute l'importance de ces deux questions quant à la pensée scripturaire du cardinal Newman. Question extrêmement difficile, toutefois, en ce qui concerne notre auteur, car celui-ci n'a jamais senti le besoin de systématiser ses idées à ce sujet, et au surplus, les mots, les expressions dont il se sert manquent bien souvent de précision.

a) Méthode d'interprétation de la Bible. — Pendant toute la période anglicane et même longtemps après en tant que catholique, Newman a préféré la méthode « mystique » (*Development of Christian Doctrine*, 318-319), « allégorique » (*Arians*, 38-64), « sacramentelle » (*Discussions and Arguments*, 191-192), « figurative » *(ibid.)* ou « spirituelle » (*Arians*, 61-65) à la méthode « critique et littérale » (*Development*, 285). Mais, de peur qu'on qualifie cette affirmation de trop absolue, ajoutons que Newman n'a pas été coupable dans l'application de la méthode allégorique de toutes les exagérations manifestes dont les écrits des Pères d'Alexandrie, et plus particulièrement ceux d'Origène, nous donnent des exemples. Il savait combien facilement cette méthode peut conduire — et conduit de fait — aux abus d'un subjectivisme arbitraire, comment parfois « l'allégorie est employée comme un instrument pour écarter une doctrine biblique » (*Development*, 288). Bref, Newman attachait beaucoup plus d'importance au sens littéral que ne le faisaient les Pères de l'Église d'Alexandrie. Aussi n'était-il pas ignorant des nombreux problèmes critiques que les libéraux de son temps agitaient contre l'historicité et la véracité des Stes Écritures. D'ailleurs c'est un fait qu'au cours des années Newman a été amené à attacher de plus en plus d'importance à la méthode critico-littéraire, de telle sorte qu'à la fin de sa vie il semble avoir délaissé, au moins dans des questions controversées, l'interprétation allégorique. La question qu'on se pose est donc la suivante : comment expliquer chez Newman, au moins pendant la plus grande partie de sa vie, une préférence si marquée pour la méthode allégorique? quelles sont les raisons qui déterminaient sa manière de voir?

Les raisons principales, nous semble-t-il, se ramènent à quatre. Pour Newman, l'emploi de la méthode allégorique ou mystique n'était pas un moyen « pour écarter des preuves péremptoires de la doctrine catholique, qui sont fondées sur des témoignages explicites et littéraux de l'Écriture » (*Arians*, 117). C'est justement sur ce point qu'il critique le plus ouvertement ce qu'il appelle le *spiritualizing* (*Arians*, 65-66) d'Origène. Aussi ne conçoit-il pas la méthode spirituelle comme un moyen d'échapper aux objections élevées contre certains passages des écrits vétéro-testamentaires, selon lesquelles ces passages étaient indignes de la sagesse divine, auteur principal des écrits canoniques. Une telle manière d'agir dénote, tel est son avis, un manque manifeste d'esprit de foi. Non, si Newman préférait la méthode allégorique à la méthode critico-littéraire dans l'interprétation de la Bible, c'était : parce que la Bible est essentiellement un livre religieux et divin; — parce qu'il adhérait au « principe sacramentel »; — parce que l'Écriture sainte elle-même nous présente une structure allégorique; — et, enfin, parce que la majorité des Pères dans l'Église primitive lui semblaient avoir pratiqué une interprétation mystique.

Tout d'abord, la Bible, quoique écrite par l'intermédiaire d'instruments humains, est essentiellement un livre religieux, Dieu en étant l'auteur principal. Par conséquent, nous n'avons pas le droit, affirme Newman, « de mettre des limites au sens des paroles qui ne sont pas humaines, mais divines » (*Development*, 106). En d'autres mots, puisque Dieu est l'auteur principal de l'Écriture sainte, ce serait porter atteinte à la Majesté divine de limiter le vrai sens de la Bible au seul sens littéral. Ceci explique comment Newman se sentait incapable de sympathiser avec « le commentateur critique », qui prétend que « le texte sacré ne doit pas signifier plus que la lettre » (*ibid.*, 106). A ses yeux, les paroles de l'Écriture sainte participent à la grandeur même de leur auteur principal et, de ce fait, elles ne peuvent être complètement comprises par l'intelligence humaine ici sur terre. Il y a dans l'Écriture sainte une profondeur de signification qui nous dépasse, et quoique « une interprétation de textes doctrinaux peut être littérale, exacte, et suffisante, malgré tout cela elle ne rend pas parfaitement ce qui est réellement le contenu total du sens » (*ibid.*, 105).

« Chaque action et chaque parole de Notre Sauveur Jésus-Christ est un canon de piété et de vertu. Lorsque donc vous entendez une parole... de lui,... entrez dans la profondeur de ses contemplations, et communiquez aux vérités données d'une manière mystique à vous » (*Via media*, I, *Lectures on the Prophetical Office of the Church*, 293). Cette citation empruntée à S. Basile contient la deuxième raison pour laquelle l'interpréta-

tion mystique a retenu l'attention de Newman. Plus haut nous avons indiqué comment et pourquoi le Christ « récapitule » toute la Bible. Or, la doctrine de l'incarnation, « l'archétype du principe sacramentel » (*Development*, 43, 94), est « l'annonce d'un don divin qui nous est transmis dans un instrument matériel et perceptible » (*Development*, 325), et ceci est précisément la raison fondamentale pour laquelle le principe sacramentel constitue une vraie caractéristique du christianisme. Comme la divinité du Christ était tout à la fois cachée dans sa nature humaine et opérait en elle, ainsi le texte ou la forme extérieure de l'Écriture sainte, le langage humain dont le Christ se sert, cache et produit des réalités célestes — « une grâce profonde et invisible est contenue dans une forme extérieure » (*Parochial and Plain Sermons*, II : *Mysteries in Religion*, 1834, p. 211). C'est dire que l'Écriture sainte possède un sens plus profond et mystique. Mais, pour que le texte des Livres canoniques soit capable de contenir et d'exprimer des idées supérieures, les paroles, qui en sont les véhicules et qui exercent un pouvoir sacramentel, doivent pour ainsi dire être élargies. Ainsi, en interprétant l'Écriture sainte, on ne peut pas se contenter de regarder la lettre seule, mais on doit s'efforcer « de regarder en dessous du voile du texte littéral » (*Parochial and Plain Sermons*, VII : *The Gospel Feast* [1838], 162).

Ensuite, comme Newman le précise dans *The Arians of the Fourth Century*, « les écrits inspirés possèdent certainement une structure allégorique et invitent à une interprétation allégorique » (p. 58). Il faudrait se rappeler ici tout ce qui a été dit plus haut concernant la cohésion et l'unité dans l'économie divine et dans les écrits canoniques; il faudrait se rappeler comment les hagiographes, les prophètes, les apôtres, les évangélistes décrivaient les réalités évangéliques en figures et images, comment le Christ lui-même, en pédagogue consommé, parlait en paraboles et allégories. Bref, toute la structure de la Bible invite Newman à découvrir sous les ombres et les figures de l'A. T. la substance et la réalité du Nouveau. L'Écriture sainte elle-même donc « sanctionne par son propre exemple le principe de l'allégorie... Dans la structure de l'Écriture..., il semblait aux Alexandrins qu'ils trouvaient tout encouragement pour considérer le texte comme... un instrument d'enseignement allégorique » (*Arians*, 61).

Cette dernière citation nous amène à la quatrième raison pour laquelle Newman attachait tant d'importance à l'interprétation allégorique. Il serait difficile, voire impossible, d'exagérer l'influence que les écrits des Pères, et tout particulièrement des Pères de l'école d'Alexandrie, ont exercée sur Newman. On peut dire à bon droit que les écrits des Pères constituent l'arrière-fond de toute la pensée newmanienne. Il leur attribue d'ailleurs en grande partie sa conversion au catholicisme : « Les Pères ont fait de moi un catholique » (*Difficulties of Anglicans*, I, 367; II, 24). Dès lors, le fait que les Pères de l'antiquité, et tout spécialement ceux de l'Église d'Alexandrie, ont pratiqué l'interprétation allégorique, constitue, aux yeux de Newman, une preuve péremptoire de la légitimité de sa méthode herméneutique. Dans son étude magistrale, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), étude qui n'est autre chose que la justification rationnelle de son passage de l'anglicanisme au catholicisme, il démontre, exemples à l'appui, que « le recours à l'ensemble de l'Écriture, et plus particulièrement à son sens mystique,... est... une loi sûre de l'enseignement chrétien » (p. 339); il y affirme que « le sens mystique... constitue... l'argumentation la plus subtile et la plus puissante (de l'Église), dans l'antiquité comme aux temps modernes » (p. 342); il y montre comment les hérésies arienne et nestorienne sont issues directement de l'école d'Antioche, « la capitale des hérésies », dont l'histoire peut être « résumée dans le fait caractéristique... qu'elle se consacrait à l'interprétation littérale et critique de l'Écriture » (p. 285). De tout cela il conclut qu'on « peut presque admettre comme un fait historique que l'interprétation mystique et l'orthodoxie existent ou disparaissent ensemble » (p. 344). Cette conclusion, comme sa démonstration, certes, nous étonne un peu. Tout en admettant qu'il y a des passages dans l'Écriture sainte où le sens typique ou mystique revêt une plus grande importance que le sens littéral, tout en admettant que la majorité des Pères dans l'antiquité ont considéré la Bible comme un livre mystérieux à signification très souvent cachée, nous pensons, du point de vue historique, que Newman, en tant qu'anglican et même pendant une grande partie de la période catholique, n'était que trop enclin à surestimer la prépondérance de la méthode allégorique pendant la période patristique et plus tard. Tout en critiquant le travail fourni par l'école d'Antioche, il ne prête pas suffisamment attention à tout ce qui est positif et précieux dans la méthode critico-littérale. Manifestement il simplifie une situation historique complexe. Bref, associer invariablement l'interprétation allégorique à l'orthodoxie, l'interprétation littérale à l'hérésie, nous semble oublier la vraie proportion des choses.

Toutefois, ce que nous venons d'écrire n'implique pas que Newman ait perdu totalement de vue le sens littéral ou qu'il l'ait négligé intégralement. Il était en effet conscient du fait que l'interprétation allégorique sert parfois d'instrument à ceux qui veulent rejeter la vraie doctrine catholique; il reprochait aux Pères de l'Église d'Alexandrie de ne pas avoir toujours été « sobres et respectueux dans l'emploi... d'allégorismes », d'autant plus qu'il est « impossible de tirer une ligne précise entre l'usage correct et l'abus » (*Arians*, 62, 64). Ses écrits nous fournissent même deux règles à suivre pour éviter l'abus dans l'emploi de la méthode allégorique. La première, clairement énoncée dans *The Arians of the Fourth Century*, c'est que « tout passage de l'Écriture possède un sens bien déterminé et suffisant, qui était tout particulièrement présent à l'esprit de l'écrivain ou dans l'intention de l'Esprit-Saint, et auquel toutes les autres idées... sont subordonnées » (*Arians*, 62). Newman ajoute même : « il n'y a qu'un sens principal et primordial, qu'il soit littéral ou figuratif » *(ibid.)*. Autrement dit, dans la pensée de Newman, chaque passage de la Bible ne possède qu'un sens vraiment propre, et lorsque ce sens est le sens littéral, il est inutile de se référer au sens mystique. Chaque fois, cependant, que le sens littéral s'avère insuffisant, il faut s'efforcer de découvrir le sens mystique. D'autre part, — et c'est la seconde règle, qui est partout présente, quoique le plus souvent d'une manière implicite, — Newman enseigne ce par quoi il se rapproche de nombre d'auteurs modernes, que la christologie aide effectivement à éviter bien des abus dans l'emploi de la méthode allégorique. Autrement dit, aussi longtemps qu'on tient respectueusement compte du caractère christologique des personnes ou des événements, le danger est minime de tomber dans l'exagération. Au contraire, dès qu'on recherche des allégories sans relation avec le Christ, ces abus deviennent inévitables. — En outre, rappelons-nous comment Newman défend coûte que coûte le sens littéral dans le cas des prophéties. En effet, en traitant des prophéties et de leur accomplissement historique dans le N. T., il reprend à son compte les paroles de Hooker : « Je tiens pour une norme des plus infaillibles dans l'exposition du texte sacré que, chaque fois qu'une construction littérale existe, plus

elle s'éloigne de la lettre, moins elle est bonne » (*Sermons on Subjects of the Day : The Christian Church a Continuation of the Jewish* [1842], p. 184). Enfin, à mesure qu'il avançait en âge, Newman sentait le besoin de recourir plus fréquemment à la méthode critico-littéraire.

b) Les différents sens de l'Écriture sainte. — « Dieu toute sagesse, Dieu l'omniscient ne peut pas parler sans signifier plusieurs choses à la fois. Il contemple dès le commencement le but final; il comprend les innombrables connexions et relations des choses entre elles (*Parochial and Plain Sermons*, I : *The Resurrection of the Body* [1833], p. 271). L'Écriture sainte, parce que œuvre divine, doit donc posséder plusieurs sens. Cela ne signifie pas, affirme Newman, que tout chrétien peut se choisir arbitrairement tel ou tel sens selon ses goûts personnels ou selon ses dispositions intellectuelles et morales, comme le prétendaient certains libéraux. Cela ne signifie pas non plus, comme nous venons de le dire, qu'un seul et même passage de la Bible contient plusieurs sens primordiaux ou propres. Enfin, Newman n'est pas partisan non plus de la théorie qui accepte la possibilité d'une *polysemia* ou d'une *metasemia*, c.-à-d. de la multiplicité de plusieurs sens littéraux pour un seul et même texte (cf. J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments*, Tournai, 1949, p. 136-138).

Le tout premier sens des Stes Écritures que le cardinal met en évidence est le *sens littéral*. Faut-il répéter que celui-ci, quoiqu'il ne soit pas toujours aussi fortement accentué comme c'est le cas dans des prophéties, retient toute sa valeur dans l'exégèse newmanienne? Mais Newman sent très souvent le besoin de recourir à un sens qui dépasse le sens littéral. Dès lors toute la question est de savoir ce qu'il entend par cet autre sens. En effet, la terminologie à ce sujet est aussi vaste qu'incertaine. Parfois Newman traite d'un sens « caché », d'un sens « profond » ou « plus profond », d'un sens « secret » ou « intérieur », d'un sens « plénier »; quelquefois il emploie les termes « sacramentel », « spirituel », « typique », ou même « figuratif »; mais le plus souvent, surtout dans ses premières œuvres, il parle d'un sens « allégorique » ou « mystique ». Est-ce que tous ces termes indiquent une seule et même réalité? ou y a-t-il moyen d'y introduire une certaine classification?

Il faut tout d'abord, croyons-nous, réserver une place tout à fait spéciale au *sens typique*. En traitant, en effet, de l'unité dans l'économie divine et des harmonies entre les deux Testaments, nous avons vu le grand rôle que la typologie y joue. Les deux Testaments se tiennent, nous dit Newman, comme « type » et « anti-type », comme « ombre » et « substance », comme « figure » et « réalité », comme « représentation » et « réalisation » (*Parochial and Plain Sermons*, II : *Mysteries in Religion* [1834], p. 210-211). Le cardinal ne doute nullement de la légitimité du sens typique, puisque l'Écriture sainte elle-même lui en fournit tant d'exemples. De plus, à son avis, il serait téméraire de dire que la typologie prend fin avec les exemples des Stes Écritures. Dans l'interprétation de la Bible, ne devons-nous pas, au contraire, nous servir « d'une manière consciente de la clef que l'Écriture sainte elle-même nous met entre les mains » (*Sermons on Subjects of the Day: Elisha a Type of Christ and his Followers* [1836], p. 167)? Bien sûr, dans ce dernier cas nous ne disposerons pas de la même certitude que celle dont nous jouissons lorsque la Bible elle-même nous indique le « type » et « l'anti-type ». D'ailleurs, souvent nous ne serons pas à même de découvrir « une correspondance très précise et efficace entre type et anti-type » *(ibid.)*, ou il se pourra que les types, bien qu'ils soient « accomplis d'une manière harmonieuse dans le Christ, s'opposent selon leur terminologie littérale » (*Parochial and Plain Sermons*, VII : *The Gospel Feast* [1838], p. 163). Toutefois, en conclure, à cause des difficultés inhérentes, que la typologie n'existe pas serait aller contre l'esprit même que la Bible nous inculque. Il serait faux de croire que la religion s'occupe seulement de faits et de doctrines absolument certaines *(Sermons on Subjects of the Day, loc. cit.)*.

En fait, nous constatons que la typologie, telle que Newman la conçoit, s'étend à tout l'ensemble de la Bible. D'abord, elle joue un grand rôle dans la question des harmonies entre les deux Testaments. Dans ce cas nous aimerions parler d'un « sens typique christique, mystique ou même messianique ». Ensuite, la typologie existe à l'intérieur même du N. T., puisque, par ex., le miracle de Cana anticipe en préfigurant le dernier miracle à la Cène. Ce sens nous l'appellerions volontiers « le sens typique ecclésiastique ». Enfin la typologie s'étend aux correspondances entre les choses visibles, terrestres, et les réalités invisibles, célestes. Dans ce cas ne peut-on pas parler, comme quelques exégètes modernes, d'un « sens typique eschatologique ou anagogique »? Ces trois espèces du sens typique, malgré des différences accidentelles, ne sont que des applications d'un même principe, et toutes elles se rejoignent *fine finaliter* dans le Christ, l'archi-type par excellence. Quant au problème épineux de savoir si les écrivains inspirés étaient toujours conscients de ce sens typique attaché aux paroles qu'ils écrivaient selon leur sens naturel, Newman n'en souffle mot. Concluons donc que le sens typologique concerne directement les faits, les événements et les personnes dont l'Écriture sainte nous parle, et de cette manière nous rejoignons la formule classique de S. Thomas : *(est) illa... significatio qua res significatæ per voces iterum res alias significant* (*Summa theol.*, Iª, q. II, art. 10).

Mais ici une nouvelle question se présente à l'esprit : le sens typologique épuise-t-il à lui seul ce que Newman désigne par les différents termes que nous avons énumérés? ou Newman admet-il, à côté du sens typique qui concerne directement les faits et les personnes *(facta)*, un sens mystique ou spirituel qui se rattache au texte lui-même *(dicta)* de l'Écriture sainte? Question d'une grande actualité, car de nos jours les exégètes discutent entre eux pour savoir s'il faut admettre, à côté du sens typique, l'existence d'un *sensus plenior*, c.-à-d. un sens plus profond qui se trouve caché sous la lettre elle-même de l'Écriture sainte et qui se rattache directement à cette lettre. Des auteurs comme Braun, Bea, de Vaux et Coppens sont prêts à en admettre l'existence, alors que d'autres (par ex. Daniélou, Courtade, Spicq) la rejettent. Le R. P. Daniélou (*L'unité des deux Testaments dans l'œuvre d'Origène*, dans *Rev. des sciences religieuses*, XXII, 1948, p. 45-46) affirme, en outre, que l'Église primitive n'acceptait que deux sens vraiment bibliques : le sens littéral et le sens typique que lui appelle le sens christique ou christologique. Si, donc, nous admettons chez Newman, esprit formé à l'école des Pères de l'Église et imbu surtout des idées chères à l'Église d'Alexandrie, à côté du sens typologique, fondé sur les faits et les personnes, un sens mystique ou spirituel, attaché à la lettre elle-même de l'Écriture sainte, nous devons dire que du R. P. Daniélou ou de Newman l'un des deux a mal compris la pensée scripturaire des Pères. Ceux-ci, en effet, n'ont pas pu enseigner en même temps que la Bible possède deux sens (littéral et typique : Daniélou) et qu'elle en possède trois (sens littéral, typique et mystique : Newman); à moins qu'on puisse prouver que Newman ait délaissé inconsciemment ou intentionnellement la

pensée biblique des Pères. Or, pour ce qui concerne Newman, nous sommes convaincu qu'il admettait réellement un *sensus plenior* dans le sens indiqué plus haut. Trop de textes nous y invitent (par ex., *Arians*, 1833, p. 58, 96; *Parochial and Plain Sermons*, IV : *Moral Consequences of Single Sins* [1836], p. 37; VII : *The Gospel Feast* [1838], p. 160-162; VII : *Infant Baptism* [1828], p. 28); trop de principes de son système herméneutique, par ex. la notion d'inspiration verbale, plaident en faveur de l'existence du sens plénier. Malheureusement, comme Newman n'a pas exposé ses idées scripturaires d'une manière systématique, bien des questions concernant le sens plénier restent sans réponse. Ainsi la question de savoir si oui ou non les auteurs inspirés étaient conscients du sens mystique attaché aux mots mêmes qu'ils écrivaient selon la terminologie courante de leur temps ne reçoit pas de réponse adéquate. Si Newman y avait prêté plus d'attention, sans doute aurait-il fait aussi plus clairement la distinction entre le sens typique dans l'acception classique du mot et ce qu'on appelle de nos jours le sens plénier, comme il aurait indiqué avec plus de précision si l'allégorie entre dans le sens littéral ou typique.

Enfin, surtout dans ses œuvres plus spirituelles, comme *Meditations and Devotions*, Newman a fréquemment recours au *sens accommodatice (accommodated meaning)*. Plus ses œuvres sont spirituelles, moins elles sont scientifiques — ceci correspond à une loi générale chez les auteurs spirituels — plus les exemples de sens accommodatice abondent. Toutefois, Newman ne lui a jamais prêté une vraie valeur biblique, car son utilité se situe principalement, voire uniquement, dans le domaine de l'édification des fidèles. Somme toute, c'est une création de l'intelligence humaine, et on ne peut le considérer comme un vrai sens biblique.

Conclusion : dans la doctrine herméneutique du cardinal Newman, deux sens bibliques sont mis en évidence : le sens littéral ou historique et le sens spirituel ou mystique. Tous les deux correspondent à un but religieux, car la Bible est essentiellement un livre religieux ou divin. Chaque passage de l'Écriture sainte ne possède cependant qu'un sens qui lui est vraiment propre, soit le sens littéral, soit, en l'absence du premier, le sens mystique. Un examen plus approfondi de l'œuvre newmanienne nous fait découvrir dans le sens mystique deux autres sens : d'un côté, le sens typique qui est fondé sur les faits, les événements et les personnes décrits dans la Bible; de l'autre côté, le sens plénier qui se rattache directement à la lettre elle-même. Quoique différents l'un de l'autre sous bien des aspects, ces deux sens se ressemblent sur plusieurs points : tous les deux servent plus à l'instruction et à l'édification qu'à la démonstration et à la discussion; tous les deux dépassent l'intention de l'auteur inspiré, et ils ne peuvent être découverts et pleinement compris qu'avec les « yeux de la foi » (*Parochial and Plain Sermons*, II : *Self-Contemplation* [1835], p. 12); les deux, enfin, sont centrés sur le Christ, et présentent comme tels un caractère christologique.

c) Conditions requises pour une exégèse fructueuse. — Une dernière question d'ordre plus pratique se présente à l'esprit : quelles sont, aux yeux du cardinal, les conditions requises pour une exégèse vraiment fructueuse? ou, en d'autres termes, quel est, selon lui, l'idéal de l'exégète chrétien, en opposition avec l'exégète rationaliste ou libéral?

Il serait faux de prétendre que Newman, même en tant qu'anglican, était enclin à sous-estimer le rôle de l'intelligence humaine dans l'interprétation de la Bible. Loin de négliger la formation intellectuelle et les acquisitions scientifiques comme des moyens précieux d'acquérir une solide science biblique, Newman, même durant la période anglicane, ne cessait de mettre en lumière la nécessité de l'étude systématique et de la recherche critique (*University Sermons : Implicit and Explicit Reason* [1840], p. 263, etc.). Toutefois ce serait une exagération de dire que les principes herméneutiques du cardinal correspondent parfaitement aux exigences de l'exégèse critico-littéraire telle qu'elle est pratiquée de nos jours. On peut difficilement nier que ses principes de base ne sont pas de nature à favoriser le travail des sciences littéraires et historiques dans la recherche de la vérité biblique. Pour Newman, la Bible était en tout premier lieu un livre religieux dont la signification réside surtout dans le domaine de la foi et des mœurs. De plus, dans sa pensée, le texte sacré n'a pas pour but d'enseigner la doctrine, mais de la prouver, idée qu'il avait retenue du célèbre sermon qu'Hawkins donnait à Oxford, en 1818 : *On the Use of Tradition*.

D'autre part, la recherche, la discussion et l'étude, voire une connaissance approfondie de la vie, de la mentalité et des langues sémitiques ne garantissent pas à elles seules une exégèse vraiment éclairée, mais elles doivent se trouver dans un esprit profondément chrétien. Chez tout chrétien — ceci est une idée chère à Newman — la connaissance de la Bible est conditionnée par tout un ensemble de dispositions morales, qui préparent à recevoir respectueusement le message biblique. Ainsi nous comprenons l'insistance de Newman sur la nécessité d'une profonde humilité, de l'ouverture de cœur, d'un amour sincère de Dieu et de sa vérité, d'une connaissance exacte de nous-mêmes, toutes dispositions subjectives nécessaires pour un travail d'exégèse en profondeur. Newman exige tout particulièrement chez l'exégète la vertu de l'obéissance, une mise en pratique constante du message biblique qui crée en nous une certaine connaturalité avec la Parole de Dieu (*University Sermons : Personal Influence the Means of Propagating the Truth* [1832], p. 94), et, plus spécialement encore, la soumission à la conscience, la voix divine au-dedans de nous-mêmes (*Parochial and Plain Sermons*, VIII : *Inward Witness to the Truth of the Gospel* [1825], p. 114-115). Un esprit critique et sceptique, un homme arrogant et prétentieux ne sont pas capable de découvrir et d'assimiler le vrai sens des Stes Écritures.

Mais, puisque la Bible dépasse de par son origine, sa nature et sa fin toute œuvre purement profane, puisqu'elle constitue à elle seule une classe à part, aucun esprit humain n'est à même de la comprendre parfaitement, s'il n'est pas assisté effectivement par la grâce d'en haut. Nous devons lire l'Écriture sainte avec « les yeux de la foi ». Tandis que pour beaucoup de chrétiens la Bible « reste un livre scellé », « pour nous, par la miséricorde divine, c'est... un livre ouvert... si toutefois nous avons des yeux et des oreilles spirituelles pour le lire et l'écouter fidèlement » (*Parochial and Plain Sermons*, VIII : *The Call of David* [1837], p. 51). En effet, « Dieu demande d'abord un esprit de foi, et puis il daigne nous donner l'entendement » (*Sermons on Subjects of the Day : Elisha a Type of Christ and His Followers* [1836], p. 178-179). L'exégète chrétien aura donc continuellement recours à la prière et à la méditation du texte sacré. A cette condition seulement il obtiendra non seulement une connaissance « notionnelle » ou abstraite, mais une connaissance « réelle », concrète et vécue de la Parole divine (*Grammar of Assent*, 9-11, 19-20, etc.); à cette condition aussi la lecture de la Bible aura en lui des résonances, non seulement dans l'intelligence, mais dans l'imagination et le cœur, et elle le conduira sûrement à la *practice of the Bible*.

Dans l'économie du salut, après nous avoir donné la

Bible, Dieu ne se contente pas d'illuminer par la grâce nos intelligences, mais il met à notre disposition des normes objectives afin d'assurer une interprétation exacte de sa vérité révélée. En effet, dans le travail de l'exégèse le chrétien ne peut pas faire abstraction de l'autorité ecclésiastique et de la tradition. Newman n'a jamais cessé de mettre en lumière combien nous devons à la tradition, et comment nous devons nous efforcer d'avoir un contact familier et nourri avec les écrits des Pères, surtout ceux de l'Église primitive, si vraiment nous voulons obtenir une connaissance profonde de la Parole divine. « Ce qui a été toujours contredit, ce à quoi on n'a jamais obéi,... ce qui jamais n'a été reçu, ce qui n'a jamais été une ligne de conduite à n'importe quel moment de l'histoire de l'Église, cela ne peut être le vrai sens de l'Écriture sainte » (*Parochial and Plain Sermons*, I : *The Gospel Palaces* [1836], p. 270-271). Mais il est plus important encore que l'exégète s'adresse à l'autorité ecclésiastique et qu'il se laisse guider et diriger par ses conseils et ses directives. Déjà au moment du mouvement d'Oxford, en réaction contre le libre examen dont certains libéraux se glorifiaient, Newman était convaincu de la nécessité d'une autorité objective en matière religieuse. Déjà à ce moment il « dénonçait fermement et il abjurait... le droit du libre examen... dans la discussion et l'argumentation sur la Bible » (*Apologia*, 294-295). Toutefois, en tant qu'anglican, il persistait à penser que l'Église actuelle, à cause des grandes divisions entre les chrétiens, n'avait pas le droit de s'arroger le privilège de l'infaillibilité que le Christ avait promis à « l'Église en tant qu'une, et non à deux ou trois ou une douzaine de congrégations » (*Via media*, I, *The Prophetical Office of the Church*, 201). C'est pourquoi il regardait vers l'Église de l'antiquité. Devenu catholique, il admettait de tout cœur que l'exégète doit se tenir scrupuleusement aux décisions de l'Église lorsque celle-ci s'est prononcée d'une manière définitive sur la teneur de tel ou tel passage biblique; et il demandait à tout exégète de considérer ces décisions comme l'expression de la volonté divine, de les accueillir avec des sentiments de soumission intérieure et extérieure. C'est le même Esprit qui, ayant inspiré autrefois les Livres saints, continue à nous parler par la voix de l'autorité ecclésiastique et qui soutient nos efforts laborieux en vue d'une meilleure compréhension de son message par des dons merveilleux de grâce et de foi.

Conclusion générale. — Trois préoccupations semblent avoir guidé le cardinal Newman dans son travail d'exégèse. D'abord, il s'efforçait de montrer l'importance que prend à ses yeux la lecture constante et religieuse de la Bible aussi bien pour les simples fidèles que pour les théologiens — ceci n'est autre chose qu'un retour à ce qu'on appelait au Moyen Age la *lectio divina*. Deuxièmement, il voulait établir sur des bases solides les harmonies entre les deux Testaments afin de préserver plus sûrement les livres vétéro-testamentaires. Enfin, il croyait que l'on doit reconnaître à un grand nombre de passages dans la Bible, surtout en ce qui concerne l'A. T., l'existence d'un sens mystique et spirituel, qui correspond pratiquement à ce qu'on appelle de nos jours le *sensus plenior*.

a) L'importance exceptionnelle de la *lectio divina* ne vient pas seulement du fait que la Bible est vraiment la Parole de Dieu, mais aussi du fait qu'elle est la Parole sacramentelle de Dieu. Newman reprend ici à sa manière la doctrine de l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*, qui admet à côté de la réception sacramentelle du corps du Christ la réception spirituelle de la Parole inspirée. Si la Bible est vraiment la Parole sacramentelle de Dieu, il s'ensuit que Dieu agit et travaille par et en elle. Dieu continue même à nous parler directement (*Parochial and Plain Sermons : Obedience without Love* [1837], p. 18-19). Ce contact avec les Stes Écritures amène aussi ce qu'on est en droit d'appeler une infusion de grâces actuelles. C'est dire que Dieu donne à tous ceux qui lisent la Bible avec un respect religieux des lumières et des forces spirituelles et une grâce spéciale qui les aide à mieux comprendre son message. Cette grâce se présente comme un charisme d'interprétation, dans les limites de ce que Dieu veut nous enseigner, c.-à-d. la foi et les mœurs. Toutes ces grâces sont incluses dans la lecture non seulement du Nouveau, mais aussi de l'A. T., car toute la Bible conduit au même Christ. Ainsi Newman considère les paroles sacrées comme adressées directement à nous, et il est tenté de les détacher parfois de leur contexte, de les isoler, comme des Pères de l'Église primitive l'ont fait.

En tout ceci la pensée scripturaire du cardinal ne manque pas d'actualité. Newman prend sa place dans un groupe d'exégètes catholiques qui, comme lui, recommandent la *lectio divina*, laquelle, dans leur pensée, apporte des lumières surnaturelles grâce à une sorte d'illumination charismatique. Par d'autres aspects, moins clairement exprimés, sa doctrine nous rappelle peut-être quelques tendances de certains théologiens protestants, qui acceptent une présence vivifiante de la Parole divine au-dedans de la parole écrite mais morte, présence qui se manifeste au moment où on lit les textes sacrés et où l'on médite sur eux (J. Hamer, *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode dogmatique*, Paris, 1949, p. 56-58, 67-73).

Si, sur ce premier point, la doctrine exégétique du cardinal ne manque pas d'actualité, elle prête en même temps à la critique. On peut lui reprocher, par ex., de ne pas avoir expliqué avec toute la netteté voulue le principe de la causalité sacramentelle du texte sacré. Ce qui est plus grave encore, c'est le danger que peuvent présenter toutes ces doctrines qui parlent d'une illumination spéciale jointe à la lecture de la Bible, danger de tomber dans une sorte d'illuminisme, et de considérer ce qui est pure occasion comme une vraie cause. Sans nier que la Bible puisse et doive être considérée comme une prise de contact avec Dieu — elle est peut-être le lieu de rencontre par excellence — il reste quand même vrai que des précautions s'imposent, afin de ne pas tomber dans une sorte de subjectivisme.

b) La préoccupation de Newman d'établir aussi solidement que possible les harmonies entre les deux Testaments s'explique, croyons-nous, par le fait qu'il prévoyait avec une lucidité étonnante les attaques dont seraient l'objet les écrits vétéro-testamentaires à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ s. Harnack a repris en quelque sorte le travail amorcé par Marcion.

Comme nous l'avons démontré, Newman établit quatre sortes de correspondances entre l'économie de l'Ancienne Loi et celle de la Nouvelle. Il étudie ce qu'on appelle les harmonies historico-prophétiques, c.-à-d. la série de prophéties et de leurs réalisations, qui font l'objet de l'apologétique. Pour ceux qui adhèrent à la foi chrétienne, trois autres correspondances s'y ajoutent : l'unité typologique, l'unité liturgique et la cohésion littéraire entre les divers écrits qui constituent la Bible.

Les efforts de Newman en vue d'unir solidement les deux Alliances méritent, sans doute, toute notre attention, et on ne peut que le féliciter d'avoir préparé le chemin à une exégèse qui défend la valeur de toute l'Écriture sainte contre le néo-marcionisme. Les exigences des exégètes et théologiens modernes vont, cependant, beaucoup plus loin. En apologétique, c.-à-d. dans l'étude des correspondances prophético-historiques, on attache de nos jours plus d'importance

aux réflexions de Touzard (*L'argument prophétique*, dans *Rev. pratique d'apologétique*, v, 1907, p. 757-772; vi, 1908, p. 906-933; vii, 1909, p. 81-116 et 731-750), de Desnoyers (*Hist. du peuple hébreu des Juges jusqu'à la captivité*, iii, Paris, 1930) et de Dodd (*The Old Testament in the New*, Londres, 1952). Selon ces auteurs, il est hautement souhaitable d'avoir au point de départ une meilleure compréhension de la manière dont le N. T. lui-même envisage les harmonies historico-prophétiques. Ils constatent, en effet, que le N. T. restreint les correspondances à un nombre assez limité de textes qu'on retrouve dans presque toute la littérature néo-testamentaire : les chants de l'Ebed Yahweh, les psaumes de la royauté, Is. (v-xi), Zach. (ix-xii), Joel (ii-iii), Daniel. Dans tous ces textes, ou, plus exactement, dans ces groupes de textes, le N. T. découvre le même plan divin du salut, qui admet toutefois plusieurs étapes. Ensuite, par rapport à l'A. T., il serait difficile aujourd'hui de maintenir que l'espérance dans la venue du Sauveur était parfaitement une et homogène. En fait, l'A. T. présente différentes anticipations du Christ, qui toutes sont d'une certaine façon unilatérales. Nous y distinguons l'image du Christ roi, du Christ prophète, du Christ le Fils de Dieu, du Christ sagesse, et même l'image du Christ le fils de l'homme, l'homme nouveau de l'humanité nouvelle. C'est seulement plus tard que les Juifs ont rassemblé partiellement ces anticipations variées, et c'est le Christ Jésus qui finalement les a unies parfaitement en les accomplissant. — Malgré toutes ces lacunes, qui sont en grande partie dues au fait que Newman n'avait jamais reçu une vraie formation scientifique en matière d'exégèse et aussi au fait que la meilleure exégèse à son époque était nettement inférieure à celle dont nous bénéficions aujourd'hui, il reste vrai que beaucoup d'éléments de grande valeur sont exprimés dans les écrits du célèbre converti. A côté de Pascal, il mérite une place d'honneur comme précurseur dans l'interprétation des prophéties messianiques. Un autre élément de valeur, c'est son insistance sur le fait que les prophéties furent accomplies seulement quant à leur substance.

En ce qui concerne ce qu'on vient d'appeler les correspondances théologiques entre les deux Testaments, on trouve chez Newman des réflexions d'une grande richesse, bien qu'il n'ait pas eu à sa portée des travaux tels que le *Theologisches Wörterbuch* de Kittel. Deux éléments retiendront plus spécialement l'attention de l'exégète moderne. C'est d'abord l'importance que Newman attachait aux thèmes bibliques, comme le font de nos jours un nombre croissant d'exégètes. C'est ensuite le fait qu'il admettait, à côté du sens typique, l'existence de ce qu'on appelle communément le *sensus plenior*. L'auteur sacré ne connaissait et ne voulait que le sens littéral, tandis que le sens typique doit son origine à une préordination divine par laquelle, indépendamment de l'écrivain humain, les faits et les personnalités bibliques servent à préfigurer d'autres réalités concernant le Messie, le Christ ou l'eschatologie. Newman a entrevu la possibilité d'un troisième sens, qui, tout en se situant entre le sens littéral et le sens typique, continue le sens littéral en l'élargissant et en l'approfondissant. C'est le sens plénier qui lui aussi échappe selon toute probabilité à l'intention de l'auteur inspiré.

Enfin, une appréciation plus objective de l'ensemble de l'école d'Antioche aurait amené Newman à valoriser encore davantage les harmonies entre les deux Testaments. En effet, il aurait été forcé de compléter et de rectifier certaines opinions des Pères alexandrins par celles de leurs collègues d'Antioche (P. Ternant, P. B., *La θεωρία d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture*, dans *Biblica*, xxxiv, 1953, p. 135-158, 456-486).

c) Les réflexions de Newman sur le sens plénier constituent précisément un troisième aspect, par lequel sa pensée scripturaire possède une réelle actualité et s'impose à l'attention non seulement des théologiens et des exégètes, mais aussi des historiens de l'exégèse. Déjà comme anglican, grâce à des études patristiques, Newman avait une perception claire du sens mystique et spirituel caché dans la Bible. Celui-ci lui était d'une grande utilité dans l'établissement des harmonies entre les deux Alliances. Toutefois, c'est au Newman devenu catholique que nous devons des réflexions plus techniques sur la nature et l'utilité du sens plénier, car, comme catholique, il l'utilisait d'abord afin de sauvegarder l'inspiration plénière, ensuite afin d'établir le lien entre les dogmes récemment définis, comme le dogme de l'Immaculée Conception, et les croyances apostoliques.

Quant à la nature elle-même et à l'origine du sens plénier, le cardinal ne semble pas avoir obtenu toute la clarté voulue. Il revient sur l'idée que le sens plénier est le résultat du fait que Dieu a pour ainsi dire rempli une deuxième fois le texte sacré de son souffle, ce qui implique que le sens plénier échappe à l'intention de l'auteur sacré. Ensuite, surtout dans les *1861-1863 Inspiration Papers*, il s'efforçe de mettre ce sens en relation avec sa notion d'inspiration verbale, notion que peu d'auteurs modernes seront enclins à accepter.

En ce qui concerne l'utilité du sens plénier, nous ne pensons pas que celui-ci soit capable de rendre autant de services que Newman en attendait pour démontrer l'inspiration plénière de toute l'Écriture sainte. L'exégète moderne dispose de voies bien plus sûres dans ce domaine. Toutefois, il est probable que le sens plénier est appelé à jouer un rôle important dans la question de l'évolution des dogmes. Newman croyait fermement que le dépôt de la foi était définitivement constitué à la mort du dernier apôtre, et il défendait vigoureusement la doctrine qui tient que tous les dogmes sont contenus, au moins en germe, dans la Ste Écriture et dans la tradition du premier siècle. Son *Essay on the Development of Christian Doctrine*, par ex., montre à l'évidence sa grande préoccupation de sauvegarder le lien entre les dogmes définis au cours de l'histoire et la foi des apôtres, et Newman est d'avis que le sens plénier est d'une grande utilité à cet effet.

Newman est-il resté fidèle jusqu'à la fin de sa vie à la doctrine du sens plénier? Comme anglican il l'admet; il la développe dans les *1861-1863 Inspiration Papers;* il y revient dans *A Letter Addressed to the Reverend E. B. Pusey, D. D., on Occasion of his Eirenicon* (*Via media*, ii, 73, etc.), à propos de l'Immaculée Conception; mais dans les articles de 1884 il est beaucoup moins explicite. Faut-il supposer que Newman était devenu sceptique quant à la réelle valeur du sens plénier? Nous sommes enclins à le penser, mais il nous semble qu'une autre raison explique en grande partie sa réticence. En fait, le sens plénier se situe sur le plan théologique, et il n'a de valeur que pour le croyant. Dès lors, discutant le problème de l'inspiration surtout avec des libéraux, il se rendait compte que tout argument fondé sur le sens plénier manquait son but.

De toutes ces considérations il ressort que Newman mérite une place d'honneur dans les controverses autour du problème des différents sens de l'Écriture sainte. Considérées il y a peu d'années comme des choses définitivement terminées, ces controverses connaissent actuellement un regain d'actualité. Le problème est complexe, et tous les éléments se tiennent : l'économie progressive et la croissance organique dans la révélation, la continuité et l'unité dans l'histoire du salut, l'Écriture sainte au service de la révélation, l'inspiration et les sens différents de la Bible — tout cela harcelait l'esprit du grand cardinal,

et il s'efforçait de mettre en lumière ce fait que l'Écriture sainte n'est pas seulement le principal point de départ du développement des dogmes, mais qu'une évolution se dessine à l'intérieur même de la Bible.

Nous nous sommes efforcé de mettre en lumière les imperfections et les limites, tout comme les qualités, de la pensée scripturaire du cardinal Newman. Déficiences et qualités doivent leur origine à ce mélange en Newman d'intelligence et d'émotion, de raisonnement froid et de sentiment, de précision dogmatique et d'inspiration poétique, qui donnent au théologien et à l'exégète, comme à l'homme et au converti, une originalité puissante. Parce qu'il était trop controversiste et philosophe, et pas assez exégète scientifique, il ne nous a pas laissé une doctrine biblique organisée et pleinement élaborée. Mais il est probable que le plus grand mérite de Newman réside dans le fait qu'il a mis en lumière des idées de grande valeur. Il a laissé à ses successeurs des idées qui retiennent de jour en jour davantage l'attention de l'exégète, des idées dont il a été un des premiers à montrer toute l'importance et la valeur permanente. Tout système, même le meilleur, vieillit; mais les idées restent et conservent leur valeur. Dans ce sens il n'est pas exagéré de dire que Newman a contribué positivement à l'essor des sciences bibliques. Des exégètes mieux préparés à leur tâche, des exégètes plus instruits n'ont pas réussi à entrer si profondément dans les problèmes que Newman. Une de ses plus grandes gloires est d'avoir entrevu des idées, non pas toujours avec toute la précision voulue ou avec toutes les nuances — « de par la nature de l'esprit humain, il faut du temps pour comprendre parfaitement de grandes idées » (*Essay on Development of Christian Doctrine*, 29) — mais en avance sur ses contemporains et sans avoir eu toute l'érudition biblique qu'on croyait indispensable.

Bibliographie. — 1° *Sources.* — Nous renvoyons le lecteur à l'édition classique des œuvres complètes du cardinal Newman, publiée par Longmans, Green et Cie, 40 vol., 1874-1921, sauf dans les cas mentionnés ci-dessous où nous avons consulté, en rédigeant l'article, l'édition indiquée. — Pour une bibliographie plus complète des œuvres du cardinal Newman, voir *Cambridge Bibliography of English Literature*, III, 686-691; — ou H. Tristram et F. Bacchus, *Newman*, dans *Dict. de théol. cath.*, XI, 1931, 354-385.

Two Essays on Scripture Miracles and on Ecclesiastical, 1825-1826 et 1842-1843; éd. Pickering, Londres, 1870. — *The Arians of the Fourth Century*, 1833. — *Parochial and Plain Sermons*, 8 vol., 1834-1843. — *The Via Media of the Anglican Church*, vol. I, *Lectures on the Prophetical Office of the Church, Viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, 1837; vol. II, *Occasional Letters and Tracts*, 1891. — *Lectures on the Doctrine of Justification*, 1838. — *Sermons Bearing on Subjects of the Day*, 1843; éd. Rivingtons, Londres, 1869. — *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, 1843; *ibid.*, 1872. — *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845; éd. Longmans, Londres, 1900, reproduction de l'éd. revisée de 1878. — *Discourses Addressed to Mixed Congregations*, 1849. — *Lectures on Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, vol. I, *Twelve Lectures Addressed to the Anglican Party of 1833*, 1850; vol. II, *A Letter Addressed to the Rev. E. B. Pusey, D. D., on Occasion of His Eirenicon of 1864*, et *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation of 1874*, 1875. — *Lectures on the Present Position of Catholics in England*, 1851, éd. Burns et Oates, Londres, s. d. — *The Idea of a University Defined and Illustrated*, 1852, éd. Pickering, Londres, 1873. — *Sermons Preached on Various Occasions*, 1857. — *Apologia pro vita sua being a History of his Religious Opinions*, 1864. — *Verses on Various Occasions*, 1867. — *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870. — *Essays Critical and Historical*, 2 vol., 1871. — *Tracts Theological and Ecclesiastical*, 1871; éd. Pickering, Londres, 1872. — *Historical Sketches*, 3 vol., 1872, *ibid.* — *Discussions and Arguments on Various Subjects*, 1872. — *Stray Essays. Essays on Controversial Points variously Illustrated*, 1890 (privé). — *Letters and Correspondence of John Henry Newman during his Life in the Anglican Church*, 2 vol., publié par Anne Mozley, 1891. — *Meditations and Devotions*, 1893. — *Previously Unedited Manuscripts on Holy Scripture*, dans J. Seynaeve, *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture*, Louvain, Éd. Universitaires; Oxford, Blackwell, 1953 : *Speeches at Bible Society Meetings* (1827-1828), p. 5*-13*; *Sermon on the Feast of St. Luke* (8 oct. 1840), 15*-24*; *On the Connection in Doctrine and Statement of the Books of the Apocrypha with the New Testament* (Anglican period, date unknown), 25*-51*; *An Essay on the Inspiration of Holy Scripture* (1861-1863), 53*-144*; *Correspondence* (1865), 145*-150*.

Sources non newmaniennes : J. Butler, *Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, 1736; Oxford, Éd. University Press, 1933. — J. Keble, *Tract 89 : On the Mysticism Attributed to the Early Fathers of the Church*. 1839; éd. Rivingtons, Londres, 1842. — H. B. Wilson, *Essays and Reviews*, Oxford, 1865, 1re éd. — J. Healy, *Cardinal Newman on the Inspiration of Scripture*, dans *The Irish Ecclesiastical Record*, févr. 1884, p. 137-149. — Ch. Gore, *Lux Mundi. A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*, 1889; Londres, 1904, éd. 15; voir surtout *The Holy Spirit and Inspiration*, p. 230-267. — H. I. D. Ryder, *Scripture Inspiration and Modern Biblical Criticism*, dans *The Catholic World*, 1892, p. 88-108.

2° *Travaux.* — Nous nous bornons à indiquer les études ou monographies qui concernent directement la pensée scripturaire du cardinal Newman. Pour une bibliographie plus vaste, quoique encore incomplète, voir H. Tristram et F. Bacchus, *Newman*, dans *Dict. de théol. cath.*, XI, 1931, col. 397-398; — J. Guitton, *La philosophie de Newman*, Paris, 1933, p. 212-230; — C. F. Harrold, *John Henry Newman*, Londres, 1945, p. 440-452.

P. J. Corluy, *Y a-t-il dans la Bible des propositions non inspirées?*, dans *Science catholique*, mai 1892, p. 481-507. — V. McNabb, *Where Believers may doubt*, Londres, 1903; voir surtout *Cardinal Newman and the Inspiration of Scripture*, p. 30-50. — Wilfrid Ward, *Problems and Persons*, Londres, 1903; voir surtout *Newman and Renan*, 283-300. — P. Battifol, *La question biblique dans l'anglicanisme*, Paris, 1905. — V. McNabb, *Frontiers of Faith and Reason*, Londres, 1937; voir surtout *Newman and Inspiration*, 65-78. — A. Janssens, *Newman. Inleiding tot zijn geest en werk*, Bruxelles, 1937; voir surtout *Newman als schriftuurverklaarder*, 37-62. — H. Tristram-F. Bacchus, *loc. cit.*, 327-398. — J. Guitton, *Renan et Newman*, Paris, 1938. — *A Tribute to Newman*, Dublin, 1945; voir surtout les contributions de T. S. Gregory, *Newman and Liberalism*, 84-115, et de P. J. McLaughlin, *Newman and Science*, 307-336. — J. Duggan, *Num sententia cardinalis Newman defendi possit?*, dans *Verbum Domini*, XVIII, 1938, p. 219-224. — J. Seynaeve, P. B., *La doctrine du cardinal Newman sur l'inspiration d'après les articles de 1884*, dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, XXV, 1949, p. 356-382; cf. *Analecta Lovaniensia biblica et orientalia*, sér. II, fasc. XIII. — J. T. Johnson, *Leo XIII, Cardinal Newman and the Inerrancy of Scripture*, dans *Downside Review*, 1951, p. 411-427. — J. Seynaeve, P. B., *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture according to his Published Works and previously Unedited Manuscripts*, Louvain, Éd. Universitaires; Oxford, Blackwell, 1953. — Mgr J. M. T. Barton, *Newman's Scriptural Studies. Liberation from a Myth*, dans *The Tablet*, 1953, p. 421-422. — A. J. Boekraad, *Newman en de H. Schrift*, dans *Streven*, VII, 1954, p. 385-388. — Mgr H. F. Davis, *Newman, the Bible and Obiter Dicta*, dans *The Life of the Spirit*, VIII, 1954, p. 398-407. — A. Kerrigan, *More about Newman? An Important Contribution to the History of Scriptural Exegesis*, dans *The Irish Ecclesiastical Record*, LXXXI, 1954, p. 422-435. — H. Van den Bussche, *Newman en de Bijbel*, dans *Collationes Gandavenses*, 1954, p. 290-299. — J. H. *Walgrave, Newman aan de Leuvense Alma Mater*, dans *Kultuurleven*, XXI, 1954, p. 207-213. — N. Theis, *Newman und die Bibel*, dans *Beilagen zum Kirchlichen Anzeiger*, Luxembourg, 1955, p. 27-30, 42-45, 55-62.

J. Seynaeve.

NIKEL (Johannes). — Exégète catholique et orientaliste, né le 18 oct. 1863 à Sohrau (Haute-Silésie, maintenant Pologne). Il étudia la théologie et les langues orientales de 1881 à 1886 aux universités de Breslau et de Wurtzbourg. Il reçut la prêtrise

le 26 juin 1886 à Breslau et fut reçu docteur en théologie la même année à Wurtzbourg. Sa thèse, *Die Lehre des Altes Testamentes über die Cherubim und Seraphim*, « La doctrine de l'A. T. sur les chérubins et les séraphins », parut en 1890. De 1886 à 1890, Nikel fait du ministère; de 1890 à 1897, il enseigne la religion dans un lycée. En 1897, l'université de Breslau le nomme chargé de cours, et par la suite titulaire de la chaire pour l'A. T. L'année scolaire 1923-1924, il est recteur de cette université. Malheureusement, il meurt dès le 28 juin 1924. Depuis 1907, il était consulteur à la Commission biblique pontificale. A côté de son travail scientifique, Nikel s'adonna à une activité pastorale intense. De 1914 à 1923, il fut président de la Société S.-Boniface (une œuvre d'entraide pastorale dans la diaspora). Depuis 1922, il était protonotaire pontifical et prévôt du chapitre de la cathédrale de Breslau.

Parmi les travaux scientifiques de Nikel, nous trouvons d'abord une monographie : *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil*, « La restauration de la communauté juive après l'exil babylonien », Fribourg-en-Br., 1900. Lors de la polémique sur Babel et la Bible, il publia *Genesis und Keilschriftforschung*, « La Genèse et les recherches sur l'écriture cunéiforme », où il analysait la Genèse et les parallèles babyloniens. Avec son ami, le professeur Rohr de l'université de Strasbourg, il commença en 1908 la publication d'une série de brochures, *Biblische Zeitfragen*, « Problèmes bibliques actuels », qui devaient traiter de problèmes bibliques actuels sous une forme accessible aussi à un public laïc cultivé. Il assura lui-même la rédaction de plusieurs cahiers. La même année, il lançait également une suite d'analyses scientifiques spéciales, les *Alttestamentliche Abhandlungen*, « Traités sur l'A. T. », (Münster en Westphalie, Aschendorff). En même temps, il groupait toute une équipe de collaborateurs pour rédiger un commentaire d'ensemble en langue allemande attendu depuis longtemps. A partir de 1911, parut le *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, « Manuel d'exégèse de l'A. T. » (Münster, Aschendorff, prévu en 28 vol., mais jamais terminé). Nikel se réservait d'écrire lui-même le commentaire sur la Genèse, l'histoire du peuple d'Israël et la théologie de l'A. T., mais il fut rappelé prématurément. Il avait pourtant déjà publié une série de travaux préparatoires dans *Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen*, « L'A. T. à la lumière des recherches scientifiques sur l'Ancien Orient » (dans *Bibl. Zeitschr.*, I-V). Une œuvre posthume, avec préface du professeur Paul Heinisch, parut en 1924, *Grundriss der Einleitung in das A. T.*, « Précis d'introduction à l'A. T. » (Münster, Aschendorff), une introduction écrite avec une ampleur d'esprit rare pour ce temps-là; relevons surtout que Nikel y pose déjà la question des genres littéraires.

Nikel est remarquable dans ses travaux par sa vue claire des problèmes. Il savait aussi reconnaître que son temps n'était pas encore apte à donner une solution satisfaisante à toutes les questions et il n'hésitait pas à les laisser ouvertes. Il possédait d'excellentes facultés didactiques, tant dans ses discours que dans ses publications. Il savait discuter sans orgueil avec ceux qui avaient d'autres opinions que lui et ne se laissait jamais entraîner à des paroles blessantes pour ses adversaires. Aussi l'on peut bien affirmer qu'il fut à la hauteur de sa tâche à un moment fort délicat de l'exégèse catholique.

H. Haag.

NIL LE SINAÏTIQUE. — A propos de ce moine nous étudierons successivement : I. Les vues traditionnelles concernant : la personnalité de S. Nil; la valeur de son récit pour l'histoire des religions; son emploi dans l'exégèse de l'A. T. II. Les interprétations nouvelles à ces trois points de vue.

I. Vues traditionnelles. — 1° *Personnalité de l'auteur.* — Le LXXIX[e] volume de la *Patrologie grecque* de Migne contient le texte imprimé d'un ensemble d'œuvres publié par Pierre Poussines (Petrus Possinus), S. J., Paris, 1639. Il est intitulé : *Nili opera quædam nondum edita.* L'auteur de ces écrits serait un moine Nilus (Νεῖλος) qui vécut au tournant des IV[e] et V[e] s. et fut honoré comme saint, tant dans l'Église orientale que dans l'Église latine, et cette dernière le mentionne le 12 nov. au martyrologe romain. Quant à l'éditeur, on pourra se renseigner à son sujet dans l'article *Poussines* (Pierre) de F. Cavallera, (*Dict. de théol. cath.*, XII, Paris, 1933, col. 2668-2670).

Parmi ces écrits se trouve un ouvrage qui, tout au moins à première vue, a un caractère autobiographique : Νείλου μονάζοντος ἐρημίτου διηγήματα εἰς τὴν ἀναίρεσιν τῶν ἐν τῷ ὄρει Σινᾷ μοναχῶν καὶ εἰς τὴν αἰχμαλωσίαν Θεοδούλου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, c.-à-d. *Nili monachi eremitæ narrationes, quibus cædes monachorum montis Sinai et captivitas Theoduli ejus filii describuntur* (*P. G.*, LXXIX, 583-694). Un ermite chenu, qui n'est jamais nommé dans le texte, mais est normalement appelé Nil dans le titre des manuscrits, y raconte qu'il a été marié, qu'il a eu deux fils, mais qu'il s'est séparé de sa femme et s'est retiré avec son fils Théodule dans la solitude du Sinaï. Après une longue période de tranquillité se produisit une attaque de barbares qui abattirent de nombreux moines et emmenèrent son fils prisonnier. Il est alors raconté comment Théodule fut désigné comme victime pour la divinité de l'Étoile du matin, mais qu'il échappa à la mort par suite d'une circonstance heureuse et retrouva son père. Telles sont les données qui ont fait attribuer depuis le XIX[e] s. à l'auteur de cet écrit le surnom de « Sinaïte » ou « Sinaïtique ».

2° *Les « Narrationes » sont-elles source sûre? Que signifient-elles pour l'histoire des religions?* — Quelques morceaux de ce récit contiennent des données qui offrent un intérêt ethnographique et tout particulièrement religieux. Ainsi les col. 612-613 donnent des aperçus généraux sur la vie de ces « barbares » et la description détaillée d'un sacrifice de chameau ainsi qu'un renseignement sur des sacrifices humains; la col. 641 traite du sacrifice humain, la col. 648 de chants de puits, les col. 680-688 de sacrifices humains, etc. Les « barbares » sont des Arabes Bédouins, un peuple habitant le désert entre l'Arabie et l'Égypte, la mer Rouge et le Jourdain (cf. col. 621 B), l'Arabie Pétrée selon la terminologie classique. (On trouvera les principaux textes dans *Anthropos*, L, 1955, p. 100, 114, 126 sq.; et dans M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2[e] éd., Paris, 1905, p. 258).

Il semble que ces données, qui étaient attribuées à une personnalité bien connue, ont été pour la première fois envisagées d'un point de vue d'histoire religieuse par J. Wellhausen dans ses *Reste arabischen Heidentums* (1[re] éd., Berlin, 1887; 2[e] éd., 1897, réimprimée à Berlin et Leipzig en 1927). Mais, alors que Wellhausen ne traitait l'ouvrage de Nil que comme une source au milieu d'autres, arabes, syriennes ou grecques, William Robertson Smith lui a attaché une importance hors pair dans ses *Lectures on the Religion of the Semites* (1[re] éd., Londres, 1889; 2[e] éd., 1894; 3[e] éd., avec introduction et notes additionnelles, par Stanley A. Cook, 1927). C'était surtout pour lui un argument important en faveur de sa théorie du sacrifice selon laquelle, à l'origine, le sacrifice n'est pas un don, mais un repas de communion totémique. Depuis lors, on a souvent attribué à ces détails une importance démesurée dans les travaux d'histoire religieuse, tant

et si bien qu'en 1912 G. Foucart pouvait déjà, à bon droit, faire ces très ironiques remarques : « On a accueilli cependant, avec une déférence émue, le fameux exemple « du chameau de S. Nil »; il semble que pas un auteur n'ait le droit de traiter l'histoire des religions, s'il n'a pas parlé sur un ton de respect de cette anecdote. Anecdote est le mot propre; il ne s'agit que d'un détail donné en passant; et sur un fait unique, aussi petit, on ne pouvait vraiment, en tout état de cause, bâtir une théorie religieuse s'appliquant à toute l'humanité » (*Hist. des religions et méthode comparative*, 2e éd., Paris, 1912, p. 132 sq.). « Le chameau de S. Nil, sur lequel Robertson Smith avait fait peser le lourd fardeau de la thèse générale du sacrifice... Et pour le chameau de S. Nil, je persisterai à croire qu'il ne mérite pas de porter sur son dos le poids des origines d'une partie de l'histoire des religions » (*ibid.*, p. LXV sq.). On trouvera une bibliographie plus complète sur l'emploi du texte de S. Nil dans les ouvrages d'histoire des religions, dans J. Henninger, *Anthropos* (vol. L, Fribourg en Suisse, 1955, p. 81-88).

3° *Emploi du récit dans l'exégèse de l'A. T. — a)* C'est le P. Évariste Mader qui a étudié les données des *Narrationes* concernant les sacrifices humains (cf. J. Henninger, *loc. cit.*, 100-113) dans son exposé sur les *sacrifices humains* en Arabie (*Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*, dans *Biblische Studien*, XIV, 5-6, Fribourg-en-Br., 1909, p. 64-70, en particulier 67 sq.). Mais comme la thèse de Mader s'est heurtée dès le début à une forte opposition (par ex. M.-J. Lagrange, dans *Rev. bibl.*, XIX [nouv. sér., VII], 1910, p. 306-309; J. Hehn, *Orientalistische Literatur-Zeit.*, XII, 1909, col. 535-539; F. Blome, *Die Opfermaterie in Babylonien und in Israel*, I, Rome, 1934, p. 396-401, § 356 sq.), il n'est pas très important de s'attacher à ses comparaisons entre les sacrifices humains de l'A. T. et ceux des Arabes.

b) Le fait que les Bédouins du Sinaï entonnent des « chants de puits » quand ils arrivent à une source (*P. G.*, LXXIX, 648 C) évoque Num., XXI, 17 sq. et est à l'occasion invoqué comme parallèle (J. Henninger, *loc. cit.*, 144 sq.).

c) Beaucoup plus significative fut l'utilisation du récit sur le sacrifice du chameau (J. Henninger, *loc. cit.*, 114-144), et avant tout des données sur le brisement des os et la consommation de la chair crue (*ibid.*, 125-144). On a expliqué sur la base de ces données quelques prescriptions sur l'*agneau pascal* (en particulier Ex., XII, 9 et 46; cf. W. R. Smith, *op. cit.*, 3e éd., 345) : « *The express provision that the flesh of the lamb must not be eaten raw seems to be directed against a practice similar to what Nilus describes...* » et (note 1) : « *There is so much that is antique about the Paschal ritual, that one is tempted to think that the law of Ex., XII, 46,* « *neither shall ye break a bone thereof* », *may be a prohibition of some usage descended from the rule given by Nilus, that the bones as well as the flesh must be consumed.* » Vont dans le même sens Georg Beer (dans *Pesachim* [Pâques] [*Die Mischna*, II-3, Giessen, 1912], p. 15, 200), Alfred Loisy (*Essai hist. sur le sacrifice*, Paris, 1920, p. 455, note 4), Adolf Wendel (*Das Opfer in der altisraelitischen Religion*, Leipzig, 1927, p. 83, 98). Lagrange lui-même approuve W. R. Smith dans une large mesure, quand il écrit à propos du texte de S. Nil : « C'est très primitif, si barbare est synonyme d'institution primordiale, mais c'est trop isolé pour qu'on tire de ce seul cas toute la théorie du sacrifice. Nous devons reconnaître cependant que l'usage de manger la chair crue doit être ancien, si le fait allégué est moderne, car R. Smith a raison de penser que l'institution de la Pâque a précisément combattu ces pratiques brutales en défendant de manger l'agneau pascal cru et de briser ses os. Mais cette sauvagerie n'a rien de religieux... » (*Études...*, 258 sq.).

On reconnaissait donc universellement les détails donnés par le texte comme des faits, considérés par les uns comme les restes d'une coutume qui avait été autrefois générale, par les autres à tout le moins comme des faits isolés. Mais depuis quelques décades, la véracité du récit s'est trouvée ébranlée et par suite toutes les conclusions qu'on en avait tirées pour l'histoire des religions et pour l'exégèse.

II. Nouvelles vues critiques. — 1° *Personnalité de l'auteur.* — Depuis 1915, Nil et les œuvres qui lui sont attribuées ont fait l'objet de recherches spéciales poussées. De la controverse qui mit aux prises Friedrich Degenhart et Karl Heussi de 1915 à 1921 (voir plus loin, bibliographie) il a été partout accepté en conclusion que le rédacteur des *Narrationes* ne pouvait être identique à l'auteur des autres écrits transmis sous le nom de S. Nil. Ce dernier fut un prieur de couvent, habitant Ancyre ou les environs, en Galatie, tandis que l'auteur parlant à la première personne dans les *Narrationes* se donne pour un ermite de la péninsule Sinaïtique. Il y a de plus de grosses différences entre les *Narrationes* et les autres écrits. Ainsi l'auteur des *Narrationes* se trouve être non plus, comme on le croyait, une personnalité par ailleurs historiquement bien connue, mais un personnage dont on ne sait plus que ce que les *Narrationes* elles-mêmes nous racontent. (Sur les résultats de la controverse Degenhart-Heussi et la prise de position des patristiciens et historiens ecclésiastiques, cf. J. Henninger, *loc. cit.*, 88-94.)

De cet état de choses M. Th. Disdier tire la conclusion suivante : « Le cénobite galate, à la physionomie si personnelle, ne peut pas être l'ermite homonyme du Sinaï. La question du véritable auteur des *Narrationes* est toujours à résoudre. Dès le Ve s. nous les voyons attribuées à un Nil. L'identification de ce Nil est une des nombreuses énigmes de l'histoire littéraire de l'antiquité chrétienne. Son existence est à peu près certaine. Car, encore qu'elles soient fortement romancées, les *Narrationes* offrent un fonds historique indubitable... De cette manière, l'existence, au Ve s., de deux saints du nom de Nil : Nil l'ermite, auteur des *Narrationes*, et Nil le cénobite d'Ancyre, auteur des écrits venus sous son nom, nous paraît sortir du domaine de la simple hypothèse pour devenir une certitude » (art. *Nil l'Ascète ou Nil d'Ancyre, dit le Sinaïte*, dans *Dict. de théol. cathol.*, XI, Paris, 1931, col. 663). On trouvera la même orientation dans (Charles) V(an) d(e) V(orst), S. J., *Analecta bollandiana* (XXXVIII, 1920, p. 419-423), mais les Pères bénédictins de Paris, dans les *Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier* (XI, Paris, 1954, p. 367), se montrent plus réservés : « On a l'impression que le Nil de la correspondance n'est pas, pour le style et pour les détails biographiques, l'auteur de la Passion des moines du Sinaï [*P. G.*, LXXIX, 589-613], qui paraît romancer la dernière lettre de la correspondance (IV, 62). Celle-ci montre que, vers le VIIIe s., on identifiait Nil d'Ancyre, auteur des lettres, et Nil du Sinaï, auteur du récit. Ce dernier, en effet, y est présenté comme un compatriote de S. Platon d'Ancyre. Par ailleurs la tradition manuscrite atteste fermement que cette Passion, du Ve s., a pour auteur un Nil. »

2° *Véracité du contenu des « Narrationes ».* — Que l'auteur des *Narrationes* ait vécu dans la péninsule du Sinaï peut être considéré comme sûr (arguments et bibliographie dans J. Henninger, *loc. cit.*, 93 sq., cf. 97 sq., 110, n. 144; 144-148). Mais la question reste ouverte de savoir si nous avons affaire à une authentique autobiographie, et dans quelle mesure on peut faire foi aux détails du récit. Comme fait

historique assuré, on peut admettre le massacre par des Bédouins d'un grand nombre de moines de la péninsule du Sinaï, aux débuts du Ve s. (références dans J. Henninger, *loc. cit.*, 94). Il est déjà beaucoup moins sûr que les détails de la vie du vieillard ermite et de son fils soient historiques, malgré certaines concordances avec la lettre IV, 62 de Nil d'Ancyre (*ibid.*, p. 91, n. 68). Mais on doit élever les doutes les plus sérieux à l'encontre des détails ethnographiques relatifs aux « barbares ». Outre le fait que les *Narrationes* ont un autre auteur que Nil d'Ancyre, les études les plus récentes ont mis en évidence leur caractère fortement romancé (indications dans J. Henninger, *loc. cit.*, 95-97; cf. 88-94, 97-99, 125-128, 144-147). Doit-on accepter que l'auteur d'une autobiographie authentique (le S. Nil du Sinaï pour s'en tenir au point de vue de Disdier) ait introduit lui-même ces détails romancés dans le récit? Ou ne doit-on pas au contraire envisager la possibilité que la forme personnelle du récit ne soit qu'une fiction littéraire (Henninger, *loc. cit.*, 97, note 108)? En fait maints auteurs, tels que R. Devreesse (dans *Rev. bibl.*, XLIX, 1940, p. 220-222; cf. Henninger, *loc. cit.*, 91 sq.), vont nettement plus loin dans la critique et Devreesse considère comme vraisemblable que l'auteur ait été un moine du couvent du Sinaï, fondé en 557. La circonstance suivante accroît encore les doutes : contre la véracité du récit ne parle pas seulement la critique interne, appuyée sur des faits d'histoire littéraire (concordances typiques avec le roman grec, contradictions internes...; cf. Henninger, *loc. cit.*, 95-97, 125-128, 144-147), mais aussi la critique tirée de l'ethnographie. Quelques détails trouvent ailleurs une confirmation mais, précisément en ce qui concerne les détails caractéristiques de la description des « barbares », les sources arabiques préislamiques ne donnent aucune confirmation; mieux encore, il arrive que ces dernières les contredisent (*ibid.*, 97-148, *passim*, en particulier 113, 143-148). Si l'on admet que l'auteur n'est pas un ermite qui aurait connu d'expérience la vie des Bédouins, mais un moine du Sinaï qui a pour source de ses connaissances les on-dit, ainsi que les littératures grecque et syriaque, concordances et dissemblances s'expliquent au mieux (*ibid.*, 97-99, 143-148). Il s'ensuit qu'on ne doit accepter qu'avec beaucoup de prudence les données ethnographiques des *Narrationes* quand elles ne sont pas confirmées autrement.

3° *Usage de cette critique pour l'exégèse de l'A. T.* — *a)* Les données des *Narrationes* sur le *sacrifice humain* n'ont donc pas valeur de source indépendante et ne peuvent être utilisées pour faire des comparaisons.

b) Les *chants de puits* peuvent n'être qu'une réminiscence biblique de l'auteur.

c) En ce qui concerne le parallèle avec l'*agneau pascal*, il faut distinguer entre Ex., XII, 9 et XII, 46. Le récit de S. Nil ne vaut pas comme source indépendante pour l'interdiction de la viande crue (Ex., XII, 9). Il convient aussi de retrancher beaucoup aux autres témoignages de manducation de viande crue qui nous viennent de l'antiquité sémitique. Mais, cette précaution prise, il reste certains indices qu'elle a eu lieu occasionnellement et que le précepte d'Ex., XII, 9 a pu être dirigé contre une telle pratique. Il n'y a par contre aucun indice que cette coutume ait jamais été généralisée (Henninger, *loc. cit.*, 125-142, spécialement 138-142) et à cet égard l'expression de Lagrange citée plus haut garde toute sa force.

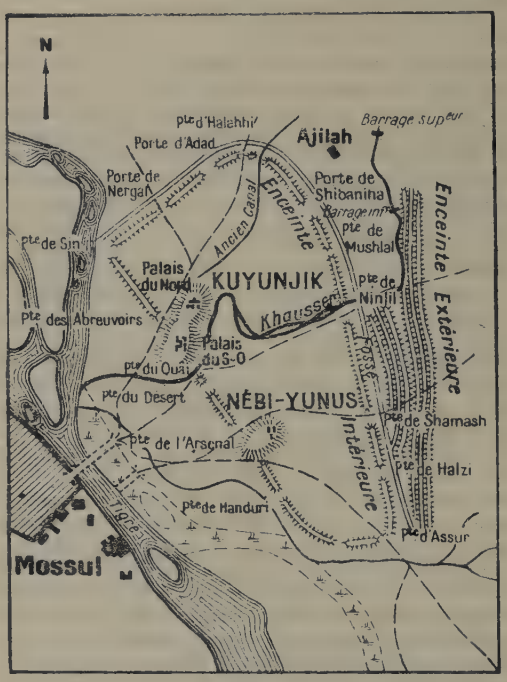
Il en va autrement de l'interdiction du brisement des os (Ex., XII, 46). Ce rite n'a rien à faire avec une coutume soi-disant ancienne et universelle qui consisterait à briser les os et à les manger avec la viande. Il correspond à un usage répandu chez les peuples chasseurs et pasteurs, qui dépend de la croyance à la réanimation de l'animal à partir de ses os laissés intacts (Henninger, *loc. cit.*, 125-142, spécialement 138-142; voir également Henninger, *Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten*, dans *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, I, Rome, 1956, p. 448-458). Il pourrait être intéressant de noter qu'à Qumrân on a retrouvé des ossements d'animaux (non brisés?) conservés avec soin (cf. R. de Vaux, *Les dépôts d'ossements d'animaux*, dans *R. B.*, LXIII, 1956, p. 549-550 et pl. XII, *a* et *b*: cf. aussi R. de Vaux, *ibid.*, 73-74; E. Vogt, dans *Biblica*, XXXVI, 1955, p. 564). Dans cette croyance à la réanimation nous pouvons discerner un léger pressentiment de la croyance à la résurrection qui a trouvé son accomplissement dans la révélation néo-testamentaire : Jésus-Christ le crucifié dont aucun os n'a été brisé (Joa., XIX, 36) est le véritable Agneau pascal qui apparaît doué d'une nouvelle vie après la résurrection et qui sous cette forme d'Agneau triomphant règne au centre de l'Apocalypse johannique (V, 11-14).

BIBLIOGRAPHIE. — *Sur S. Nil et ses œuvres :* F. Degenhart, *Der hl. Nilus Sinaita. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum*, Münster, 1915. — K. Heussi, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, Leipzig, 1917. — F. Degenhart, *Neue Beiträge zur Nilusforschung*, Münster, 1918. — K. Heussi, *Das Nilusproblem. Randglossen zu Friedrich Degenharts Neuen Beiträgen zur Nilusforschung*, Leipzig, 1921. — RR. PP. Bénédictins de Paris, *Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes*, XI, « Novembre », Paris, 1954, p. 366 sq.

Au point de vue de l'ethnographie religieuse : J. Henninger, *Ist der sogennante Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?*, dans *Anthropos*, L, 1955, p. 81-148; *Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten*, dans *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, vol. I, Rome, 1956, p. 448-458; et la bibliographie citée dans ces deux articles.

J. HENNINGER, S. V. D.

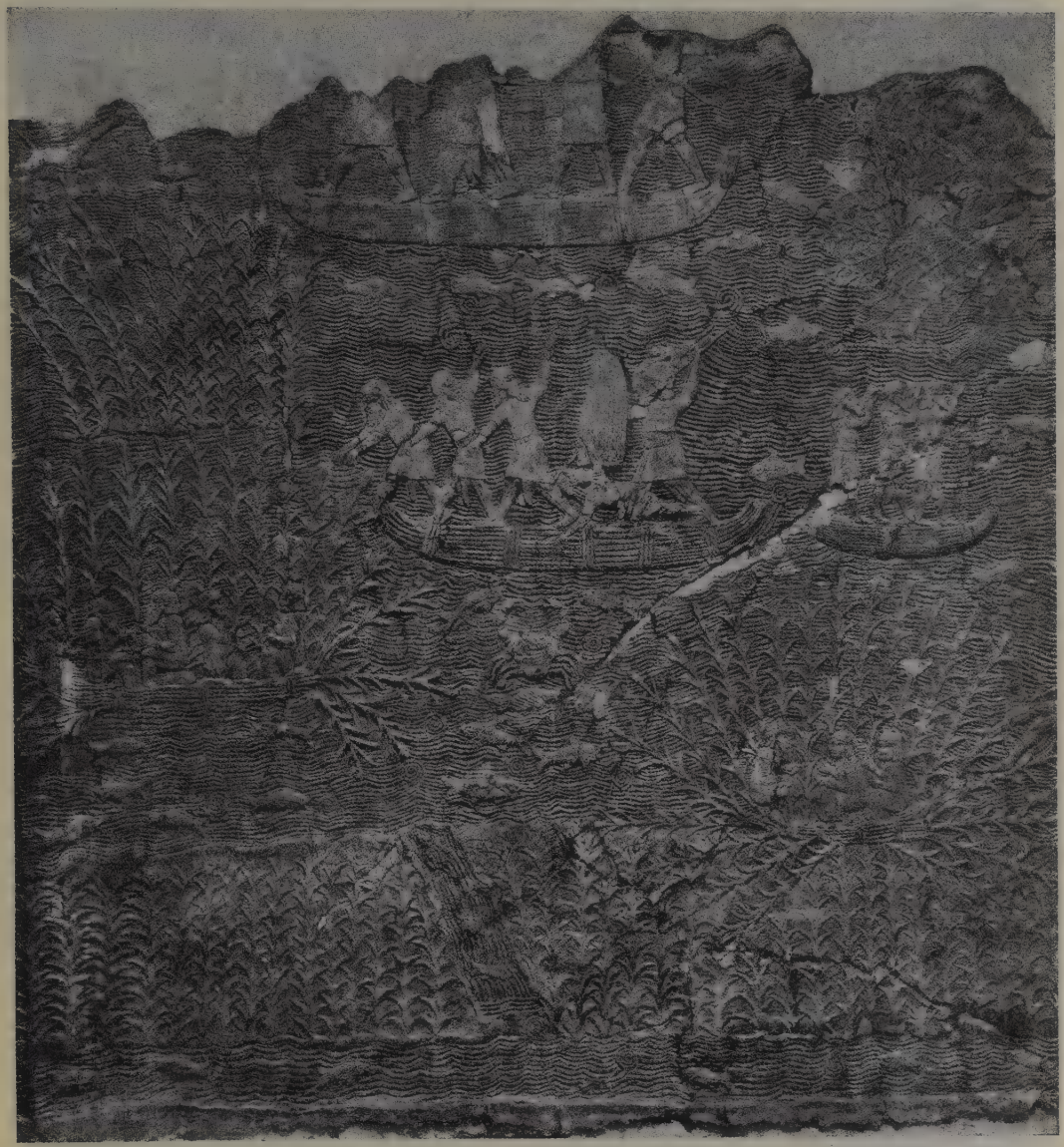
NINIVE — Seront étudiés successivement : I. Le site et les fouilles. II. L'histoire. III. Les bibliothèques.



610. — Plan de Ninive.

I. LE SITE ET LES FOUILLES. — Le choix de Ninive, dernière capitale de l'Assyrie, avait été déterminé par sa situation en bordure du Tigre et sur son affluent le Khausser, et aussi en raison de l'élévation naturelle que forment ses deux collines, ce qui permettait d'assurer sa défense et de dominer la plaine. Pour maintenir la ville à l'abri des inondations, on y avait exécuté des remblais, qui la surélevèrent encore, et des plates-formes pour y édifier les principaux bâtiments, palais et temples. L'amoncellement de décombres laissés par les monuments écroulés construits en argile fut tel que leur identification en devint presque impossible, après la chute de Ninive (612).

Elle était presque tombée dans l'oubli, tandis que la localisation de Babylone n'avait jamais été complètement perdue de vue. Lucien de Samosate dans son « Dialogue » *(In Charon)* disait qu'il ne restait pas même de vestiges de Ninive, confirmant Nahum, II, 12 : « Où est maintenant cette demeure de lions? » Les auteurs grecs avaient été aussi assez laconiques concernant Ninive. Certains, égarés par la légende de Sémiramis et de Ninus, confondirent même Ninive et Babylone. Ainsi Ctésias, que cite Diodore (l. II, c. III), confond le Tigre et l'Euphrate et semble décrire Babylone au lieu de Ninive. Cependant, vers 440, Hérodote localisait Ninive sur le Tigre (l. II, c. CL; I, CII, CIII, CVI, CLXXXV, CXCIII) et Strabon précisait qu'elle était sur la rive orientale du Tigre dans une plaine (d'Atrurie — ou d'Assyrie — XVI, I). Pline est en désaccord et semble la localiser sur la rive droite (*Hist. nat.*, VI, XIII). C'est Ptolémée (*Cl. Ptolemæ Geograph.*, VI, I) qui en a donné la position géo-



611. — Palais de Sennachérib. Bataille dans un marais.
D'après *Assyrian Sculptures in the British Museum*, 1938, pl. LI.

612. — Palais de Sennachérib. Fuite des habitants de Lakish.
D'après Hall, *La sculpture babylonienne et assyrienne au British Museum*, pl. XXXV.

613. — Palais de Sennachérib. Chevaux et conducteurs. D'après *Assyrian Sculptures...*, pl. XLIII.

graphique exacte en localisant « Ninus » sur le bord oriental du Tigre. — Ninive se situe par 36° 40' de latitude N. et 78° 30' de longitude E.

L'ancienne capitale assyrienne (fig. 610) — habitée dès la préhistoire — présentait la forme d'un trapèze allongé nord-ouest sud-est et dans sa dernière période elle avait atteint une superficie de plus du double de Mossoul. Avant les fouilles on observait que ses ruines, qui servaient de lieu de pâturage, se détachaient en relief sur la plaine environnante. On y voyait les vestiges des remparts édifiés par le roi d'Assyrie Sennachérib (705-681), autrefois coupés par quinze portes. Celles-ci portaient des noms dont quelques-uns ont été identifiés : au nord, la porte du dieu Nergal et la porte du dieu Adad; au nord-est, celle d'Halahhi; à l'est, celle de Shibaniha, puis celle du Mush-Lal. C'est par la porte dédiée à la déesse Ninlil que le Khausser entrait dans la ville. Ensuite venaient la porte dédiée au dieu Shamash, puis celle de Halzi et, au sud, la porte du dieu Assur; enfin, à l'ouest, en remontant vers le nord, se trouvaient les portes de Handuri, de l'Arsenal, du Désert et du Quai, aboutissant au pont du Tigre, puis celles des Abreuvoirs et du dieu Sin dans l'angle nord-ouest. Ces portes servaient encore de nos jours de lieux de passage pour la circulation. En avant du mur est, le roi Sennachérib avait fait élever un ouvrage fortifié complémentaire. C'étaient deux murs parallèles entre lesquels on avait aménagé un fossé d'eau et que l'on peut suivre sur 4 km. 600 environ. Entre ce mur avancé et le rempart intérieur de l'est, on a relevé les traces d'un double canal et d'un tronçon, restes d'un vaste système de canalisations et de barrages destinés à suppléer à l'alimentation des eaux du Khausser qui arrosait Ninive.

Avant les fouilles entreprises par Botta et surtout avant celles de Layard, des voyageurs comme Benjamin de Tudèle au XII^e s. (1160-1173) avaient, en voyant le site, émis l'opinion que, si Ninive avait bien été détruite de fond en comble, « son enceinte décelait beaucoup d'anciens castels ». John Cartwright, vers 1600, avait le premier donné des mesures et décrit son mur d'enceinte et Tavernier (1638-1663) avait vu, au nord, des monuments voûtés et ruinés. Il avait décrit les ruines du monticule de Nébi Yunus dont Niebuhr (1761-1767) devait aussi donner une description. Vers 1808-1810, J. M. Kinneir avait reconnu que les tertres des environs de Mossoul étaient artificiels et qu'ils conservaient beaucoup de monuments antiques. Olivier (1793-1799) avait essayé d'évaluer son étendue en rappelant que Diodore de Sicile lui attribuait 150 stades de long et 80 de large. Ce fut Rich (1811-1825) qui, le premier, donna des indications précises et des plans exacts des monuments; William Ainsworth (1835-1838) ne fit que confirmer les observations de Rich et les compléter en décrivant trois enceintes délimitant un parallélogramme irrégulier de 9 470 yards de tour, ayant 3 500 yards de côté à l'ouest, 1 370 de côté au sud, 2 000 au nord et 2 600 à l'est. Vers 1846 F. Jones compléta encore les informations de Rich, indiquant pour le mur intérieur plus de 11 km. 500, pour le mur d'est 4 km. 700, pour celui d'ouest 4 km. 100 et celui du nord 0 km. 700. L'attention avait été attirée sur cette région à la suite des publications de Rich et des pièces qu'il avait acquises, dont le cylindre Bellino.

Deux éminences (Kuyunjik et Nebi Yunus) marquaient le plan de la ville un peu surélevé à l'est et délimité par le rempart de l'ouest. La moins élevée, quoique raide et assez escarpée au sud, présente une forme presque triangulaire dont le sommet serait à l'est et qui a 0 km. 550 d'est en ouest et 0 km. 370 du nord au sud. Le site porte le nom officiel de Ninawa (à côté de Ninia et Ninoua), reflétant l'appellation des textes cunéiformes : Ni-nu-a. Les écrivains arabes du Moyen Age (Yakut, al Mukaddasi) la désignent sous le nom de Tall-al-Tawba (la colline du Repentir, en souvenir de l'intervention du prophète Jonas). A l'endroit où il y avait eu un couvent chrétien au VIII^e s. s'éleva un sanctuaire islamique au X^e s. : Deir Yunus.

Au Moyen Age, on ne trouve pas mention du « Tombeau de Jonas », mais lorsque Olivier visita le site, vers 1794, on affirmait qu'à Nunia était enterré Jonas. Tavernier, qui avait déjà visité la colline en 1643, ainsi que Niebuhr dès 1766, avaient tous deux bien écrit qu'avant d'arriver à Mossoul, dans un village nommé Nounia, sur une colline, était enterré le prophète Jonas. C'est en effet à l'ouest que se trouve la célèbre mosquée Nebi Yunus élevée sur une terrasse. C'est le sanctuaire islamique le plus important du nord de l'Iraq, ce qui rend impossible une exploration régulière à cet endroit. Cette colline est séparée de celle du nord par le lit du Khausser. Située dans l'angle nord-ouest du rempart, la colline nord s'élève à une trentaine de mètres au-dessus du Khausser. Elle a la forme d'un ovale irrégulier de 0 km. 600 de large d'est en ouest sur 1 km. de long du nord au sud. Ainsworth l'avait évaluée à 43 pieds de haut sur 2 563 yards de tour. Cette butte porte différents noms. Jusqu'au XIX^e s., Niebuhr et Rich la

614. — Assurbanipal et son épouse fêtant la mort de Té-Umman.
D'après Hall, *op. cit.*, pl. XLI, n. 2. La tête du roi vaincu est accrochée aux branches de l'arbre de gauche.

615. — Scène de chasse royale. D'après Hall, *op. cit.*, pl. XLVII.

616. — Scène de chasse royale. D'après Hall, *op. cit.*, pl. XLVIII-XLIX.

nomment Kalla Nunia (Kal'at Ninia, forteresse de Ninive), nom qu'on abrège de nos jours en l'appelant « al Kal'a ». Layard, Jones, Thompson et Hutchinson la nomment Armushiya. Cependant le nom le plus usité est *Kuyunjik*, que Niebuhr avait déjà aussi entendu et transcrit *Koinsjig*, comme Ainsworth et Rich après lui. Ce village chrétien fut détruit par les Kurdes en 1836, de sorte qu'il n'en restait presque plus rien lorsque les fouilles commencèrent à cet endroit à partir de 1842 et surtout après 1845. C'est

Ce sont ces nombreuses constatations qui attirèrent ainsi l'attention de Layard en 1840, puis de Botta lors d'une première visite, mais ce fut Botta, alors agent consulaire français à Mossoul, qui fit les premiers sondages à Kuyunjik.

En effet, en 1839 et 1840, Austen H. Layard, sujet anglais, né à Paris en 1817, arriva à Mossoul, accompagné de E. Mitford; de là il visita les ruines de Nebi Yunus et de Kuyunjik et parcourut aussi les sites de Kalah et de Kalat Shergat. Après un an de voyages

617. — Statue de la déesse Ishtar. D'après Hall, *op. cit.*, pl. XI.

là que les auteurs arabes avaient indiqué les ouvertures des portes de l'ancienne enceinte.

Au pied de Kuyunjik coule le Khausser qui coupait presque la ville de Ninive en deux; il venait du nord-est, passait par la porte de Ninlil à l'est, puis en formant une grande boucle il arrosait le flanc est et sud de la butte et allait se jeter immédiatement à l'ouest dans le Tigre. Actuellement, il s'est déplacé vers l'ouest et se trouve à 1 km. et demi de son ancien confluent. Ainsworth signalait vers 1836 des rivières souterraines et des sources thermales sulfureuses (la source de Jonas). Il disait aussi qu'on trouvait de la brique fine et des poteries avec de l'écriture cunéiforme belle et extrêmement petite. Rich en avait auparavant acquis pour sa collection.

d'exploration, Layard revint à Constantinople d'où il tenta d'intéresser ses compatriotes à l'aider à entreprendre des fouilles régulières sur ces anciennes villes. Pendant cet intervalle E. Botta, agent consulaire français à Mossoul en 1842, avait été fortement engagé par M. Mohl à faire des fouilles aux environs de Mossoul. Après avoir pris des renseignements et surtout d'après les observations de Cl. J. Rich, il pensait que le monticule de Ninoua promettait de donner le plus de documents, mais le sol en était regardé comme sacré du fait de la mosquée de Nebi Yunus. N'ayant donc pour le guider aucune exploration précédente et ne pouvant explorer Nebi Yunus, Botta choisit le monticule de Kuyunjik où, à la face sud-ouest, des briques de grandes dimensions, cimentées avec du

bitume, semblaient des restes de constructions antiques, et c'est sur ce point qu'il commença à fouiller en déc. 1842, ouvrant ainsi la première étape des fouilles en Mésopotamie et en Assyrie. Ses travaux attirèrent l'attention des habitants et on vint lui dire qu'à quelques kilomètres de là, dans un village appelé Khorsabad, un teinturier avait trouvé des fragments d'inscriptions. Ayant eu dès son premier sondage à Khorsabad un résultat très encourageant, et bientôt fatigué de ne rencontrer à Kuyunjik que des débris sans valeur, Botta s'attela au site de Khorsabad d'où il exhuma en partie le palais de Sargon II. Les succès remportés par Botta encouragèrent Layard, auquel sir Stratford Canning offrit l'argent nécessaire pour les fouilles. A Nimrud il fouillait avec un plein succès, sans cependant se désintéresser de Kuyunjik où il ouvrit, dans le mur nord-ouest, la porte du dieu Nergal, accostée de deux génies ailés qui furent détruits en 1905. Après avoir encore passé l'année 1846 à Nimrud, Layard revint à Ninive en 1847 et il s'attaqua à l'angle sud-ouest qui semblait le plus intéressant. Il ne tarda pas à trouver plusieurs chambres du grand palais de Sennachérib, de 650 pieds sur 630 et dont une autre entrée devait être retrouvée cinquante ans après par King. Il rentra en Angleterre en 1847, laissant M. Ross, puis Rassam à Kuyunjik. En 1849, Layard reprit les fouilles avec Rassam et dégagea plus de soixante-dix chambres et vingt-sept portails avec taureaux ailés du palais de Sennachérib — qui malheureusement avait beaucoup souffert de l'incendie de Ninive en 612 — et qui recélait plus de 9 880 pieds de bas-reliefs dont de nombreux spécimens se trouvent au British Museum dans la Kuyunjik Gallery. Après les années 1849-1851, de nouvelles interruptions obligèrent Layard à suspendre les recherches. Mais à cette époque Botta d'une part et Layard de l'autre étaient persuadés d'avoir découvert la capitale, l'un à Khorsabad, l'autre à Nimrud.

Cependant la découverte la plus importante allait être faite quelques années plus tard par Hormuzd Rassam, assistant de Rawlinson qui avait succédé à Layard. H. Rassam, persuadé que Botta avait manqué de patience, s'attaqua, à l'insu de Rawlinson, au terrain réservé au fouilleur français Place, qui remplaçait Botta. Il fouilla de nuit et, au bout de quelques nuits, le 20 déc. 1853, il pénétrait dans un second palais édifié par Assurbanipal par la célèbre « Chambre aux Lions » — à laquelle il semble bien que Nahum ait fait allusion — où se déroulaient les scènes de chasses, chefs-d'œuvres de l'art assyrien (fig. 615-616). Cette découverte allait être suivie d'une autre plus sensationnelle encore : celle de la bibliothèque d'Assurbanipal, qui contenait encore plus de 25 000 tablettes cunéiformes. Ces splendides bas-reliefs et la collection de textes font depuis ce moment la gloire du British Museum. L'importance de ces découvertes avait rendu caduques les conventions. Toutefois, le musée du Louvre reçut, pour les services rendus et en échange de bas-reliefs de Khorsabad, quelques bas-reliefs provenant des fouilles de Nimrud et de Ninive.

Avec cette année 1854 se termine l'ère des découvertes les plus remarquables qui furent faites par des pionniers, dépourvus de tout équipement scientifique. L'assyriologie était mise en possession du matériel d'étude concernant toute la littérature assyrienne et l'art assyrien prenait sa place parmi les chefs-d'œuvres de l'histoire de l'art. L'archéologie pouvait entreprendre l'étude des documents lui permettant de reconstituer une des grandes époques révolues.

A partir de 1854 des explorations sporadiques furent continuées à Ninive. Elles complétèrent les collections de monuments et de textes, mais il fallut attendre que des fouilles plus récentes, dotées d'un matériel moderne, y fussent exécutées pour atteindre les hautes périodes de la préhistoire, dont nous devons la révélation aux travaux de Campbell-Thompson et de Mallowan.

On peut donc diviser en trois étapes l'étude de Ninive et de ses monuments. La majeure partie des sculptures qui ont été trouvées par Layard appartenaient au grand palais de Sennachérib (dont l'exploration fut continuée par Rassam), témoin de la prodigieuse richesse et du faste atteint par les Sargonides.

618. — Tête de cuivre.
D'après une photographie.

Les sculpteurs ont retracé sur les murs (fig. 611 sq.) les hauts faits de la vie du roi et ses grandes œuvres. On doit citer parmi celles-ci les travaux hydrauliques que le roi fit exécuter pour amener les eaux des sources du Gomel jusqu'au Khausser en creusant vingt-sept canaux et un aqueduc (retrouvé à Jerwan par Jacobsen et Lloyd en 1931-1933), dont une représentation, qui n'avait pas été comprise, figure parmi les dessins de bas-reliefs retrouvés dans le palais. Une scène de transport d'un taureau ailé nous renseigne parfaitement sur les procédés utilisés par les architectes assyriens pour la manœuvre de ces colosses. Les campagnes du roi ont permis aux artistes d'en souligner par des traits particuliers l'ambiance. Le siège de Lakish présente un essai de paysage et de couleur locale. Le roi est assis sur un trône sur une montagne du voisinage, d'où il observe les progrès de son armée et reçoit la soumission des vaincus. Autour d'eux les vignobles s'étalent au flanc des montagnes. Ailleurs, un camp retranché permet de comprendre les conventions de

la perspective telle que la concevaient les artistes assyriens : le spectateur se trouve comme au milieu de la ville dont le mur d'enceinte se dresse au fond. Au premier plan les tentes des soldats sont dessinées en coupe comme si leur paroi avait été ôtée; entre elles, le bétail et les chameaux sont au repos. Quelques sculptures et des fragments de tablettes d'un palais d'Assurbanipal, déjà trouvées par Layard, furent bien dépassés par les bas-reliefs trouvés par Rassam dans un second palais; ceux-ci retracent aussi les scènes les plus frappantes de la vie du monarque. Ses campagnes nous conduisent dans les pays en guerre avec l'Assyrie — à la suite des *Annales* dont ils constituent comme l'illustration. C'est ainsi qu'on assiste à la défaite de Shamash-Shum-Ukin et à celle de Té-Umman. Dans ces scènes on se trouve devant une sculpture qui un épisode surprenant : le roi a saisi le fauve par l'oreille, lui perce le corps de sa lance et l'inscription relate cette prouesse. Mais l'artiste qui a vécu ces scènes sait exprimer aussi avec une sobriété pathétique la mort de l'animal : le lion qui, dans un suprême effort, vomit le sang de son poumon perforé; et la lionne blessée, dont l'arrière-train paralysé a été brisé par une flèche, qui se traîne dans un dernier sursaut d'agonie pour défendre ce qui lui reste de vie (fig. 615 et 616).

Cette révélation insoupçonnée des chefs-d'œuvres des artistes assyriens place Ninive au premier rang des villes d'art de l'Antiquité.

Vingt ans après cette grande période des premières fouilles, Ninive ne fut plus l'objet que de fouilles sporadiques qui intéressèrent surtout les assyriologues.

619. — Poterie ninivite primitive. D'après *Annals of Archaeology and Anthropology* (Liverpool), t. XX, pl. LIV.

présente les mêmes caractères qu'un dessin de tapisserie. Les personnages s'y battent dans une mêlée confuse. Mille détails particuliers notés par l'artiste sont à observer un à un. Le siège d'une ville d'Élam montre le déroulement de la bataille autour d'une acropole, les ennemis vaincus mutilés; les soldats assyriens apportent pour les dénombrer les têtes coupées, dont celle du roi Té-Umman qu'une estafette portera à bride abattue à Ninive pour l'offrir au roi. Nous la retrouverons accrochée à un arbre, auprès du bosquet royal où le roi couché sur un divan lève la coupe pour fêter sa victoire (fig. 614), tandis que la reine l'assiste et que les musiciens jouent en leur honneur. Ailleurs, dans un jardin zoologique, des fauves reposent parmi les fleurs. Tous ces bas-reliefs témoignent de l'art d'observation des artistes de ce temps, dont les « chasses » offrent le parfait achèvement. Celles-ci sont aussi les témoins du courage et de l'orgueil du roi. Sport dangereux entre tous, lui permettant de montrer sa valeur et de se faire admirer de ses sujets. En grand costume, monté sur des coursiers splendides, il lutte, tantôt en décochant ses flèches, tantôt avec sa lance, contre les fauves qu'il finit par maîtriser. Un bas-relief du Louvre nous le montre dans

George Smith, assistant au British Museum, séjourna à Ninive de 1873 à 1876 et, après avoir trié près de 3 000 tablettes, il trouva au coin sud-est du palais d'Assurbanipal celle dite du « Daily Telegraph » (cf. *infra*, III[e] part., col. 401). L'infatigable Hormuzd Rassam reprit l'exploration de Nebi-Yunus de 1878 à 1880; au cours de ses recherches aux palais de Sennachérib et d'Assurbanipal, il trouva le prisme d'Assurbanipal. En 1888-1889, E. W. Budge, assistant au British Museum, explora la partie sud-ouest où il recueillit aussi des documents intéressants. Cette seconde étape des fouilles fut donc très fructueuse pour les assyriologues.

Le chantier de Kuyunjik fut à son tour rouvert de 1903 à 1905. A cette mission sont attachés les noms de King et de Campbell-Thompson. Les palais qui avaient dû être réenfouis furent l'objet d'un dégagement méthodique, ainsi que les parties avoisinantes; les temples de Nabu et d'Ishtar (d'où provenait un buste de femme mutilé rapporté autrefois par Layard, fig. 617) furent identifiés par une inscription. Le nettoyage des chambres à l'est du palais, le dégagement d'une cour au sud et, à l'ouest, les dernières chambres XLIX à LIV, terminent l'exploration du palais dont

on retrouva le mur extérieur et une des portes flanquée de taureaux qui avait déjà été reconnue autrefois dans des sondages.

Puis l'exploration en profondeur commença; elle allait être méthodiquement menée. Après avoir dépassé les niveaux autrefois reconnus, dans des couches profondes on trouvait pour la première fois sur ce site des couteaux en obsidienne.

Après une longue interruption (prolongée par la guerre de 1914-1918), de nouvelles fouilles furent reprises en 1927-1928 par Campbell-Thompson, avec la collaboration de Mallowan, jusqu'en 1932. Elles reprirent au temple de Nabu qui fut alors étudié et dont les dimensions étaient de $190 \times 170 \times 190 \times 150$ pieds, avec une porte sur chaque face; celle du nord-est, la mieux conservée, avait un seuil qui recélait une inscription de Sargon; il a été possible de suivre sur 200 pieds, tout au long de la façade du temple, le dallage de calcaire bien conservé et bien taillé. De nombreuses plaques inscrites portaient le nom d'Assurbanipal au revers. Cette fois encore, un lot de 800 tablettes fut de nouveau mis au jour, ainsi que de nombreuses amulettes en cornaline et des yeux en onyx dont une paire était dédiée à la déesse Nin-Gal. Dans le temple de la déesse Ishtar, de nombreux documents appartenaient à un culte de fécondité. Ce temple qui avait été reconstruit par Assurbanipal remontait au II[e] millénaire.

La découverte la plus sensationnelle que l'on fit au cours de cette exploration fut celle d'une tête de cuivre provenant d'une statue mutilée (appartenant probablement à un roi de la dynastie d'Accad) qui, malgré sa mutilation, est d'un art remarquablement perfectionné (fig. 618).

D'autre part, on a pu suivre les différentes étapes des constructions royales. Après avoir découvert un nouveau palais au nom du roi Assurnazirpal dont provient — parmi d'autres belles sculptures — une magnifique scène de chasse d'un très beau caractère, on suivit à travers les niveaux inférieurs, à partir de 20 m. de profondeur, la série des constructeurs permettant de remonter par Adad Nirari, fils de Tiglat Phalazar I[er], jusqu'à Assur-Uballit. C'est dans une construction que fut trouvé le grand prisme d'Assarhaddon donnant le récit de son avènement au trône après l'assassinat de son père Sennachérib (cf. *infra*, II[e] part., 499).

Cette dernière étape des fouilles a été encore poussée jusqu'au sol vierge où l'on atteignit les grandes périodes de la préhistoire. Dans les niveaux les plus profonds (Ninive I et II), la poterie, remarquable (fig. 619), appartient à ce centre de culture que l'on retrouve dans le nord de la Mésopotamie et qui est en correspondance avec les sites voisins d'Arpatchiyah, de Tépé Gawra et de Hassuna, dont les céramiques sont actuellement confrontées pour tenter d'en établir la succession et les rapports, non seulement avec celles des sites du Nord, mais encore avec celles dont les jalons ont été établis dans le Sud à Eridu, Ur et Djemdet Nasr, par exemple.

L'intérêt suscité par le site de Ninive, malgré plus d'un siècle de fouilles, n'est pas encore épuisé.

Bibliographie. — 1° *Voyages.* — *Itinerarium Beniamini Tudelensis (ex hebraico latinum factum, Ben. Aria Montano interprete)* [XII[e] s.], Anvers, 1575. — Ricoldo Pennini (Fra Ricoldo da Monte di Croce) [1290] : Récit de ses voyages publiés par Vincenzo Fineschi, 1793; cf. *Peregrinationes Medii Aevi quattuor...*, J. C. M. Laurent, 1864. — Leonhard Rauwolff [entre 1573 et 1575] : cf. *Beschreibung der Reysz Leonhardi Rauwolffen*, Francfort, 1582. — Anthony Sherley [1599], *His Relation of his Travels into Persia*, Londres, 1613. — John Cartwright, *The Preacher's Travels*, Londres, 1611. — Pietro della Valle [1616-1625], *Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino... descritti... in 54 lettere familiari...*, Rome, 1650-1658; trad. franç., Paris, 1662-1664; trad. allem., Genève, 1674. — J.-B. Tavernier [1644], *Les six voyages de J.-B.Tavernier...en Turquie, en Perse et aux Indes*, 2 vol., Paris, 1676, in-4°; 2[e] éd., Paris, 1681, 3 vol. — Jean Otter, *Voyage en Turquie et en Perse*, Paris, 1748, 2 vol. — Ives, *A voyage from England to India in the year 1754.* — J. Bourguignon d'Anville, *Mémoire sur la position de Babylone*, dans *Mémoires de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, XXVIII, 1761; Id., *L'Euphrate et le Tigre*, Paris, 1779. — Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*, Copenhague, 1774-1778; trad. franç., Amsterdam, 1780. — G. A. Olivier, *Voyage dans l'Empire ottoman, l'Égypte et la Perse*, Paris, 1801-1807, 6 vol. — C. J. Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan and on the Site of ancient Niniveh*, Londres, 1836, 2 vol. — Felix Jones [1852], *Topography of Niniveh*, dans *Jour. of the Royal As. Soc.*, XV, 1855, p. 297-398; Id., *Notes on the Topography of Niniveh...*, dans *Selection from the Rec. of the Bombay Government*, New Series, XLIII, Londres, 1857. — J. M. Kinneir, *A Geographical Memoir on the Persian Empire*, Londres, 1813; Id., *Journey through Asia Minor*, Londres, 1818. — Robert Mignan, *Travels in Chaldaea, including a Journey from Bassorah to Bagdad, Hillah and Babylon performed on foot in 1827...*, Londres, 1829. — William Ainsworth, *Researches in Assyria, Babylonia and Chaldaea, forming part of the Labours of the Euphrates Expedition*, Londres, 1838, 2 vol.

2° *Fouilles.* — A. H. Layard, *Niniveh and its Remains...*, Londres, 1849, 2 vol.; Id., *Discoveries in the Ruins of Niniveh and Babylon*, Londres, 1853; Id., *The Monuments of Niniveh from Drawings made on the Spot*, Londres, 1849-1853, 2 vol. — H. Rassam, *Asshur and the Land of Nimrod*, New York, 1897. — W. K. Loftus et H. Rawlinson, *Report of the Assyrian Excavation Fund*, 20 févr. 1855. — G. Smith, *Assyrian Discoveries*, Londres, 1875. — E. A. Wallis Budge, *By Nile and Tigris*, Londres, 1920. — R. Campbell Thompson et R. W. Hutchinson, *A Century of Exploration at Nineveh*, Londres, 1929; Id., *The Excavations in the Temple of Nabu at Nineveh*, dans *Archaeologia*, LXXIX, 1929, p. 103-148; Id., *The Site of the Palace of Ashurnasirpal at Nineveh, excavated in 1929-1930*, dans *Annals of Archaeology and Anthropology (= A. A. A.)*, XVIII, Liverpool, 1931, p. 79-112. — R. Campbell-Thompson et R. W. Hamilton, *The British Museum Excavations on the Temple of Ishtar at Nineveh, 1930-1931*, dans *A. A. A.*, XIX (1932), p. 55-116. — R. Campbell-Thompson et M. E. L. Mallowan, *The British Museum Excavations at Nineveh, 1931-1932*, dans *A. A. A.*, XX (1933), p. 71 sq. — M. E. L. Mallowan, *The prehistoric Sondage of Nineveh*, dans *A. A. A.*, XX (1933). — R. Campbell-Thompson, *The Buildings on Quyundjik, The larger Mound of Nineveh*, dans *Iraq*, I, 1934, p. 95-104.

3° *Manuels.* — C. Fossey, *Manuel d'assyriologie*, I, l. I, Paris, 1904. — G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, Paris, 1927-1947, 4 vol. — A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne*, I et II, Paris, 1946-1953. — S. A. Pallis, *The Antiquity of Iraq*, Copenhague, 1956. — Streck, art. *Ninâwâ*, dans *Encyclopédie de l'Islam, Supplément*, 1937.

4° *Monuments d'art assyrien.* — G. Perrot et C. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'Antiquité*, II, Paris, 1884. — H. R. Hall, *La sculpture babylonienne et assyrienne au British Museum*, Paris, 1928. — C. J. Gadd, *The Assyrian Sculpture*, Londres, 1934; Id., *The Stones of Assyria*, Londres, 1936. — E. A. Wallis Budge, *Assyrian Sculptures in the British Museum. From Shalmaneser III to Sennacherib*, Londres, 1938. — A. Paterson, *The Palace of Sennacherib*, La Haye, 1935. — M. E. L. Mallowan, *The Bronze Head of the Akkadian Period from Nineveh*, dans *Irak*, III, 1936, p. 104-110.

5° *Catalogues des Musées.* — British Museum, *A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities*, 3[e] éd., 1922. — E. Pottier, *Catalogue des Antiquités assyriennes* (Musée du Louvre), Paris, 1917. — E. Nassouhi, *Musée de Stamboul. Antiquités assyriennes et babyloniennes. — A Guide to the Collections in the Iraq Museum*, Bagdad, 1937.

Marguerite Rutten.

II. L'HISTOIRE. — Le site de Ninive a été habité dès le III[e] millénaire, sans nous laisser, pour ces époques anciennes, d'autres vestiges que de la vaisselle de rebut. On est sûr pourtant que, dès l'époque de la dynastie accadienne (vers 2400 av. J.-C.), un

temple y avait été construit, et que vers 2000 elle était le point de départ de communications avec la Cappadoce. Il faut attendre l'époque de la fin de Mari (vers 1800) pour avoir des renseignements plus substantiels.

Le roi Shamshi-Adad, qui règne à cette époque en Assyrie, a sa capitale à Shubat-Ellil (près de Nisibis), mais parle souvent de Ninive dans ses lettres à son fils Iasmaḫ-Adad, vice-roi de Mari. Ainsi : « Envoie du bois à Ekallatim, Shubat-Ellil, Ninive... » (*Archives de Mari*, fasc. I, n. 7, l. 13, 17). « En Tammuz, je suis venu de Ninive à Shubat-Ellil, puis je prendrai la tête des troupes... » (*ibid.*, n. 10, rev. 10). « En Iyyar, je t'ai fait porter cette tablette de Ninive... » (*ibid.*, n. 60, l. 41).

Dans la période qui suit, Ninive a fait partie, pendant un temps plus ou moins long, de la monarchie hurrite du Mitanni. Vers 1370, on voit le roi mitannien Dushratta envoyer la statue d'Ishtar de Ninive au pharaon Aménophis III, qui compte sur elle pour sa guérison (*T. A.*, n. 23).

Ninive était en effet le centre d'un culte important d'Ishtar. Quand (peu avant 1350) les rois assyriens récupérèrent Ninive, ils s'occupèrent souvent de l'entretien du temple de cette déesse, en particulier à l'occasion d'un tremblement de terre survenu sous Salmanasar Ier (vers 1260). C'est pendant l'occupation hurrite que le culte d'Ishtar de Ninive (Ishtar de la steppe) s'est répandu chez les Hittites, où il a acquis une grande importance. En Assyrie même, Ninive semble avoir toujours, comme cité d'Ishtar, cédé le pas à Arbèles.

Ninive n'était pas une capitale ; ce rang a appartenu, dans les temps anciens, à Assur, puis, aux IXe et VIIIe s., à Kalah (Nimrud). Mais c'était une ville importante. Sous les rois conquérants au IXe s., en particulier sous Salmanasar III (859-824), elle apparaît constamment comme centre de mobilisation et point de départ des campagnes contre l'Arménie et la Syrie du Nord (Luckenbill, *Ancient Records of Assyria*, I, 561-670). Au VIIIe s., son importance ressort en particulier des deux faits suivants : *a)* le nom de son gouverneur paraît fréquemment dans la liste des magistrats éponymes assyriens, des *limmu :* en 790, 766, 725, 704 (*ibid.*, II, 433-438) ; — *b)* dans la liste des tributs fixés par Téglath-Phalasar III (745-727), Ninive figure pour 10 talents (dépenses générales) et 20 talents (pour la flotte du Tigre), alors que la capitale Kalah n'est taxée qu'à 9 talents. Les villes non assyriennes sont relativement taxées plus lourdement : Karkémish 100 talents, Arpad 30, Mageddo 15 (Sayce, *La lumière nouvelle*, trad. Trochon, 1888, p. 144).

Sous Sargon (721-705), Ninive a vu croître près d'elle, à 20 km. au nord (emplacement actuel de Khorsabad), une rivale. Le roi a tenu à avoir une résidence bien à lui, son Versailles, et a construit le palais de Dur-Sharrukin.

Mais Ninive a eu sa revanche sous Sennachérib (704-681). C'est lui qui a fait de Ninive la reine de l'Assyrie et par suite, à ce moment, de tout l'Orient. Il l'a mise à l'abri des crues du Tigre et des ruisseaux qui affluaient (le Khausser actuel en est le reste), il l'a fortifiée, agrandie, ornée de sanctuaires, il y a eu son palais. Ce n'est pourtant pas à Ninive, mais sur les rochers de Bavian, un peu au nord de Khorsabad, que sont les fameuses sculptures qui représentent ces travaux gigantesques et les transferts massifs de prisonniers de guerre qui les ont rendu possibles (voir col. 494).

Cette splendeur de Ninive n'a duré que deux ou trois générations. Assarhaddon (681-668), puis Assurbanipal (668-632) y ont aussi construit des palais, ce dernier sur le tell qui s'appelle aujourd'hui Kuyunjik. A ce palais, le roi « intellectuel » avait adjoint la célèbre bibliothèque qui nous a livré plus de 25 000 textes cunéiformes.

La ville alors avait un périmètre qu'on a pu relever et qui est de 12 km. Le plan est trapézoïdal et la surface peut être évaluée à 600 hectares. Quelle était la population? Le livre biblique de Jonas (IV, 11) parle de 120 000 habitants. Ce chiffre représente ce que l'auteur considère comme concevable pour une des plus grandes villes du monde de son époque. La densité de 200 habitants à l'hectare est considérable pour une ville antique, mais n'est pas invraisemblable. Elle était due évidemment aux transferts de captifs que relatent les inscriptions des rois assyriens; la population devait être des plus hétéroclites.

Une pareille cité était une proie tentante, et fut visée en première ligne quand vinrent les mauvais jours. Vers 630 commença l'invasion scythe, qui enleva à l'Assyrie ses dépendances syriennes. Elle amena la défection de la Babylonie qui avait été si durement traitée par Sennachérib et Assurbanipal. Le roi Sinshar-Ishkun tint bon, et quand le roi mède Phraorte entra à son tour en ligne, il fut battu et tué (623). Mais l'entente des Babyloniens et des Mèdes mit l'Assyrie en état d'infériorité, et elle aboutit, au mois d'Ab (août-sept.) 612, à la chute de Ninive. La catastrophe semble avoir été très brusque, provoquée par la destruction systématique des travaux qui défendaient la ville contre les eaux fluviales; les cris de triomphe poussés par le prophète juif Nahum contiennent une allusion assez nette à ce fait (Nahum, II, 7).

La ville fut complètement détruite, la population fut emmenée en captivité ou se dispersa. D'ailleurs, toutes les villes assyriennes partagèrent l'infortune de Ninive, sauf Arbèles.

Il n'est pas sans intérêt de consacrer quelques mots à l'histoire posthume de Ninive.

Les vainqueurs n'avaient aucune raison de cultiver le souvenir de la capitale détruite, et il en fut de même des Perses devenus les maîtres à partir de 538. Lorsqu'en 401 Xénophon, au cours de sa fameuse retraite, passa sur l'emplacement même de Ninive, il remarqua bien là les vestiges d'un centre important, mais les indigènes et les Perses qu'il interrogea ne lui servirent que des contes fantaisistes.

Cet oubli n'était pourtant pas général dans le monde grec. Les Grecs avaient entendu parler, au moins vaguement, de la grandeur assyrienne et de sa catastrophe finale. Le souvenir de l'Empire assyrien se rattacha pour eux, exclusivement, au souvenir de deux rois, Ninos et Sardanapale. Le premier n'était que l'éponyme fictif de la ville de Ninive et ils lui octroyèrent une généalogie héraclide; Ninos et par conséquent Ninive figurèrent donc chez tous les historiens grecs de l'Orient, mais connaissaient-ils l'emplacement exact de la ville?

En 331, Alexandre, allant combattre Darius, passa presque exactement sur l'emplacement de Ninive. A ma connaissance, aucun de ses historiens ne fait de remarque à ce sujet. Rien à signaler non plus pour l'époque des Séleucides et des premiers rois parthes. A propos du roi d'Arménie Tigrane (vers 80 av. J.-C.) Strabon (XI, XIV, 15) signale que ses armées pénétrèrent jusqu'à Ninive et Arbèles. En faut-il conclure que l'historien qu'il reproduit se rendit compte exactement de l'emplacement de la première? Le témoignage de Lucien de Samosate (cf. col. 481) rend cela douteux. L'endroit appartenait d'ailleurs, non pas à l'Empire romain, mais aux rois parthes, puis aux Sassanides, et les Iraniens n'avaient pas de raison de s'intéresser à Ninive.

En revanche, le souvenir de la ville terrible restait

vivant, et pour cause, parmi les Juifs, et il est bien probable que ceux de la Mésopotamie en connaissaient le site exact. C'est ainsi que la tradition en fut léguée aux chrétiens. Après le triomphe du christianisme (concile de Nicée, 325), parmi les provinces ecclésiastiques organisées dans l'Adiabène (ancienne Assyrie), figura celle de Ninive, et une église dédiée à S. Matthieu s'éleva sur l'emplacement de la ville (Duchesne, *Hist. de l'Église*, III, 551-552). L'Adiabène appartenait aux Perses Sassanides et, quand les Nestoriens se réfugièrent chez eux au VI^e^ s., un monastère nestorien y fut élevé également. Enfin, les historiens byzantins signalèrent qu'une des victoires d'Héraclius sur les Perses (626) fut remportée « sur les ruines de Ninive ».

Ce sont sans doute les Nestoriens qui ont attaché à leur monastère le souvenir du prophète Jonas et qui, lors de la conquête arabe, ont légué la tradition aux musulmans. En tout cas, pour ceux-ci, le monastère, devenu mosquée, fut le tombeau du prophète Jonas, le Nebi-Yunus.

Dès 664, les musulmans donnèrent une héritière à Ninive, en face d'elle, sur la rive droite du Tigre : la ville de Mossoul. Je me borne à rappeler le nom de cette cité, qui a été le siège de dynasties musulmanes célèbres au temps des croisades, qui a fait connaître aux Européens la « mousseline », qui a été saccagée par Tamerlan, puis qui a été l'enjeu de luttes entre Turcs et Persans, en dernier lieu au moment de l'attaque de Nadir-Shah (1734), victorieusement repoussé.

E. Cavaignac.

III. Les bibliothèques. — La découverte des collections de tablettes rassemblées par Assurbanipal a révélé une telle masse de documents que cet événement peut être considéré comme le point de départ d'une ère nouvelle dans l'étude de l'histoire, et plus particulièrement de l'histoire religieuse du Proche-Orient ancien; elle a eu des répercussions jusque dans l'exégèse biblique; elle a projeté, en effet, sur la Bible une lumière nouvelle, celle de l'orientalisme.

On a vu (*supra*, col. 493) que les premières tablettes furent exhumées en 1850 et 1853. Le 3 déc. 1872, devant la Society of Biblical Archaeology de Londres, G. Smith lut une communication intitulée *The Chaldæan Account of the Deluge* (publiée dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, II, 1873, p. 213-234). Celle-ci fit grand bruit dans les milieux protestants anglais; elle présentait la traduction d'un récit assyrien du Déluge, apporté au British Museum avec les autres trouvailles de Ninive.

Cet événement parut si important que le *Daily Telegraph* ouvrit à Smith un crédit de 1 000 guinées pour de nouvelles recherches. Au mois de mai 1873, Smith s'attaquait de nouveau au palais d'Assurbanipal, au nord-est de Ninive. Le 14 mai, il trouvait un fragment de 17 lignes (*Daily Telegraph*, 42) concernant la construction d'un bâtiment, l'embarquement d'animaux et de plantes, provenant d'un mythe diluvien dont le héros s'appelait Atrahasis, « le très intelligent ».

L'année suivante, Smith, au cours de nouveaux sondages, prélevait encore quelques milliers de tablettes, soit au coin sud du palais d'Assurbanipal, soit au nord de ce palais. H. Rassam, revenant ensuite à Kujunjik, récoltait de nouveau quelques milliers de fragments écrits.

Une trentaine de milliers de documents furent ainsi trouvés sur l'emplacement de l'ancienne Ninive : reconstitué, le plus important mesure 381 mm. × 218 mm., et le plus petit 25 mm. × 21 mm. Ils ont à peu près 25 mm. d'épaisseur.

L'état fragmentaire des tablettes entassées sur le sol prouve qu'aucune d'elles n'a été trouvé *in situ*. Layard pense que les documents des salles 40 et 41 du palais de Sennachérib gisaient ainsi sur le sol par suite de l'effondrement du premier étage, et Budge que ceux de la salle « de la chasse au lion » avaient été apportés et jetés là à la hâte (E. W. Budge et C. J. Gadd, *The Babylonian Story of the Deluge and the Epic of Gilgamish*, Londres, 1929, p. 2, 13). L'archéologie ne fournit donc que des renseignements vagues sur l'emplacement et la disposition des bibliothèques d'Assurbanipal. Les colophons montrent qu'il existait à Ninive au moins deux collections. Celle de l'Ezida, le temple de Nabû à Ninive, est placée sous le patronage du dieu lui-même : un syllabaire et quelques textes religieux sont seuls explicitement attestés comme appartenant à cette bibliothèque (M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's*, I, Leipzig, 1916, p. LXXIX et LXXX, § n, o). Ces tablettes ont été recueillies avec le lot trouvé par Layard dans le palais de Sennachérib. Mais le temple de Nabû, restauré par Adad-Nirari (810-781), était situé plus au nord du tell, au coin sud du palais d'Assurbanipal. Cette bibliothèque, probablement antérieure au règne d'Assurbanipal, a été sans doute considérablement enrichie par lui. La plupart des documents de Kujunjik portent l'estampille même du palais du grand monarque : « Palais d'Assurbanipal, roi du monde, roi du pays d'Assur. » Le souverain précise parfois : « J'ai placé cette tablette dans mon palais. »

Il est difficile de dire si cette bibliothèque était située dans le palais sud-ouest ou dans le palais nord. Peut-être, d'ailleurs, existait-il plusieurs collections établies en des points différents de Ninive.

L'agencement des tablettes dans les salles est mal connu. Les documents étaient groupés par séries, chacune de celles-ci portant pour titre les premiers mots de la première tablette de la série, et chaque colophon l'amorce de la tablette suivante. Ces séries sont groupées par genres dans des paniers à tablettes ou dans des jarres selon la taille des documents. Souvent la tranche restait apparente puisqu'elle porte le numéro d'ordre de la tablette dans la série. Le contenu de chaque panier ou jarre est marqué sur une étiquette qui, piquée sur un roseau, sortait du récipient. Des catalogues étaient à la disposition des usagers.

1° *Les artisans des bibliothèques de Ninive.* — Le dieu patron de la bibliothèque est Nabû, le « héraut », celui qui parle au nom des dieux, le dieu Signe. Il est fils de Marduk et époux de Taŝmetum. Comme dieu principal de Borsippa, il rassemble sur sa personne les prérogatives des grandes divinités. Il possède en propre l'intelligence, la sagesse; il a l'œil grand et les oreilles vastes; il connaît toutes choses; comme héraut-signe il est le lien entre les dieux et entre le ciel et la terre; c'est lui qui fixe les destinées des choses, des hommes et des dieux. Il est l'auteur de l'écriture, de la tablette et du calame. Scribe qui écrit tout ce qui a nom, il est le fondateur de la profession de scribe. Il est invoqué sous ces différents titres dans les colophons.

Le véritable fondateur de ces bibliothèques est Assurbanipal, car c'est le grand monarque assyrien qui, au cours de son long règne (668-632), les a vraiment organisées.

Il emploie toutes les énormes ressources de sa puissance impériale à la collection des tablettes disséminées sur tout le territoire; une lettre adressée par un roi d'Assyrie à son mandataire à Borsippa révèle sa méthode : « Ordre du roi à Šadûnu : Je vais bien, que ton cœur soit heureux! Le jour où tu auras vu ma tablette, prends à ta disposition Šumâ, fils de Šumu-ukîn, Bêl-etir, son frère, Aplâ, fils de Arkât-ilâni et les spécialistes de Borsippa que tu connais, pour collecter toutes les tablettes qui sont dans leurs maisons

et toutes les tablettes qui sont disposées dans l'Ezida. Recherche et envoie-moi les galets inscrits (?) à l'usage du roi lorsqu'il est sur les cours d'eau aux jours de Nisan (allusion aux processions en barque de l'Akîtu de Nisan); le galet (?) concernant les cours d'eau au mois de Tešrît, à l'usage de la maison des bains (rituels); le galet (?) concernant les cours d'eau pour le discernement du jour; les quatre galets (?) qui sont au chevet et au pied du lit du roi; la masse d'armes de laurier qui est au chevet du lit du roi; l'incantation « les « dieux Ea et Marduk me comblent d'une accumulation « de sagesse... »; les séries : « combat », tant qu'elles comportent de tablettes, y compris toutes celles qui y ont été ajoutées; « que dans le combat la flèche ne s'ap- « proche pas de l'homme... »; « en passant dans la « campagne... »; « en entrant dans le palais... »; les rituels (accompagnant) les prières « à main levée »; les inscriptions sur pierre et celles qui peuvent être utiles à ma majesté royale; la purification « la ville « dans laquelle l'œil est révulsé... » pour le temps de l'angoisse et de toute nécessité tant qu'il y en a dans le palais, et les tablettes précieuses que vous connaîtrez et qui ne sont pas en Assyrie. A l'instant je mande à l'intendant et au préposé au plan que tu déposeras ces tablettes dans ton entrepôt. Personne ne doit te refuser de tablettes et s'il est quelques tablettes et rituels sur lesquels moi je ne vous ai rien mandé et que vous voyiez utiles à mon palais, choisis-les, emporte-les et envoie-les moi » (*Cun. Texts*, XXII, n. 1; trans. et trad. E. Ebeling, *Neue babylonische Briefe*, 1-3).

Assurbanipal ne s'est pas borné à la collecte des documents; il n'était pas, en effet, uniquement homme de guerre et grand politique, il avait reçu en partage « la sagesse d'Ea, l'art de l'incantateur et le trésor du sage » (Streck, *op. cit.*, 367, l. 13). Non seulement il avait appris à lire les textes cunéiformes, mais même à les écrire : « moi, Assurbanipal, dans le palais du dauphin, j'ai acquis la sagesse du dieu Nabû, je me suis approprié tout l'art du scribe, toutes les acquisitions de tout spécialiste, tant qu'il y en a » (cylindre Rassam, V. R., pl. I, col. I, l. 31-33). De telles connaissances lui permettaient, d'après les colophons, de copier lui-même les tablettes conformément aux originaux, d'en maintenir l'ordonnance, de les vérifier avant de les introduire dans les bibliothèques de Ninive. Sans doute faut-il, dans ces affirmations, faire la part du style de cour et des exagérations de courtisans; le souverain confondait volontiers le faire avec le faire faire; mais si l'on tient que pour commander il faut savoir exécuter, il faut admettre qu'Assurbanipal était personnellement un scribe compétent.

Néanmoins les bibliothèques de Kujunjik furent surtout l'œuvre des scribes de l'école de Ninive. Celle-ci, située dans les dépendances du temple de Nabû, n'a pas été retrouvée par les archéologues; elle se composait probablement, comme celle de Mari, d'une vaste salle au long des murs de laquelle couraient des bancs en maçonnerie pour les apprentis scribes. Quelques récipients contenaient de l'argile qu'il suffisait de malaxer avec de l'eau pour obtenir des tablettes d'exercices. Les jeunes gens s'exerçaient là à tracer les signes d'écriture et apprenaient les formules stéréotypées qu'ils devront utiliser dans les documents qu'ils auront à rédiger par la suite. Des tablettes scolaires sont à leur disposition. L'un des rares documents connus comme appartenant à l'Ezida de Ninive est un syllabaire (K. 4. 323, dans *C. T.*, XVIII, 37).

Le corps des scribes comprenait des membres sans spécialité particulière, mais il y avait aussi les scribes du personnel, les comptables, ceux qui s'occupaient des documents poétiques, du sumérien, des textes médicaux.

La bibliothèque du palais n'était pas publique; les tablettes étaient placées là pour être à la disposition du roi afin que celui-ci puisse les voir, les clamer (Streck, *op. cit.*, p. 358 *c*, l. 9) et les comprendre à loisir (*ibid.*, 360 *i*, l. 3). Aucune restriction de ce genre n'est mentionnée dans les colophons des tablettes de l'Ezida.

Qu'il s'agisse de l'une ou l'autre des bibliothèques, des malédictions violentes sont proférées contre ceux qui emporteraient les tablettes et même contre ceux qui ajouteraient leur nom à celui du monarque assyrien : « que le dieu Assur et la déesse Ninlil, dans leur colère, furieusement l'écrasent, et que son nom et sa descendance disparaissent du pays » (*ibid.*, 356 *c*, l. 12-13).

2° *L'œuvre.* — L'œuvre accomplie par cette équipe de spécialistes animés par un souverain puissant et sage est considérable.

Les tablettes elles-mêmes sont préparées avec plus de soin qu'ailleurs : l'argile est de meilleure qualité et la cuisson est à point.

Les scribes ont adopté une écriture uniforme, avec des signes détachés et nets qu'ils substituent toujours à l'écriture cursive des originaux qui varie avec la date des documents et leur lieu d'origine. Quelques changements grammaticaux font disparaître les formes dialectales ou anciennes tombées en désuétude dans la Ninive du VII^e siècle.

Les attachés de la bibliothèque faisaient au besoin des traductions suméro-assyriennes. Leurs instruments de travail figurent parmi les tablettes retrouvées à Ninive : de véritables syllabaires avec le signe dans une colonne centrale, sa valeur phonétique à gauche et son nom à droite; — des lexiques suméro-assyriens avec le signe au centre, sa valeur sumérienne à gauche, et sa signification à droite; certains vocabulaires donnent sur deux colonnes la traduction assyrienne de nombreuses expressions sumériennes; — des documents grammaticaux : la série *ana ittišu* dont la première tablette contient les paradigmes du verbe au présent et à l'imparfait, avec ou sans suffixe, et la seconde les formes nominales.

Les scribes ne traduisaient que les passages difficiles des textes qu'ils copiaient et y joignaient quelquefois des explications; ainsi dans la série hymnique : dingir Babbar.gim è.ta, « après que, comme le soleil, il fut sorti » (IV R, pl. 11), et dans celle des *utukki limnûti* (*C. T.*, XV et *passim*). Il se peut, d'ailleurs, qu'ils aient traduit parfois en sumérien, la langue religieuse officielle, des documents dont ils ne possédaient que la version assyrienne.

Mais leur œuvre la plus importante est théologique; ils ont dû adapter les textes anciens au panthéon et à la mythique assyrienne, et plus particulièrement à celle de Ninive. Cette adaptation, d'ailleurs, se bornait le plus souvent à des changements de noms divins. Celui de Marduk des textes babyloniens devient Assur en Assyrie; Ea et Damkina sont remplacés par Laḫmu et Laḫamu (dans l'*enûma eliš*). La théologie d'Assur, comme celle de Marduk, syncrétise celle de Tammuz et d'Enlil.

La divinité principale de Ninive est Ishtar; aussi les textes qui la concernent ont-ils suscité un intérêt particulier dans cette école de scribe : c'est là qu'a été découvert le mythe de la descente d'Ishtar aux enfers. Au cours de l'épopée de Gilgamesh, l'Eanna d'Uruk est appelé « la demeure d'Ishtar » dans le fragment K. 913 (tabl. I, col. I, l. 14), et « la demeure d'Anu et d'Ishtar » (tabl. I, col. IV, l. 44), tandis que dans le texte babylonien parallèle elle est simplement nommée « la demeure d'Anu » (tabl. II, col. II, l. 16-18).

La mantique astrologique est conçue en fonction d'une cité privilégiée, naturellement celle d'où émane

le document, qui se trouve placée symboliquement à la droite de Sin dans son déplacement apparent à travers le ciel. Aussi le transfert d'une tablette de Babylone en Assyrie en déplaçant le centre de gravité entraîne-t-il toute une révision de la géographie astrale. Certains documents sont recopiés textuellement, et d'autres interprétés. On peut comparer, de ce point de vue, dans Ch. Virolleaud, *Astrologie chaldéenne* (Paris), Adad XX, 10 sq., et Adad XXII, 1 sq.

Les bibliothèques d'Assurbanipal comprennent, en dehors des instruments de travail scolaire dont il a été question précédemment, deux grands départements : les archives royales et la bibliothèque proprement dite.

Les archives de Ninive sont constituées d'abord par les doubles de la correspondance royale. Celle-ci est adressée soit à des souverains ou des princes amis, soit à des fonctionnaires ou à des cités vassales. Ce sont « des ordres du roi », des « volontés du roi » ou de simples lettres d'égal à égal. On a trouvé aussi une grande quantité de lettres adressées de l'extérieur au palais (R. F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters belonging to the Kouyunjik Collection of the British Museum*, 1 172 lettres en 11 vol., Londres, 1892-1911).

A côté des lettres figurent les contrats passés par ou avec le palais, et les nombreux documents économiques rédigés tout au cours de la vie des palais, le cœur de la grande cité ninivite (C. H. W. Jones, *Assyrian Deeds and Documents*, Londres, 1898-1932).

Le plus grand nombre de documents appartiennent à la bibliothèque proprement dite. Ils peuvent être répartis en quatre sections : juridique, historique, religieuse, scientifique.

La collection juridique est surtout constituée par des recueils de coutumes et de sentences concernant les points principaux du droit : la famille, les relations d'enfants à parents, le travail de la terre, les redevances, l'intérêt, et par toutes sortes de copies de contrats et de jugements servant de base à la jurisprudence (Jones, *op. cit.*).

La bibliothèque historique comprend les annales officielles d'Assurbanipal et les inscriptions qu'il a pu recueillir des rois ses prédécesseurs, et en outre toute une collection d'épigraphes qui sont de petites tablettes d'argile sur lesquelles figurent les inscriptions reproduites sur les bas-reliefs, les palais, les statues, etc.

C'est là aussi que furent retrouvés la chronique des premiers rois de Babylone, l'histoire synchronique des événements qui se déroulèrent entre 1600 et 800 avant J.-C., le canon des éponymes constitué par la liste des officiers royaux qui donnaient leur nom à l'année pendant laquelle ils remplissaient leur fonction.

Mais les collections ninivites sont surtout religieuses; c'est à elles que nous devons la connaissance des principaux mythes akkadiens : *enûma eliš*, l'épopée de Gilgamesh et d'Atraḫasis, d'Etana, d'Adapa, le mythe de Zû, la descente d'Ishtar aux enfers.

Les hymnes, prières et lamentations de toutes sortes, ainsi que les textes rituels y abondent, parmi lesquels on peut citer la série de prières « à main levée » et les lamentations « lorsque, comme le soleil, il fut sorti ». Les collections divinatoires ont été l'objet d'un soin particulier : l'astrologie est représentée par les séries « lorsqu'Anu Enlil... » et « lorsque Sin, tandis qu'elle paraît »; l'hépatoscopie par la série « si le creuset... », et la mantique des signes communs par « si une ville est placée sur une hauteur ».

La magie y est consignée dans des séries désignées tantôt par le rite principal qui y est utilisé : *šurpu*, « embrasement »; *maqlû*, « combustion »; ou par les mages à qui elles sont destinées : celle de l'incantateur, celle du voyant; ou par les maux qu'elles conjurent : contre les mauvais démons, le mal de tête, le mal d'yeux.

La science en tant que distincte de la religion ne tient pas une grande place dans la bibliothèque. On peut toutefois classer sous cette rubrique quelques listes d'animaux, de végétaux, de minéraux, de noms géographiques qui s'apparentent d'ailleurs au vocabulaire, et des descriptions de maladies et de remèdes qui se distinguent mal des textes magiques.

Le catalogue des textes de Kujunjik a été dressé par C. Bezold : *Catalogue of the Cuneiform Tablets of the Kouyunjik Collection*, vol. v, Londres, 1899; L. W. King, *Suppl.*, Londres, 1914; et partiellement par Streck, *op. cit.*, t. I, p. LXXIV-CXCVIII.

La presque totalité de ces documents est conservée au British Museum, la plupart ont été édités et traduits; il est regrettable que quelques autres ne soient encore connus que par des catalogues.

R. LARGEMENT.

NITLA ET JÉRICHO (FOUILLES A). — On traitera des deux sites voisins de Tulūl 'Abū el-'Alāyiq et de Khirbet en-Nitla. Le premier avait déjà été partiellement fouillé par Warren (1868) et Sellin (1909, 1911). En 1950, une *joint expedition* de l'American School of Orient. Research et du Pittsburgh-Xenia Theological Seminary, dirigée par L. Kelso et Dimitri C. Baramki, a travaillé à 'Alāyiq et Nitla. Sur le premier site deux fouilles complémentaires ont été faites par J. B. Pritchard (1951) et Kelso (1954).

I. TULŪL 'ABŪ EL-'ALĀYIQ. — A la sortie des gorges du ouadi Qelt et à son confluent avec le ouadi Šaqq ed-Dabi', ce site représente l'extrémité ouest de la Jéricho hérodienne. La ville, qui se prolongeait sur 2 km et que traversait la route romaine, avait à son entrée deux forteresses hérodiennes de part et d'autre du Qelt : au sud celle que Josèphe appelle Kypros (*Bell. Jud.*, I, XXI, 4 et 9), au nord la hauteur appelée aujourd'hui Nuṣeib 'Aweišire (fig. 620).

Deux tells situés de part et d'autre du confluent représenteraient les tours Threx et Tauros détruites par Pompée (Strabon, XVI, II, 40).

Au tell sud, déjà occupé au Chalcolithique et à l'Ancien Bronze, la première construction fut une tour hellénistique quadrangulaire à fondations excellentes, d'une vingtaine de mètres de côté et dont l'intérieur circulaire était divisé en neuf salles. Hérode y fit un bâtiment en pierres de taille, bientôt détruit et remplacé par un salon de réception ou pavillon de plaisance en *opus reticulatum*. Ces deux installations, délabrées, n'ont pas livré leur plan. Devenu poste romain après 70 et abandonné au IVe s., le bâtiment fut détruit par un séisme à l'époque byzantine. Des murs et un silo attestent enfin un poste arabe du VIIIe siècle.

Le centre du tell nord porte une tour carrée de 11 m de côté réutilisant peut-être les pierres d'un bâtiment hellénistique et datant au plus tard d'Hadrien, qu'entourent divers murs de pierres ou de briques crues. On trouve tout autour diverses constructions : du côté nord un sol non daté, à 10 m au sud un mur de soutènement du IIe ou IIIe s., et à l'ouest une petite *birkeh*. L'histoire précise du site demeure inconnue : abandonné avant le IVe s., il n'était plus qu'un lieu de passage à l'époque arabe.

Au pied du tell sud s'étendait au bord du Qelt un grand jardin rectangulaire de 113 m 67 sur 37 m 27, limité par de forts murs surmontés d'une corniche en surplomb et dont la face tournée vers l'enclos était en *opus reticulatum*. Du côté extérieur, les murs est et ouest étaient longés par des drains, tandis que la limite sud du jardin consistait en une immense façade ornée de cinquante niches tour à tour semi-cir-

620. — Plan d'ensemble de Tulūl 'Abū el-'Alāyiq.
D'après L. Kelso, *Excavations at New Testament Jericho...*, dans *A. A. S. O. R.*, XXIX-XXX, pl. 33.

A. Salle voûtée est. — D. Salle voûtée ouest (avec fontaine). — B. Cage d'escalier. Peut-être une autre en E. — F. Magasin? — Les constructions se prolongeaient en C et G.

culaires et rectangulaires séparées par des colonnettes. Au milieu de la façade, un hémicycle de 11 m 93 de rayon à 18 panneaux en retrait ornés de mosaïques et coupé par un escalier central était couronné de murs en terrasse supportant des pots de fleurs. Au pied de ce grand ensemble un long bassin dont l'enduit demeure imperméable épousait la forme du mur et faisait miroir d'eau (fig. 621).

Chaque extrémité de la façade se prolonge au-delà du jardin par un mur avec niche rectangulaire près d'une porte en arcade ouvrant sur des salles partiellement bâties en *opus reticulatum* et dont la première était voûtée. En arrière, à l'ouest, une bouche d'eau alimentée par un aqueduc produisait un effet de fontaine; à l'est, où l'on voit des traces de réparations

621. — L'exèdre en *opus reticulatum*, avec le miroir d'eau et les gradins.
D'après L. Kelso, *op. cit.*, pl. 8.

après un séisme, on se trouvait au bas d'un grand escalier de 4 m 35 de large reposant sur des voûtes, qui descendait en pente raide du tell sud, situé à 50 m de là.

Des murs de fondation et des débris de lattes et de plâtre retrouvés en avant de l'extrémité est de la façade suggèrent une pergola.

A 60 m à l'ouest du tell sud, en un point déjà occupé au Chalcolithique et à l'Ancien Bronze, J. B. Pritchard a mis au jour un grand bâtiment rectangulaire (86 m 77 sur 46 m 41) à fondations profondes, qui doit représenter un gymnase : une grande cour à péristyle communiquant avec une autre plus petite entourée de piédestaux était sur trois côtés cernée de salles. Parmi celles du nord, mieux conservées, une est dallée, deux pavées de mosaïque; on note aussi un réservoir et deux bassins à degrés. Occupé surtout au temps du Christ, l'édifice fut encore utilisé du IIe au VIIIe s. et réparé par les Arabes. Bien qu'il ne soit pas aligné sur la grande façade et qu'aucun escalier ne l'y rattache, il doit être mis en relation avec elle.

Enfin, sur la rive nord du Qelt, un bâtiment de 80 m de long, presque entièrement disparu, fait pendant à cette installation complexe.

La maçonnerie se distingue par l'emploi à grande échelle de la technique romaine de l'*opus reticulatum*, qui fait de ʿAlāyiq le seul groupe important de ce genre trouvé à l'est de l'Italie. La pierre *ramli* de la carrière voisine de Kh. es-Samra est taillée en petits blocs irréguliers de 6 à 12 cm de côté qui, inclinés de 45° et reliés par une couche variable de mortier, étaient revêtus de plâtre. Cette technique, qui rend difficile l'assemblage des murs, n'est généralement pas utilisée aux angles où l'on trouve plutôt l'*opus quadratum*.

On remarque aussi l'absence de fondations en des points où on les attendrait, surtout dans une région sujette aux séismes. Pour les fondations existantes, des planches de bois ont servi de formes. Les plâtres, retrouvés en abondance, sont moulés (surtout au tell nord et au pied du grand escalier) ou colorés de peintures à la détrempe représentant parfois des plantes stylisées, mais jamais des paysages ni des figures animales ou humaines.

La poterie, qui s'étend sur la fin de l'Hellénistique, le Romain et l'Arabe ancien, est souvent difficile à interpréter. Dans le Romain on remarquera des vases italiens ou pergaméniens de *terra sigillata;* des formes nombreuses et variées se retrouvent à Qumrân où elles sont bien datées; une grande série de vases à onguent trouvés au gymnase rappelle les bosquets de beaume d'Hérode; enfin quatorze pots à fleurs intacts constituent une trouvaille unique en Palestine. La poterie arabe, en majorité du VIIIe s. et provenant surtout du tell sud, a beaucoup de parallèles à Nitla, à Mefjer, au Nébo, mais certains bols ou jarres sont nouveaux.

Si l'on met à part le gymnase qui a livré 1 monnaie (douteuse) d'Alexandre Jannée, 11 d'Hérode et 259 pièces arabes du VIIIe s. réparties en trois lots, la numismatique embrasse une période allant de 4 av. J.-C. au XIIe s. après, avec une nette prédominance pour la première partie du Ier s. de notre ère.

Une plaque de marbre porte à l'encre les sourates 1, 112, 111, 113, 114 du Coran, caractéristiques des talismans et amulettes; rédigée en faveur d'un certain Abū-l ʿAbbās, l'inscription date de la fin du IIIe ou du début du IVe s. de l'Hégire.

Malgré sa longue histoire, Tulūl ʾAbū el-ʿAlāyiq reste caractérisé par l'ensemble unique où domine l'*opus reticulatum :* grande façade, jardins, gymnase, salons et escalier monumental représentent une résidence royale d'hiver dont la construction entre 18 avant et 6 après J.-C. semble devoir être attribuée à Hérode plutôt qu'à Archélaüs.

II. Khirbet en-Nitla. — A 5 km au sud-est de ʿAin es-Sulṭān, ce site tire son nom d'un tamaris isolé. Fouillé par Baramki, il porte les ruines de cinq églises successives, dont les trois premières étaient en pierres de taille (fig. 622).

D'une église du Ve s. à trois nefs il reste une abside carrée, les fondations d'un diakonikon et des traces d'atrium. Son pavement de mosaïque portait une inscription de six lignes en onciales grecques. Elle fut détruite au VIe s., peut-être lors de l'insurrection samaritaine.

La deuxième, édifiée sur la partie nord de la précédente, n'eut qu'une nef, l'abside s'élevant peut-être sur l'ancien diakonikon. Ce sanctuaire a dû être détruit par Chosroès II en 614.

Avant 636 lui succéda une chapelle plus petite avec narthex, qui gardait toujours l'ancien mur sud et dont l'abside surélevée devait être séparée de la nef. La mosaïque du sol portait des dessins géométriques et des croix, mais à l'entrée on avait une grappe de raisin entre deux oiseaux au-dessus d'une inscription latine où l'on peut lire, après une abréviation mystérieuse : *feci leto die le(te)*, « je l'ai fait en un jour de joie, allégrement ». Une seconde inscription décorait le narthex : *Do(mine) meserere*, traduction latine du *Kyrie eleison*. Le bâtiment fut peut-être victime du tremblement de terre de 747.

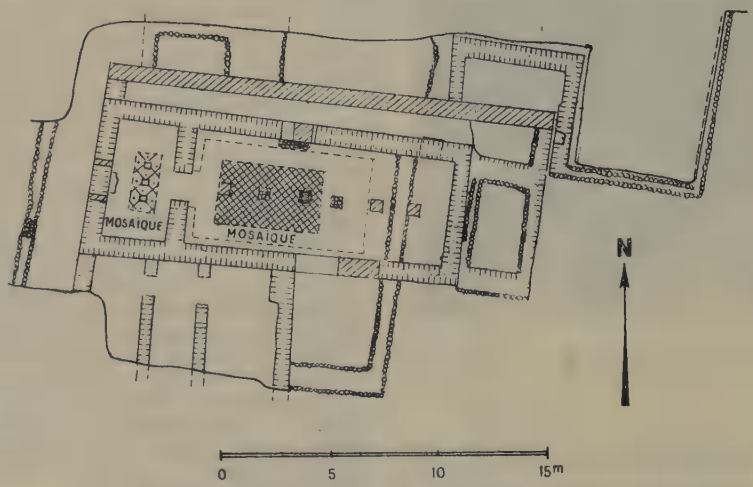
Les deux dernières églises, en briques crues plâtrées de *huwar* (terre battue), sont d'une pauvreté qui se ressent de l'occupation arabe. A la fin du VIIIe s. ou au début du IXe, on utilisait le pavement existant pour un édifice élargi et flanqué d'un petit monastère, qui n'a pas subsisté au-delà du IXe siècle.

La cinquième église sera bâtie au-dessus, lorsque le rez-de-chaussée deviendra magasin. Des piliers sont disposés au milieu de l'ancienne nef, et l'on aménage un escalier contre le mur nord. On utilise des éléments du sanctuaire inférieur et l'on pave le sol de mosaïque avec desseins géométriques et croix.

Malgré l'absence de stratification, la poterie de Nitla est d'un grand intérêt. Celle de l'époque byzantine comble en effet une grande partie de la lacune constatée à ʿAlāyiq. A côté de certaines jarres, parfois inscrites, et de cruches ou marmites qui se retrouvent à Qumrân ou au Nébo, on notera des formes nouvelles : une cruchette à onguent, des jarres, cruches et bols et un brasero carré à ouvertures rectangulaires sur trois côtés. La poterie arabe, qui complète celle de ʿAlāyiq, utilise parfois, avec une facture appauvrie, des formes préexistantes. Des jarres, cruches, marmites, poêles à frire, bols, tasses, assiettes se retrouvent à ʿAin el-Jedīde, à Mefjer, au Tyropéon, etc.

Les monnaies identifiées vont du IVe au VIIIe s. et confirment les conclusions tirées de la poterie.

La fouille, qui n'a rien livré de préchrétien, rend très improbable l'identification de Nitla avec le Gilgal de Josué, au sujet duquel les traditions ont varié avec les époques. Connu des auteurs anciens dans la région de Nitla, le site fut déplacé par les croisades, et on ne l'a mis précisément ici que depuis le milieu du siècle dernier.



622. — Khirbet en-Nitla. Plan des diverses églises successives. D'après L. Kelso, *op. cit.*, pl. 40.

Bibliographie. — Sellin-Watzinger, *Jéricho*, Leipzig, 1913, p. 12. — *B.A.S.O.R.*, n. 120, déc. 1950, p. 11-22; 121, févr. 1951, p. 6-8; 123, oct. 1951, p. 8-17. — *The Biblical Archaeologist*, vol. XIV, 1951, n. 2. — L. Kelso et D. C. Baramki, *Excavations at New Testament Jericho and Khirbet en-Nitla*, A.S.O.R., New Haven, 1955 (= *A.A.S.O.R.*, vol. XXIX-XXX, pour 1949-1951).

M. Baillet.

NOʿARAH. — Voir Fouilles, III, 518-519.

NOELDEKE (Théodore). — Orientaliste allemand, né le 2 mars 1836 à Harbourg. De 1853 à 1856, il étudia les sciences orientales à Gœttingue, où il conquit son doctorat en août 1856. Pour approfondir ses connaissances, il étudia ensuite différentes collections de manuscrits : en 1856-1857, à Vienne; en 1857-1858, à Leyde; de 1858 à 1860, à la bibliothèque de Berlin, dont il dressa le catalogue des manuscrits turcs. En 1861 il devint Privat-Dozent à Gœttingue, en 1864 professeur extraordinaire, et en 1868 professeur ordinaire pour les langues orientales à Kiel. Appelé à l'université de Strasbourg en 1872, il y enseigna jusqu'en 1906 et y résida jusqu'en 1920. D'autres universités le sollicitèrent plusieurs fois, mais en vain : Vienne, en 1869 et 1879; Leipzig, en 1888; Gœttingue en 1891, après la mort de Lagarde. En 1920, Nöldeke s'établit à Karlsruhe, où il mourut le 25 déc. 1930, à un âge patriarcal. L'État de Wurtemberg acheta sa bibliothèque. Toutes les œuvres qui n'étaient pas encore à Tubingue et toutes celles qui contenaient des annotations manuscrites de Nöldeke, ainsi que tous ses manuscrits posthumes revinrent à la bibliothèque de Tubingue (liste complète dans E. Littmann, *Der wissenschaftliche Nachlass von Th. Nöldeke* [dans *Zentralblatt für Bibliothekwesen*, 50, Leipzig, 1933, p. 137-158, 258-268]).

1° *Œuvre.* — D'un talent remarquable et d'une universalité fort rare, Nöldeke fut reconnu par ses contemporains comme un maître incontesté en sa branche. Il avait une faible santé, mais cela même semblait favoriser sa concentration si prononcée pour les travaux intellectuels. Une hémoptysie, subie à l'âge de quinze ans, l'incita à l'étude de l'hébreu. En arrivant à Goettingue comme étudiant, il se sentait attiré par la philologie classique autant que par les langues orientales. Mais la forte personnalité du professeur Ewald l'orienta définitivement vers l'Orient. Sa vie durant, il resta reconnaissant à Ewald, bien que la susceptibilité et le despotisme du maître l'aient obligé plus tard à s'éloigner de lui. Nöldeke s'intéressa d'abord à l'arabe et à l'islamisme. En 1856, il gagna un prix de la faculté de Gœttingue pour un concours sur les origines du Coran; ce travail fut même publié et lui servit de thèse de doctorat la même année *(De origine et compositione Surarum qoranicarum ipsiusque Qorani)*. Après l'avoir remanié soigneusement, il le présenta, encore en langue latine, à l'Académie des inscriptions, à Paris, en 1858, où il reçut également un prix avec Aloys Sprenger et Michele Amari. Enfin, en 1860, parut la nouvelle rédaction allemande : c'est la fameuse *Geschichte des Qorâns*, la première des œuvres capitales de Nöldeke.

Pendant qu'il enseignait à Kiel, Nöldeke se plongea

dans l'étude du syriaque, quoiqu'il n'en goûtât jamais beaucoup la littérature chrétienne; mais la bibliothèque de Kiel avait acquis une collection très importante de littérature syriaque de la succession d'Adler, orientaliste mort en 1837. De plus, en ce temps-là, Nöldeke songeait à rédiger une grammaire comparative des langues sémitiques. Mais il dut renoncer à son plan, reconnaissant qu'il ne pouvait collaborer assez efficacement à l'assyriologie, alors en état de plein développement. De ses travaux préparatoires il sortit pourtant trois grammaires qui sont de remarquables travaux de pionnier : celle du *syriaque moderne* (*Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan*, Leipzig, 1868), celle du *mandéen* (*Mandäische Grammatik*, Halle, 1875; comme travail préliminaire, Nöldeke avait publié un traité de 80 p. : *Ueber die Mundart der Mandäer*, Gœttingue, 1862) et celle du *syriaque* (*Kurzgefasste syrische Grammatik*, Leipzig, 1880). La dernière connut même une deuxième édition (Leipzig, 1898) et fut traduite en anglais (Londres, 1904). On peut voir dans les publications suivantes : *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (Strasbourg, 1904) et *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (Strasbourg, 1910), ainsi que dans son essai *Die semitischen Sprachen* (Leipzig, 1887; 2e éd., 1899) destiné à un public plus étendu, un certain équivalent de cette grammaire comparative des langues sémitiques dont il avait rêvé.

A part l'assyro-babylonien, Nöldeke connaissait toutes les langues sémitiques, ainsi que le perse et le turc. Depuis 1875, il s'occupa surtout des langues iraniennes, collaborant avec de Goeje qui avait entrepris la publication des Annales de aṭ-Ṭabarî; Nöldeke y rédigea le chapitre sur l'époque des Sassanides. On trouve encore le produit de ses recherches dans sa *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden* (Leyde, 1879) et dans d'autres travaux sur les langues iraniennes.

Après tout ce qui précède, il est assez curieux de remarquer que Nöldeke lui-même n'a jamais connu l'Orient; sauf un court voyage d'agrément en Italie en 1860, il ne sortit même pas de son pays. Il ne parlait aucune langue orientale (sauf un peu le turc) et n'eut aucun contact vital avec ces idiomes dont il rédigea les grammaires. Aussi, il était plus apte à transmettre son savoir par la plume que par la parole.

Les travaux de Nöldeke se rapportant directement à l'A. T. ne forment qu'une minime partie de l'ensemble considérable de ses publications. Quoiqu'il fût un grand admirateur de son contemporain Wellhausen, il refusa pendant longtemps la théorie du Pentateuque de Graf-Kuenen-Wellhausen et soutint surtout la haute ancienneté du Code sacerdotal. Ses publications principales sur des sujets de l'A. T. sont : *Die Amalekiter und einige Nachbarvölker der Israeliten*, Gœttingue, 1864; *Die alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt*, Leipzig, 1868 (destiné à un public plus étendu); *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, Kiel, 1869.

2° *Bibliographie des écrits de Nöldeke.* — Pour le soixante-dixième anniversaire de Nöldeke (2 mars 1906), ses amis et élèves lui avaient dédié un ouvrage de 1 200 pages en 2 volumes et 86 articles, *Orientalische Studien Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet* (édité par C. Bezold, Giessen, 1906). E. Kuhn y avait présenté la bibliographie de Nöldeke. Celle-ci parut, revue et complétée en édition spéciale, l'année suivante, *Uebersicht der Schriften Theodor Nöldekes* (Giessen, 1907). Le registre contient 628 numéros; les deux tiers sont des comptes rendus. Nöldeke faisait beaucoup d'analyses de livres et était un excellent critique. Ses recensions devenaient le plus souvent des études approfondies et peuvent intéresser ceux même qui n'ont pas lu les livres. Tout ce que Nöldeke écrivit encore à la fin de sa vie se trouve catalogué dans F. Rosenthal, *Die aramäistische Forschung seit Th. Nöldekes Veröffentlichungen* (Leyde, 1939, p. 289-295) : on y compte encore 80 numéros.

Bibliographie. — C. Snouck-Hurgronje, *Theodor Nöldeke*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, LXXXV, 1931, p. 239-281. — E. Littmann, *Theodor Nöldeke*, dans *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1930-1931, p. 48-57. — F. Rosenthal, *Die aramäistische Forschung seit Th. Nöldekes Veröffentlichungen*, Leiden, 1939.

H. Haag.

NOM DE JÉSUS. — Parmi les nombreux passages du N. T. contenant le mot ὄνομα, un peu plus de cent l'emploient à propos de Jésus. Ce sont les seuls que la présente étude ait retenus. Malgré les difficultés que rencontre l'interprétation de certains de ces textes, il apparaît assez vite qu'on ne parle pas toujours du « nom » dans le même sens; il est également facile de se rendre compte que le thème du « nom » joue un rôle très important dans la christologie de l'Église primitive. Pour donner une vue d'ensemble du sujet, il a paru peu utile de chercher à établir la genèse des formules; les textes sont groupés, non par ordre d'ancienneté, mais d'après quelques grands thèmes qui permettent de rapprocher les passages susceptibles de s'éclairer mutuellement.

I. Le pouvoir surnaturel du nom de Jésus. — En confiant aux apôtres une première mission d'évangélisation, Jésus les avait chargés non seulement de prêcher le repentir en vue du royaume, mais aussi de chasser les démons et de guérir les malades (Marc., III, 15; VI, 7, 12 sq.; Matth., X, 1, 8; Luc., IX, 1 sq.; cf. X, 9). Différents parallèles permettent de penser que ces miracles de bienfaisance étaient opérés « au nom de Jésus ».

Au retour d'une mission de tous points semblable à celle des apôtres, les soixante-douze disent à Jésus : « Seigneur, les démons mêmes nous sont soumis en ton nom (ἐν τῷ ὀνόματί σου) » (Luc., X, 17). Dans la finale deutéro-canonique de Marc, Jésus, parlant des croyants, déclare : « En mon nom ils expulseront les démons » (XVI, 17). Le logion rapporté en Matth., VII, 22-23 (forme différente en Luc., XIII, 26 sq.) place parmi les réprouvés des gens qui se récrient en disant : « Seigneur, Seigneur! n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé? en ton nom que nous avons expulsé les démons? en ton nom que nous avons fait de nombreux miracles? » L'Évangile parle encore d'un exorciste qui, n'étant pas des disciples de Jésus, recourait cependant à son nom : « Jean lui dit : Maître, nous avons vu quelqu'un expulser les démons en ton nom, quelqu'un qui ne nous suit pas, et nous avons voulu l'en empêcher, parce qu'il ne nous suit pas. Mais Jésus répondit : Ne l'en empêchez pas, car il n'est personne qui, faisant un miracle en mon nom, puisse de sitôt parler mal de moi » (Marc., IX, 38 sq.; cf. Luc., IX, 49).

Les Actes fournissent plusieurs exemples concrets de guérisons miraculeuses opérées « au nom de Jésus ». Pierre guérit l'impotent de la Belle-Porte en lui disant : « Au nom de Jésus-Christ de Nazareth, marche! » (III, 6). Au démon qui s'était emparé de la pythonisse de Philippes, Paul ordonne : « Je te prescris au nom de Jésus-Christ de sortir de cette femme » (XVI, 18). A Éphèse, des exorcistes juifs, constatant sans doute l'efficacité avec laquelle Paul y recourait, tentent d'employer le même procédé : « Ils s'essayèrent à prononcer, eux aussi, le nom du Seigneur Jésus sur ceux qui avaient des esprits mauvais » (XIX, 13). Ils s'exprimaient ainsi : « Je vous adjure par ce Jésus que Paul annonce » (*ibid.*). On sait que mal leur en prit; le

démon refusa d'obéir à des gens qui n'avaient aucun mandat les autorisant à faire usage de ce nom. Le nom de Jésus n'est pas un simple mot magique; on ne peut y faire appel que si on en a le droit. Quand les apôtres mentionnent son nom, c'est Jésus lui-même qui guérit les malades; si bien qu'au paralytique de Lydda Pierre peut se contenter de dire : « Énée, Jésus-Christ te guérit; lève-toi et fais toi-même ton lit » (IX, 34).

Lors de la mission de Galilée, on voit les Douze recourir à une autre pratique : « Ils expulsaient de nombreux démons, faisaient des onctions d'huile à beaucoup d'infirmes et les guérissaient » (Marc., VI, 13). Il est clair que, pour l'évangéliste, ces onctions sont autre chose qu'une médication ordinaire, utilisant simplement la vertu curative de l'huile (cf. Luc., X, 34). Jac., V, 14 permet de préciser le sens du geste : « Quelqu'un parmi vous est-il malade? qu'il appelle les presbytres de l'Église, et que ceux-ci prient sur lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. » Faite « au nom du Seigneur », l'onction rend présent, sous une forme concrète, le pouvoir surnaturel qui appartient au Seigneur Jésus; son efficacité est de type sacramentel.

L'appel au nom de Jésus pour délivrer les possédés et guérir les malades est largement attesté dans le courant du IIe s. C'est probablement à cette époque que remontent plusieurs variantes du livre des Actes. En VI, 8, où il est dit qu'Étienne « opérait des prodiges et des signes marquants parmi le peuple », D ajoute : « par le nom du Seigneur Jésus-Christ » (*h : in nomine Iesu Christi;* cf. syr. *hl. mg*). En IX, 40, Pierre ordonne à une défunte : « Tabitha, lève-toi »; le texte utilisé par Cyprien précise : *surge in nomine Domini nostri Iesu Christi* (cf. syr. *hl. mg*). En XIV, 10, Paul prescrit à l'impotent de Lystres : « Lève-toi, tiens-toi droit sur tes pieds »; les témoins occidentaux : « Je te le dis au nom de Jésus-Christ, lève-toi... »

L'usage qui prolonge celui de la période apostolique est attesté d'une manière particulièrement intéressante chez S. Justin : « Dans le monde entier et dans votre ville, il y a nombre de démoniaques que ni adjurations, ni enchantements, ni philtres n'ont pu guérir. Nos chrétiens, les adjurant au nom de Jésus-Christ crucifié sous Ponce Pilate (ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου), en ont guéri et en guérissent encore beaucoup aujourd'hui, en maîtrisant et en chassant des hommes les démons qui les possèdent » (*II Apol.*, VI, 6). « Aujourd'hui, [les démons] sont adjurés par le nom de Jésus-Christ crucifié sous Ponce Pilate (ἐξορκιζόμενα κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου), qui fut procurateur de Judée, et ils se soumettent » (*Dial.*, XXX, 3). « Tout démon, adjuré au nom de ce Fils de Dieu, premier-né de toute créature, enfanté par une vierge, qui s'est fait homme souffrant, qui a été crucifié sous Ponce Pilate par votre peuple, qui est mort et est ressuscité d'entre les morts et qui est monté dans le ciel se trouve vaincu et soumis » (LXXXV, 2; voir encore XLIX, 8; LXXVI, 6; *II Apol.*, VIII, 4). On rapprochera ces formules de Justin de celle d'Irénée : « Au nom de Jésus-Christ crucifié sous Ponce Pilate » (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου), ses disciples opèrent toutes sortes de miracles (*Adv. haer.*, II, XXXII, 4). Les mêmes expressions reviennent régulièrement; elles évoquent une formule stable : on adjure les démons « au nom de Jésus-Christ, crucifié sous Ponce Pilate ». La suite du passage d'Irénée mérite d'être relevée : *Nec invocationibus angelicis facit aliquid (Ecclesia), nec incantationibus, nec reliqua prava curiositate; sed munde, et pure, et manifeste orationes dirigens ad Dominum, qui omnia fecit, et nomen Domini Iesu Christi invocans, virtutes ad utilitates hominum, sed non ad seductionem perficit. Si itaque et nunc nomen Domini nostri Iesu Christi beneficia praestat, et curat firmissime et vere omnes ubique credentes in eum...* (II, XXXII, 5).

Les sources rabbiniques attestent la même pratique : « Il arriva que R. Éléazar ben Dama (vers 130) fut mordu par une vipère. Jacob de Kephar-Sama vint pour le guérir au nom de Jésus ben Pantera. Mais R. Ismaël († vers 135) l'en empêcha. Il dit : Tu ne peux pas, ben Dama. — Celui-ci répondit à R. Ismaël : Je veux faire la preuve qu'il ne peut pas me guérir. Mais il n'avait pas encore fait la preuve, qu'il mourut » (Tos. Ḥullin, 2, 22 sq.; même anecdote avec variantes de détail dans Y. Sabbat, 14, 14 *d*, 49; Y. Aboda Zara, 2, 40 *d*, 61 sq.; B. Aboda Zara, 27 *b;* Midr. Qoh., 1, 8, 8 *b*). « Le petit-fils de R. Josué ben Lévi (vers 250) avait avalé quelque chose. Un homme vint et lui chuchota quelque chose à l'oreille au nom *(bšmyh)* de Jésus Pandera, et il guérit. Lorsque (le chrétien) sortit, (R. Josué) lui demanda : Qu'as-tu dit sur lui? — Il répondit : Une parole d'un certain Quelqu'un. — Alors il lui dit : Il eût été préférable pour lui de mourir et de ne pas entendre cette parole! » (Y. Aboda Zara, 2, 40 *d*, 35; cf. Y. Sabbat, 14, 14 *b*, 35 et 60.)

Revenons aux Actes des apôtres. La guérison de l'impotent de la Belle-Porte fournit à Pierre l'occasion de s'expliquer sur le sens et la portée du miracle qui vient de s'accomplir. Il proteste d'abord contre l'idée que le miraculé devrait la santé à un pouvoir appartenant en propre aux apôtres : « Ce n'est pas par notre propre puissance ou grâce à notre piété que nous avons fait marcher cet homme » (III, 12). Le miracle a été opéré au nom de Jésus; il ne se serait cependant pas produit sans l'intervention de la foi. « Par la foi en son nom, à cet homme que vous voyez et connaissez, ce nom même a rendu la force, et c'est la foi en lui qui, devant vous tous, l'a rétabli en pleine santé » (*ỳ*. 16). Traîné devant le Sanhédrin, Pierre se voit poser la question : « Par quel pouvoir ou par quel nom avez-vous fait cela? » (IV, 7). Il répond : « C'est par le nom de Jésus-Christ de Nazareth... C'est par son nom et par nul autre que cet homme se présente guéri devant vous... Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés » (*ỳ*. 10-12). Pierre attribue donc le « salut » de l'impotent au nom de Jésus, mais il a soin d'ajouter que ce salut du corps n'est que le signe d'un pouvoir bien plus élevé : seul le nom de Jésus, à condition qu'on ait foi en lui, peut assurer le salut du monde à venir. Sans la foi, le nom de Jésus resterait inopérant. Déjà l'incrédulité de ses compatriotes privait, en quelque sorte, Jésus de son pouvoir surnaturel (cf. Marc., VI, 5 sq.); mais pour peu qu'on ait la foi, le nom de Jésus opère le salut. Cette efficacité répond d'ailleurs à l'étymologie, « Jésus » signifiant « Jahvé sauve » (cf. Matth., I, 21; le *ỳ*. 23 rapproche ce nom de celui « d'Emmanuel », qui veut dire « Dieu avec nous »). La puissance de Jésus est présente dans son nom. Rappelons-nous le ps. LIII, 3 (LXX) : « O Dieu, par ton nom sauve-moi, et par ta puissance fais-moi justice. » Le nom divin actualise d'une certaine manière la puissance salvatrice de Dieu; il en va de même pour le nom de Jésus.

Sommés par les sanhédrites de renoncer à proclamer ce nom (IV, 17, 18; cf. V, 28, 40), les apôtres demandent à Dieu de leur rendre courage et recourent à la prière : « Étends ta main pour opérer des guérisons, des signes et prodiges par le nom de ton saint serviteur Jésus » (Act., IV, 30).

Les textes qu'on vient de parcourir attachent au nom de Jésus un pouvoir surnaturel qui chasse les démons et guérit les malades, qui procure aussi le salut éternel. Il ne s'agit nullement d'un pouvoir

magique attribué à un nom qu'il suffirait de prononcer. Conscients de n'avoir aucun pouvoir propre pour commander aux démons et aux maladies, les apôtres n'agissent que par l'autorité et le pouvoir de Jésus. En leur confiant leur mission, Jésus leur a enjoint d'accomplir ces guérisons; ils ne font donc que réaliser ses ordres. Le pouvoir qu'ils exercent lui appartient; ils ont soin de le préciser en prononçant son nom. C'est Jésus lui-même qui opère les miracles par leur intermédiaire; la parole de Pierre au paralytique de Lydda le montre clairement : « Énée, Jésus-Christ te guérit. » Bien mieux que les vêtements (cf. Marc., v, 27-30 par. ; vi, 56 par.; Act., xix, 12) ou l'ombre (cf. Act., v, 15), le nom participe aux prérogatives de la personne qu'il désigne et il en est inséparable. Quand on fait appel à son nom, c'est Jésus lui-même qui se rend présent et agit.

Il importe de remarquer que la manière de faire de Jésus est toute différente de celle de ses apôtres. Si les apôtres tiennent de lui le pouvoir qu'ils exercent sur les esprits impurs (Matth., x, 1; Marc., iii, 15; vi, 7), Jésus possède ce pouvoir en propre. Ce n'est pas en se réclamant de l'autorité d'un autre qu'il commande aux démons et se fait obéir par eux (cf. Marc., i, 27). Quand, d'un mot, il ordonne au paralytique de Capharnaüm de se lever, c'est pour prouver aux assistants qu'il possède un pouvoir supérieur encore et véritablement divin, celui de remettre les péchés (Marc., ii, 5-12 par.). Sa seule explication : il est le Fils de l'homme. Il n'agit qu'en son nom et par sa seule autorité. Les chefs du peuple n'en sont pas moins surpris que les gens simples. Ils l'interrogent : « Par quel pouvoir fais-tu cela? Et qui t'a donné le pouvoir de le faire? » (Marc., xi, 28 par.). Voyant leur mauvaise foi, Jésus ne daigne pas leur répondre. Comme il ne se réclame d'aucun nom, ses adversaires répandent dans la foule le bruit qu'il chasse les démons par le pouvoir de Beelzéboul, prince des démons (Marc., iii, 22 sq.; Matth., ix, 34; xii, 24 sq.; Luc., xi, 15 sq.). Calomnie absurde, que Jésus n'a pas de peine à réfuter. Le pouvoir souverain avec lequel il agit doit faire comprendre à ses contemporains que le royaume de Dieu est là (Matth., xii, 28; Luc., xi, 20).

Dans le pouvoir merveilleux que le nom de Jésus exerce sur les démons, S. Justin voit une preuve de sa divinité (*Dial.*, lxxxv, 2 sq.). Dans les croyances juives, le nom divin était en effet revêtu d'une puissance extraordinaire. On racontait qu'il avait suffi à Dieu de prononcer son nom pour créer le ciel; qu'en prononçant ce nom, Moïse avait tué les Égyptiens; c'est ce nom encore, inscrit sur le bâton de Moïse, qui divisa les eaux de la mer Rouge. On notera cependant que les Juifs ne recouraient pas volontiers à un nom aussi redoutable. Les noms des anges pouvaient généralement suffire à obtenir des effets merveilleux, et l'on y recourait volontiers. On faisait également appel au nom de Salomon; voici à ce propos une curieuse histoire, racontée par Flavius Josèphe : « J'ai connu un certain Éléazar, mon congénère, qui, en présence de Vespasien, de ses fils, de ses tribuns et d'une foule de ses soldats, délivrait des démons ceux qui en étaient possédés. Voici comment la guérison se passait. Cet homme mettait sous le nez du démoniaque un anneau dont le sceau contenait une racine indiquée par Salomon; à son odeur, le démon était extrait par les narines. Aussitôt le possédé s'écroulait, et notre homme prononçait une conjuration où, faisant mention de Salomon (Σολομῶνος μεμνημένος) et des incantations qu'il avait composées, il interdisait au démon de revenir dans sa victime » (*Ant. jud.*, VIII, ii, 5, 46 sq.). Reconnaître le pouvoir surnaturel du nom de Jésus n'implique donc pas nécessairement qu'on égale ce nom à celui du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, comme Justin le voudrait. S. Pierre est beaucoup plus prudent en voyant dans les miracles de Jésus la preuve qu'il était « un homme accrédité par Dieu » (Act., ii, 22) et que « Dieu était avec lui » (x, 38). Pour s'avancer davantage, il faut d'autres indications.

II. Le Nom au-dessus de tout nom. — 1° L'épître aux Philippiens célèbre la glorification du Christ ressuscité : « Dieu l'a souverainement exalté et lui a donné le Nom au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, dans le ciel, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (ii, 9-11). Ce texte est à rapprocher de celui d'Eph., i, 20-21 : « [Dieu] a ressuscité le Christ d'entre les morts et l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute principauté, domination, puissance, seigneurie, et de quelque nom qui se puisse nommer non seulement dans ce monde, mais encore dans le monde à venir. »

L'exaltation de Jésus au-dessus de toute la création, au-dessus de tout nom créé, trouve son expression dans le « Nom au-dessus de tout nom » que Dieu lui a donné en le ressuscitant. Ce Nom suprême ne peut être celui que Jésus portait depuis sa naissance. Il trouve sa traduction concrète dans le titre de « Seigneur » qui lui est reconnu par toutes les créatures : au « Nom » reçu par Jésus ressuscité correspond la confession : « Jésus-Christ est Seigneur. » L. Cerfaux insiste sur la distinction qu'il faut maintenir entre le « Nom au-dessus de tout nom » et le titre de *Kyrios*, « Seigneur », conséquence du Nom : « Le Nom au-dessus de tout nom est la racine de la souveraineté; il ne peut être *Kyrios*, qui exprime précisément cette souveraineté; on cherchera plutôt, bien au-delà du titre *Kyrios*, une réalité plus profonde, un « Nom » inaccessible, indicible » (*Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1951, p. 358 sq., coll. *Lectio divina*). D'autres auteurs estiment que les deux appellations sont équivalentes, mais les explications qu'ils donnent rejoignent pour le fond celle de Cerfaux. W. Michaelis remarque que le nom est subordonné à l'être : ce que Jésus reçoit, ce n'est pas simplement le nom de « Seigneur », mais l'être et la condition signifiés par ce nom (*Der Brief des Paulus an die Philipper*, dans *Theol. Handkomm. zum N. T.*, xi, Leipzig, 1935, p. xli sq.). M. Dibelius souligne que la possession du Nom n'indique pas seulement une dignité, mais aussi un pouvoir, *Kraft* (*An die Thessalonicher I-II. An die Philipper*, dans *Handbuch zum N. T.*, xi, 3e éd., Tubingue, 1937, p. 79). E. Lohmeyer écrit : « Le Nom au-dessus de tout nom ne peut être que le nom divin biblique, Seigneur, mentionné plus loin; son octroi va de pair avec l'élévation à la droite de Dieu. Cette élévation... ne signifie pas seulement une nouvelle dignité — la plus haute qui se puisse concevoir — mais aussi un être nouveau. La manière d'être et l'être même du *Kyrios* sont résumés dans ce Nom » (*Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, dans *Krit.-exeg. Komm. über das N. T.*, ix, 9e éd., Goettingue, 1953, p. 97). Après avoir fait écho aux explications de Lohmeyer, P. Benoit s'est rallié à l'interprétation de Cerfaux : « Ce Nom est celui de Seigneur (*v.* 11); ou, plus profondément, le Nom divin ineffable qui, dans le triomphe du Christ ressuscité, s'exprime par le titre de Seigneur » (*La Ste Bible... de Jérusalem*, Paris, 1956, p. 1551). Malgré quelques nuances, les auteurs que nous venons de citer s'accordent à penser que le Nom reçu par Jésus n'est pas un simple titre; il désigne la dignité et la manière d'être que le titre *Kyrios* suppose.

Il faut ajouter que le titre *Kyrios* est attribué à Jésus ressuscité au sens précis où il ne convient qu'à

Dieu seul; il va de pair avec des honneurs divins qu'en Is., XLV, 23, Jahvé revendique pour lui-même : « C'est devant moi que tout genou fléchira, moi que toute langue confessera. » En reconnaissant à Jésus une souveraineté proprement divine, on lui attribue en même temps une condition divine, la manière d'être propre à Dieu dont les Juifs croyaient trouver la mystérieuse révélation dans le tétragramme sacré.

Les honneurs divins que le Nom au-dessus de tout nom vaut à Jésus s'adressent plus précisément « au nom de Jésus » : « Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse... » Celui qui reçoit les honneurs divins est bien Jésus de Nazareth, cet « homme approuvé par Dieu » (Act., II, 22) qui, après être mort sur la croix, est entré dans la gloire divine. « Jésus » est son nom propre et personnel; non pas le nom propre de l'hypostase du Verbe, qui n'est pas en question ici, mais celui qui lui convient en raison de l'humanité assumée par elle. Au moment de Pâques, ce Jésus qu'on avait connu comme un homme parmi les hommes, hormis le péché, qu'on avait vu souffrir et mourir sur une croix, est brusquement entré dans une condition d'existence et dans des prérogatives qui sont celles de Dieu même. C'est à ce Jésus, c'est à son nom, c.-à-d. à la personne que désigne ce nom (« personne » au sens vulgaire et familier, non au sens philosophique où le mot s'identifie avec celui d'hypostase), que s'adressent les hommages suprêmes de la création. Sans cesser d'être celui qu'on désignait durant son existence terrestre par le nom de Jésus, il est entré en possession d'un Nom qui est celui de Dieu même et qui oblige à lui reconnaître une souveraineté proprement divine.

2° Comme l'épître aux Philippiens, l'épître aux Hébreux parle d'un nom reçu par Jésus au moment de sa résurrection : « Après avoir accompli la purification des péchés, il est allé s'asseoir à la droite de la Majesté au plus haut des cieux, devenant ainsi d'autant supérieur aux anges que le nom qu'il a reçu en partage l'emporte sur le leur. Auquel des anges, en effet, Dieu a-t-il jamais dit : Tu es mon Fils, c'est moi qui t'engendre aujourd'hui ? » (I, 3-5). Conformément à une exégèse qui semble avoir été familière aux premiers chrétiens (cf. Act., XIII, 33; Hebr., V, 5), l'auteur de l'épître voit dans le verset du psaume une prophétie de la résurrection; c'est au moment de sa résurrection que Jésus s'entend dire par Dieu : « Tu es mon Fils, c'est moi qui t'engendre aujourd'hui » (Ps., II, 7). Cette déclaration mérite à Jésus le nom de Fils de Dieu en un sens si élevé qu'il l'emporte sur le nom de toutes les créatures. L'exaltation suprême de Jésus ressuscité ne le met pas seulement en possession d'une souveraineté qui le fait reconnaître « Seigneur » au même titre que Dieu; elle le fait aussi entrer dans une intimité avec Dieu où aucune créature ne peut l'égaler (voir J. Dupont, « *Filius meus es tu* ». *L'interprétation de Ps., II, 7 dans le N. T.*, dans *Recherches de sc. relig.*, XXXV, 1948, p. 522-543).

3° Décrivant Jésus-Christ, l'Apocalypse le présente sous la forme d'un cavalier monté sur un cheval blanc : « Il s'appelle Fidèle et Véridique; il juge et combat avec justice. Ses yeux sont une flamme ardente; sur sa tête il y a de nombreux diadèmes. Il porte, écrit, un nom que nul ne connaît que lui-même » (XIX, 11-12). Les appellations qu'on lui donne : « Fidèle et Véridique » (cf. I, 5; III, 7, 14) ne sont pas son vrai nom, qui est connu de lui seul. Ce Nom ineffable participe au mystère de l'être de Dieu (cf. Justin, *II Apol.*, VI, 1-2; voir aussi *I Apol.*, LXI, 11). On peut cependant donner des traductions concrètes de ce Nom inaccessible; ce seront des titres exprimant non ce que le Christ glorieux est en lui-même, mais les relations qu'il possède soit avec Dieu, soit avec l'univers. Le texte, en effet, continue : « Son nom est le Verbe de Dieu... Sur son manteau et sur sa cuisse il porte, écrit, ce nom : Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (*ib.*, 13 et 16). Par rapport à Dieu, il est le Verbe, c.-à-d. la Parole (cf. Joa., I, 1, 14; I Joa., I, 1; II, 14; voir J. Dupont, *Essais sur la christologie de S. Jean*, Bruges, 1951, p. 11-58); par rapport au monde, il est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs. Ce dernier titre, qui avait déjà été attribué à l'Agneau en XVII, 14, est emprunté au Deutéronome (X, 17; cf. II Macc., XIII, 4; Dan., II, 47) et on le retrouve en I Tim., VI, 15, toujours comme attribut de Dieu même. Ainsi donc, d'une part, le vrai Nom du Christ reste dans le mystère comme le Nom divin lui-même; d'autre part, il trouve sa traduction dans un titre qui appartient proprement à Dieu. Cette théologie correspond remarquablement à celle de Phil., II, 9-11, où le « Nom au-dessus de tout nom » octroyé à Jésus ressuscité se traduit concrètement dans le titre de « Seigneur ».

Il faut noter encore que le nom mystérieux de Jésus-Christ, son « nom nouveau » (III, 12), ne fait qu'un avec celui de son Père : « Je vis l'Agneau debout sur la montagne de Sion, et avec lui cent quarante-quatre mille personnes ayant son nom et le nom de son Père inscrit [au singulier] sur leur front » (XIV, 1). « Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la ville; ses serviteurs lui rendront leur culte; ils verront sa face et son nom sera sur leur front » (XXII, 3-4). Le Nom que l'Agneau partage avec Dieu et qui ne se confond avec aucun des titres qui le traduisent, c'est ce par quoi Dieu est ce qu'il est, sa propre manière d'être; à la suite de sa résurrection, Jésus est en possession de ce Nom divin.

Nous pouvons conclure. En ressuscitant Jésus, Dieu le fait Seigneur (Act., II, 36), le rendant participant de la seigneurie divine qu'il possède sur toutes les créatures (cf. Phil., II, 10-11); il l'engendre et le déclare son propre Fils (Hebr., I, 5); il lui octroie le Nom suprême (Phil., II, 9; Hebr., I, 4), dont les titres glorieux de Jésus ressuscité ne sont que la traduction (cf. Apoc., XIX, 12 et 16). L'emploi du mot « Nom » dans ce contexte est étroitement solidaire des conceptions juives d'après lesquelles Dieu possède un nom propre qui est ineffable, étant inséparable du mystère de l'être même de Dieu. C'est aussi sur la base de la théologie juive que ce Nom est mis en rapport avec le titre de « Seigneur », traduction traditionnelle du tétragramme sacré qui lui communique quelque chose de son mystère; ce n'est pas par hasard que les passages de Phil., II, 9-11 et Apoc., XIX, 16 s'inspirent directement de textes bibliques (Is., XLV, 23; Deut., X, 17) pour traduire le Nom divin de Jésus ressuscité par le titre de « Seigneur ». C'est aussi en alléguant un texte biblique (Ps., II, 7) qu'Hebr., I, 4-5 voit dans le titre de « Fils de Dieu » la traduction du Nom suréminent accordé par Dieu au Christ ressuscité. Les trois passages que nous venons de parcourir marquent sans doute le point d'aboutissement d'une longue réflexion théologique; ils tranchent à cet égard sur les textes précédemment examinés, où se révèlent des conceptions plus frustes. Ceux qu'il nous reste à étudier montreront dans quel sens s'oriente la pensée chrétienne à ses origines.

III. Ceux qui invoquent le nom du Seigneur. — En Rom., X, 6-13, S. Paul cherche à caractériser la justice chrétienne, une justice qui s'obtient par la foi; il prend pour base de ses explications un texte du Deutéronome (XXX, 14), où il est question d'une « parole qui est dans la bouche et dans le cœur ». Il s'agit, dit Paul, de « la parole de foi que nous proclamons. Si, en effet, tu confesses de bouche : Jésus est Seigneur, et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, tu seras sauvé ». Le message évangélique est résumé par Paul dans les deux formules

déjà traditionnelles : « Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts », « Jésus est Seigneur »; il ajoute que cette foi et cette profession de foi assurent le salut : « Tu seras sauvé. » Pour justifier cette affirmation, l'Apôtre fait appel à deux textes scripturaires. A propos de la foi, d'abord, il est écrit : « Quiconque croit en lui ne sera pas confondu » (Is., XXVIII, 16); pour la confession de foi en Jésus Seigneur : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (Joël, III, 5). Ces explications supposent que les deux expressions : « invoquer le nom du Seigneur » et « confesser que Jésus est Seigneur » sont pratiquement équivalentes. On trouve une manière analogue de s'exprimer dans *Ps. Sal.*, XV, 1-4, qui met en parallèle « invoquer le nom du Seigneur » et « confesser son nom » : « Dans ma tribulation j'ai invoqué le nom du Seigneur; j'ai espéré le secours du Dieu de Jacob, et j'ai été sauvé. Tu es l'espérance et le refuge des pauvres, ô Dieu! Qui, en effet, est fort sans te confesser en vérité, et de quoi l'homme est-il capable s'il ne confesse ton nom? »

Le sens que Paul attribue à l'expression « invoquer le nom du Seigneur » ne peut donc faire difficulté. Cette « invocation » traduit la foi chrétienne en la résurrection de Jésus. Les chrétiens professent qu'en ressuscitant Jésus, Dieu l'a fait Seigneur (Act., II, 36); « invoquer le nom du Seigneur », c'est proclamer que « Jésus est Seigneur », le reconnaître pour tel. Le « nom » dont il s'agit n'est pas « Jésus », le nom propre auquel on fait appel pour obtenir des guérisons; l'accent est sur le mot « Seigneur », qui est, d'une certaine manière, le nom de Jésus ressuscité.

Reprenant une formule très fréquente dans la Bible, mais en évoquant peut-être plus particulièrement Joël, III, 5 (cf. Rom., X, 13; et Act., II, 21), les premiers chrétiens se désignaient volontiers eux-mêmes comme « ceux qui invoquent, le nom du Seigneur ». Paul adresse la Ire aux Corinthiens à l'Église de Dieu qui est à Corinthe « et à tous ceux qui invoquent le nom de notre Seigneur Jésus-Christ » (I, 2). Il invite Timothée à « rechercher la justice, la foi, la charité, la paix avec ceux qui invoquent le Seigneur avec un cœur pur » (II Tim., II, 22). Les Actes parlent de l'acharnement avec lequel, avant sa conversion, Paul poursuivait « ceux qui invoquent ce nom » (IX, 14, 21); le contexte montre qu'il s'agit non seulement du nom de Jésus, mais aussi de sa qualité de Seigneur (cf. ℣. 10, 13, 15, 17), de Fils de Dieu (℣. 20), de Christ (℣. 22). Pierre cite le texte de Joël au début de son premier grand discours (II, 21), qui se conclut par l'affirmation : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez crucifié » (℣. 36). Autre rappel de Joël dans la déclaration de Pierre devant le Sanhédrin : « Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés » (IV, 12); plus que celui de Jésus, le « nom » auquel Pierre fait allusion est celui de « Seigneur », dont l'invocation doit procurer le salut. — Notons qu'on trouve aussi des « invocations » au sens où nous l'entendons en français; c'est ainsi qu'Étienne, sur le point de mourir, « faisait cette invocation : Seigneur Jésus, reçois mon esprit » (VII, 59). En invoquant Jésus dans la prière, on lui donne son titre de « Seigneur ». Une très ancienne invocation liturgique nous a été conservée en araméen : *Mâranâ tha* (I Cor., XVI, 22; cf. *Did.*, X, 6); Apoc., XXII, 20 donne son équivalent grec : « Viens, Seigneur Jésus! »

L'expression « invoquer le nom du Seigneur » revient encore dans un passage qui mérite une attention toute particulière. Dans le deuxième récit de la vocation de Paul, Ananie définit la mission qui attend le nouvel apôtre, puis conclut : « Reçois le baptême et purifie-toi de tes péchés en invoquant son nom » (Act., XXII, 16). Ananie vient de désigner Jésus en l'appelant « le Juste » (℣. 14); il est peu probable que ce soit le nom auquel Paul doit faire appel au moment de son baptême. Le contexte met un autre nom en valeur, celui de « Seigneur »; c'est le titre de Jésus apparaissant à Paul sur le chemin de Damas (℣. 8 et 10, *bis*) et dans le Temple (℣. 18 et 19). C'est d'ailleurs bien celui auquel fait penser la formule biblique « invoquer le nom ». En recevant le baptême, Paul doit donc invoquer le nom du Seigneur Jésus, ou encore, suivant les explications de Rom., X, se faire baptiser en confessant que Jésus est Seigneur. Dans le langage chrétien « invoquer le nom du Seigneur » signifie concrètement : donner à Jésus le nom de Seigneur, reconnaître sa seigneurie divine.

Ce passage peut en éclairer d'autres. Luc dit des Samaritains qui n'avaient pas encore reçu l'Esprit qu'ils « avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus » (Act., VIII, 16). Instruits par Paul, les johannites d'Éphèse « se firent baptiser au nom du Seigneur Jésus » (XIX, 5). La mention du titre de « Seigneur » dans ce contexte du baptême ne paraît pas fortuite : le baptême suppose qu'on reconnaît Jésus pour Seigneur, qu'on lui attribue le nom de Seigneur. Au geôlier de Philippes qui demande ce qu'il doit faire pour être sauvé, Paul répond : « Crois au Seigneur Jésus, et tu seras sauvé, toi et les tiens » (XVI, 31); après l'avoir instruit, il le baptise (℣. 33). Le lien est bien marqué entre le baptême et la foi au Seigneur Jésus, c.-à-d. la foi qui fait confesser que Jésus est Seigneur. Lydie, une autre convertie de Philippes, « après avoir été baptisée ainsi que les siens, nous fit cette prière : Si vous jugez que je suis fidèle au Seigneur, venez demeurer dans ma maison » (XVI, 15); l'expression « être fidèle au Seigneur » a tout son sens aussitôt après la mention du baptême, qui a dû lui-même être administré au nom du Seigneur. A Corinthe, « Crispus, chef de synagogue, crut au Seigneur avec tous les siens, et beaucoup de Corinthiens, entendant Paul, crurent et se firent baptiser » (XVIII, 80 — variantes occidentales : syr. *harcl* : « crurent par le nom du Seigneur Jésus-Christ »; D : « se firent baptiser en croyant à Dieu par le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ »). Les deux expressions « croire au Seigneur » et « se faire baptiser » sont parallèles; on reçoit le baptême dans la foi en Jésus Seigneur. L'accent porte sur le titre de « Seigneur » attribué à Jésus.

Des textes des Actes qu'on vient de mentionner il faut rapprocher I Cor., VI, 11, qui fait écho au même vocabulaire baptismal : « Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu. » Signalons également Eph., IV, 5 : « Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême »; dans un contexte définissant la foi baptismale, Jésus est désigné par son titre de Seigneur. Hermas (*Vis.*, III, 7, 2) parle de ceux qui désirent « être baptisés au nom du Seigneur »; la *Didachè* (IX, 5), de « ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur ».

La règle générale est celle-là : le « nom » dont on parle à l'occasion du baptême se concrétise dans le titre de « Seigneur ». Il y a cependant des exceptions. Arrêtons-nous d'abord à deux passages des Actes où ce titre n'apparaît que dans des variantes suspectes. Au jour de la Pentecôte, Pierre invite ses auditeurs à se repentir et à recevoir le baptême pour la rémission des péchés « au nom de Jésus-Christ » (II, 38). Telle est la leçon des traditions alexandrine et antiochienne. Irénée latin est seul à lire « au nom de Jésus » (*Adv. haer.*, III, XII, 2); il serait bien téméraire de retenir cette leçon isolée. La tradition occidentale (*D, E, 614, It., Cypr., Syr.)* lit : « au nom du Seigneur Jésus-Christ » (Pesh. : « au nom du Seigneur Jésus »). On se

méfie à juste titre des leçons longues du texte occidental. Il faut observer cependant que le ℣. 39 fait appel à Joël, III, 5 *c*, et que le ℣. 40 contient un rappel de Joël, III, 5 *a* (= Act., II, 21); il serait assez normal de rapprocher la mention du « nom », au ℣. 38, de celle de Joël, III, 5 *a*. L'allusion à Joël favoriserait le mot « Seigneur », qui ne manquerait pas d'à-propos après la citation de Ps., CX, 1 (Act., II, 34; cf. ℣. 36). On ne peut guère en conclure que la leçon occidentale a plus de chances de reproduire le texte écrit par Luc; Luc n'est plus très sensible au substrat biblique des discours qu'il transcrit assez librement (cf. J. Dupont, *L'utilisation apologétique de l'A. T. dans les discours des Actes*, dans *Ephem. theol. Lovan.*, XXVI, 1953, p. 289-327; voir p. 314-316). On peut se demander si, omis par Luc, le mot « Seigneur » ne se trouvait pas dans la rédaction qui a servi de base à son travail; le recenseur occidental aurait ainsi retrouvé par hasard une leçon primitive. Quoi qu'il en soit, le nom de Jésus n'est pas seul; il est accompagné du titre de « Christ ». Si l'on croit devoir s'en tenir à la lecture courante, il semble nécessaire de donner à ce titre sa valeur appellative, sans le prendre comme un second nom propre de Jésus. Le discours de Pierre s'attache en effet à démontrer par les Écritures que Jésus ressuscité est le Messie promis; en le ressuscitant, « Dieu l'a fait Seigneur et Christ » (℣. 36). Parlant ensuite d'un baptême « au nom de Jésus-Christ », Pierre vise un rite qui implique la reconnaissance que Jésus est le Christ, c.-à-d. le Messie.

A Césarée, Pierre fait baptiser Corneille et les siens « au nom de Jésus-Christ » (X, 48). C'est ainsi du moins que les principaux manuscrits alexandrins rapportent le texte. La leçon « au nom du Seigneur Jésus-Christ » se rencontre dans le codex *81* (trad. alexandrine), dans tout l'ensemble de la tradition antiochienne et la majorité des témoins occidentaux. La variante n'est donc pas négligeable; elle aurait d'ailleurs l'avantage de rejoindre la proclamation initiale du discours de Pierre : « ...Jésus-Christ : c'est lui le Seigneur de tous » (℣. 36). Si, malgré tout, on rejette cette lecture, le sens du ℣. 48 n'en doit pas moins être éclairé par le discours qui précède : Pierre y met en valeur la dignité messianique de Jésus, auquel tous les prophètes rendent témoignage (℣. 43); il parle de « l'onction » divine (℣. 38), qui justifie son titre de « Messie », c.-à-d. « d'Oint ». Le baptême « au nom de Jésus-Christ » suppose qu'on reconnaît Jésus comme le Messie.

S. Paul dit que les chrétiens ont été baptisés « au Christ Jésus » (Rom., VI, 3), « au Christ » (Gal., III, 27), et il fait remarquer aux Corinthiens qu'ils n'ont pas été baptisés en son nom à lui, Paul (I Cor., I, 13, 15). Puisqu'il cite son nom propre (voir aussi X, 2), on s'attendrait à trouver, en antithèse, un baptême « au nom de Jésus »; en réalité, le contexte ne parle que du « Christ » (℣. 12, 16, 17), et il n'est jamais question, ni chez Paul, ni dans le reste du N. T., d'un baptême au nom de Jésus.

La formule de Jac., II, 7 est ambiguë : les riches « blasphèment le beau nom qui a été invoqué sur vous ». L'allusion au baptême est probable, et les commentateurs l'admettent généralement; c'est lors du baptême qu'un nom est invoqué sur les chrétiens. Jacques ne précise pas le nom auquel il pense et ses interprètes éprouvent parfois quelque embarras à le désigner. L'expression employée est pourtant très caractéristique. Quand la Bible grecque parle d'un nom invoqué sur un lieu ou sur des personnes (cf. Deut., XXVIII, 10; II Sam., VI, 2; voir aussi Am., IX, 12 = Act., XV, 17; Is., LXIII, 19; Jer., VII, 10, 30; XIV, 9; XV, 16; Bar., II, 15; Dan., IX, 9, etc.), il s'agit évidemment du « nom du Seigneur », « Seigneur » se substituant au tétragramme sacré. L'invocation du nom fait de la personne ou du lieu sur lesquels elle est dite la propriété personnelle du Seigneur, plaçant en même temps cette personne ou ce lieu sous sa protection immédiate. Dans le langage chrétien, l'expression « ceux sur qui le nom du Seigneur a été invoqué » désigne les chrétiens (cf. Hermas, *Sim.*, VIII, 1, 1; VI, 2; IX, 14, 3; cf. XVII, 4); on dit aussi qu'ils ont « reçu » le nom (du Fils de Dieu : *Sim.*, IX, 12, 4, 8; XIII, 7), qu'ils « portent » ce nom (*Sim.*, IX, 13, 3; XIV, 5, 6; XVI, 3). Le nom qui a été invoqué sur les chrétiens lors du baptême n'est donc pas différent de celui qu'ils ont eux-mêmes invoqué dans la même circonstance : le nom du Seigneur. Quand Jacques ajoute que ce nom est « blasphémé » par les riches, il se conforme encore au vocabulaire biblique (cf. Rom., II, 24 = Is., LII, 5; I Tim., VI, 1; Apoc., XVI, 9; voir aussi *1 QS*, VI, 27-VII, 1). On emploie plus souvent « profaner », le verbe qui fait antithèse à « sanctifier » : cf. Lev., XVIII, 21; XIX, 12; XX, 3; XXI, 6; XXII, 2, 32; Am., II, 7; Is., XLVIII, 11; Jer., XLI, 16; Ez., XX, 9, 14, 22, 39, 44; XXXVI, 20; XXXIX, 7; XLIII, 7, 8; voir aussi *CDC*, XV, 3; Hermas, *Sim.*, VIII, 6, 2; cf. 6, 4. L'expression s'entendrait normalement du nom divin. Jacques songe manifestement au nom de Jésus, mais de Jésus reconnu et proclamé « Seigneur ».

Il faut mentionner, pour finir, la formule baptismale d'un type plus élaboré par laquelle Matthieu achève son évangile : « Baptisez-les au nom du Père et du Fils et du S.-Esprit » (XXVIII, 19). On remarquera qu'ici encore Jésus est désigné non par son nom propre, mais par son titre de Fils de Dieu.

Au terme de ce groupe de textes, tâchons de préciser la portée de l'appel au nom du Seigneur Jésus qui revient si souvent à propos du baptême. L'ouvrage de W. Heitmüller, « *Im Namen Jesu* » (dans *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, II, Goettingue, 1903, voir en particulier p. 42 et 88), continue à influencer les chercheurs; ce sont ses conclusions qu'on retrouve, par ex., chez J. Gewiess (*Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, dans les *Breslauer Studien zur historischen Theologie*, nouv. sér., V, Breslau, 1939, p. 116-124). L'expression « au nom de Jésus » indiquerait qu'on mentionne, qu'on invoque le nom de Jésus; qu'il s'agisse de conférer le baptême ou d'expulser un démon, le chrétien tient à prononcer le nom de Jésus, s'assurant ainsi la présence agissante du pouvoir surnaturel de Jésus.

L'examen des textes ne nous paraît pas favorable à cette explication. Les auteurs supposent trop facilement qu'on administrait le baptême « au nom de Jésus »; nous avons remarqué que cette expression ne se rencontre pas dans le N. T. Ce qui compte au baptême, c'est moins la mention du nom de Jésus que la foi par laquelle on reconnaît que Jésus est Seigneur. Le baptisé invoque le nom du Seigneur, et ce nom est invoqué sur lui par le baptiseur : derrière ce nom du Seigneur se dessine la théologie juive du Nom divin, dont le titre de « Seigneur » est la traduction normale. A l'occasion, le titre de « Christ » ou « Messie » joue un rôle analogue : le baptême s'accomplit dans la foi en Jésus Seigneur et Christ.

Les prépositions employées invitent à préciser davantage la portée des expressions. On dit généralement « au nom » ἐν (τῷ) ὀνόματι (40 fois environ) mais on rencontre aussi εἰς (τὸ) ὄνομα, « pour le nom » (15 fois). Grammaticalement les deux expressions n'ont pas nécessairement un sens différent. Il faut remarquer cependant que presque tous les exemples de la construction avec εἰς se rapportent soit à la foi, soit au baptême : on croit « au nom » (Joa., I, 12; II, 23; III, 18; I Joa., III, 23; V, 13; cf. Matth., XVIII,

20; Hebr., VI, 10) et on est baptisé « pour le nom » (Matth., XXVIII, 19; Act., VIII, 16; XIX, 5; I Cor., I, 13, 15). L'explication des prépositions ne peut pas négliger non plus l'influence d'une terminologie sémitique sur les formules traditionnelles du grec néotestamentaire; or les tournures *beshém* et *leshém* ne sont pas parfaitement interchangeables dans la Bible. Quand on dit « baptiser au nom », ἐν τῷ ὀνοματι (Act., X, 48; leçon douteuse en Act., II, 38; verbes différents en I Cor., VI, 11), l'expression *beshém* signifierait proprement « baptiser par l'autorité, avec la puissance de Jésus-Christ »; le Christ apparaît d'abord comme l'auteur du rite. L'expression *leshém*, εἰς τὸ ὄνομα, indique plutôt l'intention dans laquelle on baptise : on baptise pour le compte du Christ; le Christ apparaît alors non comme l'origine du rite, mais comme celui auquel le rite conduit ou fait appartenir. C'est la formule la plus courante quand il s'agit du baptême : on baptise « pour le nom » de Jésus-Christ (cf. Act., VIII, 16; XIX, 5; également I Cor., I, 13, 15; Matth., XXVIII, 19), ou « pour » Jésus-Christ (Rom., VI, 3; Gal., III, 27; cf. I Cor., X, 2; XII, 13; on ne dit jamais : « baptiser dans le Christ »). Cette manière de parler suggère que le rite crée une appartenance au Christ; le baptisé « pour son nom » devient sa propriété. I Cor., I, 12-15 est significatif : aux Corinthiens qui disent : « Moi, j'appartiens à Paul », l'Apôtre répond : « Avez-vous été baptisés pour le nom de Paul? » Le baptême apparaît ainsi comme attachant le baptisé au service de ce Jésus qu'il reconnaît comme Seigneur et Christ. Le chrétien porte le nom de son Maître, signe de son appartenance, signe aussi de sa protection qui lui est garantie.

Cette terminologie nous éloigne de plus en plus de celle des exorcismes. Il y a tout autre chose dans le baptême qu'un recours au pouvoir surnaturel qui s'attache au nom de Jésus. L'accent se place moins sur le nom même de « Jésus » que sur les titres qui expriment sa dignité suprême : il est « le Christ » et surtout « le Seigneur ». Le baptême qui suppose la reconnaissance de cette souveraineté, attache définitivement le croyant au service du Seigneur : le nom du Seigneur est invoqué sur lui, et il se range désormais parmi « ceux qui invoquent le nom du Seigneur ».

IV. La prédication du nom. — Les apôtres ont pour mission de faire connaître le nom de leur Maître, de le publier, d'en annoncer la Bonne Nouvelle. Cette mission est définie par Jésus au soir de Pâques : « Il est écrit que le Christ devait souffrir et ressusciter des morts le troisième jour, et qu'en son nom le repentir en vue de la rémission des péchés serait proclamé à toutes les nations, à commencer par Jérusalem » (Luc., XXIV, 46-47). La prédication des apôtres va réaliser les prophéties messianiques. Elle s'accomplira au nom de Jésus, mais de Jésus en sa qualité de Messie. Les prophètes avaient annoncé qu'au nom du Messie le pardon des péchés serait accordé à toutes les nations; mais ils n'avaient pas révélé que le Messie s'appellerait Jésus. Les termes rappellent peut-être Is., XLII, 1-4, cité en Matth., XII, 18-21, où l'on dit du Serviteur de Dieu : « En son nom les nations mettront leur espérance. » Le « nom » dont on parle est moins un nom propre et personnel que la qualité ou la mission divine du Messie. Il faut sans doute interpréter dans le même sens la déclaration de S. Pierre : « C'est de lui [de Jésus, constitué par Dieu juge des vivants et des morts] que tous les prophètes rendent ce témoignage que quiconque croit en lui recevra, par son nom, la rémission de ses péchés » (Act., X, 43).

Les c. IV et V des Actes présentent la prédication de Pierre et des apôtres à Jérusalem en relation étroite avec la guérison miraculeuse de l'impotent de la Belle-Porte. Les sanhédrites interdisent aux apôtres « de rien dire ou enseigner au nom de Jésus (IV, 18; cf. ℣. 17); ils leur enjoignent de « ne pas parler au nom de Jésus » (V, 40; cf. ℣. 28). Les termes employés pourraient donner à penser que le nom de « Jésus » est l'objet propre de la prédication apostolique, comme il est le moyen par lequel l'impotent a été guéri. Attention cependant; la prudence s'impose. Le miracle a été accompli « au nom de Jésus-Christ le Nazaréen » (III, 6; IV, 10); on tient à ajouter le titre de « Christ » au nom propre de Jésus. Mais surtout la prédication de Pierre, dans tous les exemples qu'on en donne, ne se contente pas de parler de Jésus; elle tend tout entière à montrer que Jésus ressuscité est bien le Messie et le Seigneur annoncé par les prophètes. De toute évidence, les sanhédrites veulent empêcher les apôtres de présenter Jésus comme le Messie; ils interdisent de prononcer le nom de Jésus, mais dans un contexte attribuant à Jésus la dignité messianique. Aux yeux des chefs du peuple, le mal réside moins dans le nom de Jésus pris en lui-même que dans ce qu'on affirme au sujet de sa personne.

On peut faire une remarque analogue à propos de la première prédication de Paul à Damas : « Il prêchait avec assurance au nom de Jésus » (IX, 28). Les textes précisent : « Il se mit à annoncer Jésus dans les synagogues, proclamant qu'il est le Fils de Dieu (IX, 20); « Il confondait les Juifs de Damas en démontrant qu'il est le Christ » (℣. 22). Le Seigneur lui-même définit la mission de Paul : « porter mon nom devant les gentils, les rois et les enfants d'Israël » (IX, 15), dans un contexte qui donne avec insistance à Jésus son titre de « Seigneur » (℣. 10, 13, 15, 17) et parle de « ceux qui invoquent son nom » (℣. 14). L'affirmation du ℣. 27 : « A Damas, il prêchait avec assurance au nom de Jésus », est d'ailleurs suivie aussitôt de la mention de sa prédication à Jérusalem : « Il était plein d'assurance dans le nom du Seigneur » (℣. 28). Paul parle donc de Jésus, mais c'est pour proclamer ses titres de Seigneur, Christ et Fils de Dieu. Le « nom de Jésus » qui fait l'objet de sa prédication n'est pas réellement le nom propre « Jésus »; il s'agit de la dignité à laquelle Dieu a élevé Jésus au moment de la résurrection.

Il est intéressant de comparer la manière dont ces textes des Actes caractérisent la mission de Paul avec ce que l'Apôtre en dit lui-même dans l'adresse de l'épître aux Romains. Dans une phrase chargée, qui n'est pas toujours limpide (nous faisons nôtre l'interprétation que le P. Boismard a exposée dans la *Rev. bibl.*, LX, 1953, p. 5-17), Paul se présente comme le messager de Jésus-Christ, Fils de Dieu : « Dieu, dans sa puissance, par son esprit de sainteté, l'a constitué Fils de Dieu en le ressuscitant d'entre les morts, Jésus-Christ notre Seigneur : c'est par lui que nous avons reçu grâce et charge d'apôtre pour amener en son nom (ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ) tous les gentils à l'obéissance de la foi » (I, 4-5). Paul exerce son apostolat « au nom » du Christ; il se dit ailleurs ambassadeur « pour le Christ » (ὑπὲρ Χριστοῦ; II Cor., V, 20). Le « nom » dont il est question dans Rom., I, 5 n'est pas simplement le nom « Jésus »; il désigne plutôt la dignité suprême à laquelle Jésus a été élevé lors de sa résurrection, et qui trouve sa traduction dans les titres « Fils de Dieu », « notre Seigneur ».

Relevons encore la manière dont les Actes présentent la prédication de Philippe parmi les Samaritains : « Il annonçait la Bonne Nouvelle du royaume de Dieu et du nom de Jésus-Christ » (VIII, 12). L'objet de la prédication est double, mais les deux termes sont étroitement solidaires : le royaume de Dieu est là, Jésus est le Christ. Nul doute qu'il faille donner ici au mot « Christ » sa pleine valeur appellative. Les

Samaritains attendaient le Messie avec au moins autant d'impatience que les Juifs; on peut le soupçonner à la lecture de l'épisode de la Samaritaine (Joa., IV, 25, 29), et on sait qu'en 36 Pilate dut sa destitution à la manière brutale dont il avait réprimé un mouvement populaire provoqué en Samarie par un illuminé qui avait peut-être des prétentions messianiques (cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IV-1, 85-87). Il est donc très normal que Philippe, comme Paul le fait à Damas, s'attache à montrer aux Samaritains que Jésus « est bien le Christ ». Quand Luc nous dit qu'il annonçait « le nom de Jésus-Christ », il faut comprendre : il annonce que le Christ est venu et que c'est Jésus; ou encore : il annonce Jésus en le présentant comme le Messie promis. Une fois de plus, l'accent est sur le titre glorieux de Jésus plus que sur son nom propre.

V. Croire au nom du Fils de Dieu. — Pour saisir l'idée que les premiers chrétiens se faisaient de leur foi en Jésus, il faudrait s'arrêter non pas tant à leurs réflexions sur la foi qu'aux énoncés où elle s'exprime. Les plus caractéristiques ont déjà été rencontrés : « Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts », « Jésus est Seigneur », affirmations considérées comme équivalentes, Dieu n'ayant ressuscité Jésus que pour le faire Seigneur (Rom., X, 6-13; Eph., I, 20-22; Act., II, 32-36, etc.). Quand il est question du « nom » dans ce contexte, on pense moins à la désignation de Jésus par son nom qu'à la dignité nouvelle de Jésus ressuscité. Cette façon de voir qui trouve son écho dans les Actes et les épîtres de S. Paul est-elle encore celle de S. Jean? Plusieurs passages de ce dernier réclament l'attention. Nous partirons des textes les plus explicites.

« Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. Qui croit en lui n'est pas condamné; qui ne croit pas est déjà condamné, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu » (Joa., III, 17-18). « Voici le commandement [de Dieu] : croire au nom de son Fils Jésus-Christ, et nous aimer les uns les autres comme il nous en a donné le commandement » (I Joa., III, 23). « Je vous ai écrit ces choses afin que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu » (I Joa., V, 13). Ce dernier passage invite à rapprocher l'expression « croire au nom du Fils de Dieu » de cette autre formule : « croire au Fils de Dieu » (℣. 10), et de celle-ci, plus explicite : « croire que Jésus est le Fils de Dieu » (℣. 5); toutes ces définitions de la foi chrétienne semblent pratiquement équivalentes. Remarquons d'abord la force de l'expression « croire au nom » : dans le vocabulaire juif, elle évoque immédiatement le Nom de Dieu (cf. A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, 2e éd., Stuttgart, 1948, p. 19); rien d'étonnant à ce que Jean substitue ici à « Dieu » le titre de « Fils de Dieu ». On sait ensuite que la « foi », telle que Jean la conçoit, est une « (re)connaissance » (sur le lien entre πιστεύω et γινώσκω dans le vocabulaire johannique, cf. R. Bultmann, dans *Theol. Wörterbuch*, I, 713; VI, 228-230). « Croire au nom du Fils de Dieu », c'est adhérer à la personne de Jésus en reconnaissant qu'il est le Fils de Dieu, c.-à-d. que « Fils de Dieu » est le nom qui exprime son être véritable. Bultmann le dit fort bien : « L'expression « croire en son nom » traduit d'une manière claire que « croire en lui » est une reconnaissance de ce que sa personne signifie : qu'il est le « Fils », etc. » (*Das Evangelium des Johannes*, dans *Krit.-exeg. Komm. über das N. T.*, II, 11e éd., Goettingue, 1950, p. 37, n. 4); de même Ch. H. Dodd : « Croire en son nom signifie : reconnaître le Christ et admettre qu'il est la révélation de Dieu » (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1955, p. 184 sq.). Jésus s'est révélé lui-même comme le Fils de Dieu; il révélait en même temps le « nom » du Père, la manière d'être intime de Dieu, le sens profond dans lequel il est « Père » : « Je leur ai fait connaître ton nom » (Joa., XVII, 26); « J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés » (℣. 6). « Croire au nom du Fils de Dieu » ne consiste donc pas simplement à adhérer avec confiance à la personne de Jésus, le « nom » n'étant qu'un « sémitisme pour dire : la personne » (D. Mollat, dans D. Mollat et F.-M. Braun, *L'évangile et les épîtres de S. Jean*, dans *La Ste Bible... de Jérusalem*, Paris, 1953, p. 81); il faut qu'on reconnaisse la qualité propre de cette personne, qualité qui se traduit par le nom de « Fils de Dieu ».

Le sens n'est pas différent dans la conclusion de l'évangile : « Jésus a fait en présence de ses disciples bien d'autres signes encore, qui ne sont pas rapportés dans ce livre. Ceux-là ont été rapportés afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (Joa., XX, 30-31). Les « signes » opérés par Jésus doivent faire naître la foi, et la foi procure la vie (cf. VI, 40 : « C'est la volonté de mon Père que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle et que je le ressuscite au dernier jour »). L'évangéliste précise la nature de cette foi : elle consiste à croire que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu (remarquer la construction πιστεύω ὅτι, qui est familière à Jean : cf. VIII, 24; XI, 24, 42; XIII, 19; XIV, 10-11; XVI, 27, 30; XVII, 8, 21; I Joa., V, 1, 5, 13). La vie qui dépend de la foi et reçoit d'elle sa spécification est accordée « en son nom ». Ici encore, le nom ne désigne pas simplement la personne; il ne suffit pas de dire que la vie nous est donnée « par Jésus et en union avec lui » (Mollat, *op. cit.*, 195). La foi qui reconnaît à Jésus sa qualité de Christ et de Fils de Dieu nous procure la vie que Jésus donne en cette qualité. Le « nom » dont il s'agit n'est ni « Jésus » ni la « personne » de Jésus (au sens vulgaire et empirique où nous employons ce mot), mais la qualité de Jésus qui se traduit dans ses titres de Christ et de Fils de Dieu.

Le Prologue de l'évangile déclare que le Verbe de Dieu « a donné à tous ceux qui l'ont reçu le pouvoir de devenir enfants de Dieu, eux qui croient en son nom » (Joa., I, 12). Les derniers mots soulèvent un problème de critique textuelle : « A eux qui croient en son nom. » Cette formule est omise par de nombreux Pères. Elle pourrait bien n'être qu'une autre forme de « à ceux qui l'ont reçu », qu'elle remplace en fait chez plusieurs témoins en tête du verset. La leçon courante, que nous suivons ici est donc peut-être une leçon confluente » (Mollat, *op. cit.*, 69). Le P. Boismard, qui a réuni les données défavorables à l'authenticité (dans *Rev. bibl.*, LVII, 1950, p. 401-403; cf. *Le Prologue de S. Jean*, Paris, 1953, p. 58 sq., coll. *Lectio divina*), pense que l'expression qui nous intéresse pourrait avoir été introduite sous l'influence de I Joa., V, 13. En ce cas, le passage de l'épître, plus explicite, indiquerait clairement le sens dans lequel il faut interpréter la formule du Prologue. Prise en elle-même et considérée dans son contexte, cette formule n'est d'ailleurs pas réellement ambiguë : « Les hommes reçoivent le Verbe lorsqu'ils croient en lui, en son message de salut; lorsqu'ils acceptent de le reconnaître pour le Messie-Sauveur envoyé par le Père et de conformer leur vie à ses enseignements » (Boismard, *Le Prologue*, 61). Pour devenir enfants de Dieu, il faut non seulement mettre sa confiance dans le Verbe incarné, mais lui reconnaître sa dignité divine de Verbe et de Fils unique du Père, engendré par Dieu lui-même : « C'est précisément parce qu'il est

l'Engendré de Dieu par excellence que le Christ a pu donner à ceux qui le reçurent, qui crurent en lui, de devenir eux-mêmes enfants de Dieu » (*ibid.*, 57). Cette explication reste valable quelle que soit la leçon qu'on adopte pour le ℣. 13; elle est confirmée par la manière dont les ℣. 14 et 18 parlent du « Monogène » et correspond au sens des affirmations des ℣. 1-3. Nous accorderions volontiers à Dodd (*op. cit.*, 184) que ces expressions font écho à la foi que les chrétiens professent au moment de leur baptême. Dodd souligne, non sans raison, que la foi baptismale n'est pas un simple assentiment intellectuel; celui qui est baptisé au nom du Christ appartient désormais au Christ, comme un vassal à son suzerain. Il ne faudrait pourtant pas négliger l'aspect intellectuel de la foi; en s'engageant à être fidèle au Christ, on lui reconnaît une souveraineté et une dignité proprement divines : celles de Fils unique de Dieu.

Un dernier texte parle de la foi au « nom » : « Durant le séjour qu'il fit à Jérusalem pour la Pâque, beaucoup crurent en son nom à la vue des signes qu'il opérait » (Joa., II, 23). L'évangéliste ajoute : « Mais Jésus ne se fiait pas à eux, parce qu'il les connaissait tous, et qu'il n'avait pas besoin d'être renseigné sur personne : lui savait ce qu'il y a dans l'homme » (℣. 24-25). La pensée se traduit dans une antithèse qui joue sur le verbe πιστεύω : les gens croient en Jésus, lui ne croit pas en eux. Dans le second cas, πιστεύω se traduit correctement : « il ne se fiait pas à eux »; cette défiance de Jésus se fonde sur la connaissance qu'il a des hommes. On se tromperait en concluant que le verbe a le même sens quand on parle de la foi que les gens ont en Jésus. Les constructions sont d'ailleurs différentes : « croire au nom de » s'écrit avec εἰς et l'accusatif; « se fier en », avec le datif. La foi résulte des « signes » opérés par Jésus; ils révèlent, pourrait-on dire, ce qu'il y a en lui. Car l'antithèse véritable est là : Jésus sait ce qu'il y a dans l'homme, mais les hommes ne savent pas ce qu'il y a en lui. Les signes manifestent cependant le mystère; grâce à eux, on peut reconnaître quelque chose de l'être véritable de Jésus. A propos du « premier des signes opérés par Jésus », celui de Cana, l'évangéliste précise : « Il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui » (II, 11); les termes rappellent ceux du Prologue : « Nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique » (I, 14). A la fin du ministère public, Jean remarque : « Bien qu'il eût fait tant de signes en leur présence, ils ne croyaient pas en lui, pour que s'accomplît la parole dite par le prophète Isaïe... Isaïe dit cela quand il eut la vision de sa gloire » (XII, 37-38, 41; cf. IX, 16, et 35-39). Même idée dans la conclusion de l'évangile : « Jésus a fait en présence de ses disciples bien d'autres signes, qui ne sont pas rapportés dans ce livre. Ceux-là l'ont été pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu... » (XX, 30-31). Les signes doivent amener à la foi, une foi qui fait reconnaître en Jésus le Christ et le Fils de Dieu. En II, 23, la « foi au nom » de Jésus, éveillée par les signes qu'il opère, trouve son expression caractéristique dans la réflexion que Nicodème fait, quelques lignes plus bas : « Tu es un Maître venu de la part de Dieu ; personne en effet ne peut faire les signes que tu fais si Dieu n'est avec lui » (III, 2). Reconnaître que Jésus vient de Dieu, c'est déjà « croire en son nom », au moins d'une façon rudimentaire. Plus évoluée et plus profonde, la foi consistera à « croire au nom du Fils unique de Dieu » (III, 18).

Il semble que S. Jean n'emploie pas sans discernement l'expression « croire au nom » de Jésus. Il n'entend pas seulement cette foi comme un acte d'adhésion et de confiance envers un homme capable d'opérer des miracles étonnants; il s'agit d'une reconnaissance allant jusqu'à la réalité intime et mystérieuse de l'être de Jésus, réalité qui trouve son expression la plus adéquate dans le nom de « Fils unique de Dieu ».

VI. Souffrir pour le nom. — 1° Jésus a prédit à ses disciples qu'ils auraient à souffrir à cause de son nom : « Vous serez haïs de tous à cause de mon nom » (Marc., XIII, 13; Matth., X, 22; Luc., XXI, 17; Matth., XXIV, 9 précise : « Vous serez haïs de tous les gentils à cause de mon nom »; voir aussi Luc., XXI, 12). Il a proclamé bienheureux ceux qui endurent la persécution « à cause du Fils de l'homme » (Luc., VI, 20), « à cause de moi » (Matth., V, 11; voir aussi X, 18, 39; XVI, 25; Marc., VIII, 35; XIII, 9; Luc., IX, 24; on pourrait rapprocher de ces formules celle où Jésus invite ses disciples à tout abandonner à cause de son nom : Matth., XIX, 29; autrement en Marc., X, 29). Nul moyen, semble-t-il, d'établir une différence précise entre l'expression « à cause de mon nom » et celle qui dit « à cause de moi »; le nom paraît désigner simplement la personne.

I Petr., IV, 13-16 se fait l'écho de la béatitude des persécutés à cause du Christ : « Réjouissez-vous de la part que vous avez aux souffrances du Christ... Si l'on vous outrage pour le nom du Christ, heureux êtes-vous!... Que nul de vous n'ait à souffrir comme assassin, voleur, malfaiteur ou délateur; mais si c'est comme chrétien, qu'il n'en rougisse pas, qu'il glorifie Dieu pour ce nom. » Les disciples de Jésus qui souffrent en leur qualité de « chrétiens » souffrent aussi « pour le nom du Christ », duquel dérive celui de « chrétiens ». La valeur appellative du titre semble très affaiblie dans ce contexte; « Christ » s'entend pratiquement comme un nom propre, et les chrétiens sont persécutés à cause de Jésus-Christ plutôt qu'en raison de la foi qui leur fait attribuer à Jésus la dignité de Messie.

2° En Joa., XV, 21, Jésus prédit à ses disciples les difficultés qui les attendent : « Le monde vous hait... On vous persécutera... Ils vous feront tout cela à cause de mon nom, parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé. » L'attitude hostile que les persécuteurs prennent à l'égard du « nom » de Jésus montre qu'ils méconnaissent le Père, par qui le Fils a été envoyé (cf. V, 37; VII, 28; VIII, 19, 54-55). Souffrir « à cause du nom » du Christ ne consiste pas seulement à subir la persécution parce qu'on est disciple de Jésus de Nazareth; plus profondément, on souffre en raison d'une foi qui reconnaît en Jésus le Fils unique que Dieu a envoyé dans le monde, ou, ce qui revient au même, parce qu'on croit dans le Dieu qui a envoyé son Fils dans le monde. En méconnaissant le « nom » de Jésus, les persécuteurs méconnaissent celui du Père. Le « nom » de Jésus ne se distingue pas de sa qualité de Fils de Dieu.

L'Apocalypse reflète la situation difficile où les chrétiens se trouvent. Jésus-Christ félicite la chrétienté d'Éphèse : « Tu as de la constance et tu as souffert pour mon nom sans te laisser abattre » (II, 3); celle de Pergame : « Tu habites là où se trouve le trône de Satan; mais tu tiens ferme à mon nom et tu n'as pas renié ma foi » (II, 13); celle de Philadelphie : « Je connais tes œuvres; j'ai mis devant toi une porte ouverte que nul ne peut fermer, car, malgré ton peu de puissance, tu as gardé ma parole et n'as pas renié mon nom » (III, 8). A première vue, on a l'impression que le « nom » ne diffère guère de la personne qui le porte; les chrétiens d'Asie méritent des éloges pour être restés fidèles à Jésus-Christ malgré les persécutions. Il faut cependant y regarder de plus près. Les observations que nous avons déjà faites dans l'Apocalypse nous y engagent : nous avons vu que l'Apocalypse attribue au Christ un nom ineffable, comme

le nom de Dieu même (XIX, 12), un nom qui ne fait qu'un avec celui de Dieu (XIV, 1; XXII, 3-4) et qui trouve sa traduction dans une épithète proprement divine : « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (XVII, 14; XIX, 16). Le contexte des lettres aux Églises montre les mêmes particularités. C'est ainsi qu'en I, 13-16, on décrit le Fils de l'homme en reprenant les traits que Dan., VII, 13 attribue au même personnage, mais on y ajoute des traits propres à Dieu, « l'Ancien des jours » (Dan., VII, 9-10). On entend le Christ se nommer lui-même : « Je suis le Premier et le Dernier » (I, 17; II, 8; cf. XXII, 13; voir aussi I, 8; XXI, 6), désignation strictement réservée à Dieu d'après Is., XLIV, 6; XLVIII, 12. En pareil contexte, le « nom » auquel on doit rester fidèle pour avoir part au bonheur du monde à venir prend nécessairement une résonance divine.

Il ne suffit pas d'interroger le contexte; examinons les termes dans lesquels les lettres aux Églises parlent du « nom » du Christ. Philadelphie reçoit cet éloge : « Tu n'as pas renié mon nom »; même verbe dans le compliment à Pergame : « Tu n'as pas renié ma foi. » On notera que ἀρνέομαι constitue l'antithèse normale de ὁμολογέω (voir surtout Joa., I, 20); il ne semble donc pas téméraire d'éclairer l'expression « ne pas renier le nom » par ce que nous avons déjà vu de la manière dont il faut « confesser le nom » du Seigneur Jésus. Le péril des chrétiens d'Asie n'est pas celui de Pierre, qui a « renié » Jésus la nuit de la Passion en prétendant ne pas le connaître (Matth., XXVI, 70, 72 par.; Joa., XVIII, 25, 27); ce serait de lui refuser le titre de Seigneur et les autres titres qui expriment sa dignité transcendante, ou encore de se comporter à son égard comme s'ils ne lui reconnaissaient pas cette souveraineté divine. En se fondant sur I Joa., II, 22-23, on pourrait expliquer la même idée en fonction du titre de « Fils de Dieu » plutôt que de « Seigneur » : « Qui est le menteur, sinon celui qui nie (ὁ ἀρνούμενος) que Jésus est le Christ. Le voilà l'Antéchrist! Il nie le Père et le Fils. Quiconque nie le Fils ne possède pas non plus le Père. Qui confesse le Fils possède aussi le Père. » Les chrétiens d'Asie n'ont pas renié le « nom » et la foi du Christ; ils ont courageusement confessé la dignité que Jésus, Fils de Dieu, possède en commun avec le Père.

L'expression de II, 13 invite à une autre remarque : « Tu tiens ferme (κρατεῖς) à mon nom. » Le verbe est repris dans les deux versets suivants : il est question de ceux qui « tiennent » la doctrine de Balaam (℣. 14) et de ceux qui « tiennent » la doctrine des nicolaïtes (℣. 15). Il faut donc « tenir » au nom comme on « tient » une doctrine; on le voit d'ailleurs au parallélisme établi par le ℣. 13 entre les expressions « tenir ferme à mon nom » et « ne pas renier ma foi ». Hebr., IV, 14 emploie κρατέω dans un contexte analogue : « Ayant un grand prêtre souverain qui a traversé les cieux, Jésus, le Fils de Dieu, tenons ferme la confession de foi (κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας). » On ne demande donc pas seulement aux chrétiens persécutés de rester fidèlement attachés à la personne de Jésus; il faut qu'ils demeurent fermes dans la doctrine que résume son « nom »; tenir à son nom, c'est ne pas renier la foi qui fait confesser la grandeur suréminente du Fils de Dieu. Le « nom » apparaît ainsi comme la traduction concrète de la foi reconnaissant à Jésus une dignité qui est celle de Dieu même.

3° Le vocabulaire du livre des Actes réclame une attention toute particulière. Nous avons déjà rencontré les textes qui soulignent la hardiesse montrée par Paul dans sa prédication du nom de Jésus (IX, 27), du nom du Seigneur (℣. 28); cette « hardiesse » (παρρησία) est nécessaire dans un ministère qui comporte des dangers et suppose du courage chez celui qui l'accomplit (cf. IV, 29, 31). Les termes qui définissent la mission assignée à l'Apôtre évoquent la même situation : « Cet homme m'est un instrument de choix pour porter (comme un lourd fardeau) mon nom devant les gentils, les rois et la maison d'Israël. Moi-même, en effet, je lui montrerai tout ce qu'il lui faudra souffrir pour mon nom » (IX, 15-16). Celui qui avait « employé tous les moyens pour combattre le nom de Jésus de Nazareth » (XXVI, 9) est désormais « prêt à mourir pour le nom du Seigneur Jésus » (XXI, 13); il a « voué sa vie au nom de notre Seigneur Jésus-Christ » (XV, 26). Le « nom » pour lequel Paul n'hésite pas à s'exposer à la mort n'est pas différent de celui qu'il prêche; il s'agit de Jésus, mais de Jésus considéré dans la dignité suprême que lui reconnaît la foi chrétienne. Mieux que dans le nom propre « Jésus », ce « nom » trouve sa traduction dans les titres glorieux de Jésus ressuscité : Seigneur, Fils de Dieu, Christ.

Il faut s'arrêter davantage sur Act., V, 41, pour en saisir toute la portée qui est considérable. Luc rapporte qu'ayant été battus de verges, les apôtres « s'en allèrent du Sanhédrin, tout joyeux d'avoir été jugés dignes de subir des outrages pour le Nom ». Notons au passage le jeu de mots : les apôtres ont eu l'honneur d'être déshonorés pour le Nom. Ce qui doit surtout retenir l'attention, c'est la manière dont on mentionne « le Nom » sans lui donner de complément.

Première remarque : l'expression n'est pas rare dans le vocabulaire du christianisme primitif. III Joa., 7 parle de l'aide à fournir aux missionnaires : « C'est pour le Nom qu'ils se sont mis en route, sans rien recevoir des gentils; nous devons accueillir de tels hommes, afin de collaborer à leurs travaux pour la vérité. » Chez Ignace d'Antioche : « Je suis chargé de fers pour le Nom, mais je n'ai pas encore atteint la perfection en Jésus-Christ » (*Ad Eph.*, III, 1); « En votre qualité d'Église de Dieu, vous devriez élire un diacre et l'envoyer en ambassade de Dieu aux chrétiens d'Antioche, afin de vous réjouir avec eux réunis en assemblée, et de glorifier le Nom » (*Ad Philad.*, X, 1); « Il y a des hommes d'une hypocrisie scélérate qui font partout étalage du Nom, mais dont les œuvres sont indignes de Dieu » (*Ad Eph.*, VII, 1). Chez Hermas : « Qu'ont-ils supporté? demandai-je. — Écoute, me répondit-elle : Le fouet, la prison, de grandes tribulations, la croix, les bêtes féroces, pour le Nom. Voilà pourquoi la droite du Lieu saint leur est réservée, à eux et à quiconque aura souffert pour le Nom » (*Vis.*, III, 2, 1); « Ils ne se sont jamais écartés de Dieu; ils ont porté de bon cœur [le poids] du Nom et ont accueilli volontiers sous leur toit les serviteurs de Dieu » (*Sim.*, VIII, 10, 3); « Personne ne peut être admis dans le royaume de Dieu sans être revêtu par elles [les vierges, qui sont les vertus] de leur propre vêtement. Si tu reçois seulement le Nom, sans recevoir des mains des vierges leur vêtement, cela ne te servira de rien : car ces vierges sont des vertus du Fils de Dieu. Si tu portes le Nom sans porter sa vertu, c'est en vain que tu portes son nom. Les pierres que tu as vu rejeter, ce sont les hommes qui ont porté le Nom, mais sans se revêtir du vêtement des vierges. — Comment donc est ce vêtement, Seigneur? — Ce sont leurs noms eux-mêmes qui sont leur vêtement. Quiconque porte le nom du Fils de Dieu doit porter également le nom de ces vierges » (*Sim.*, IX, 13, 2-3); « Tous ceux qui ont souffert pour le Nom sont glorieux auprès de Dieu, et tous ont vu leurs péchés effacés, parce qu'ils ont souffert pour le nom du Fils de Dieu » (IX, 28, 3); « Vous qui souffrez à cause du Nom, vous devez rendre gloire à Dieu pour vous avoir jugés dignes de porter [le fardeau de] ce Nom et de recevoir la guérison de tous vos péchés » (IX, 28, 5).

Dans la *IIe Clementis* : « Souhaitons de plaire non à nous-mêmes seulement, mais encore à ceux du dehors en vue de la justice, de peur que le Nom soit blasphémé à cause de nous [cf. Is., LII, 5] ...Quand ils voient que, loin d'aimer ceux qui nous haïssent, nous n'aimons même pas ceux qui nous aiment, ils se moquent de nous, et le Nom est blasphémé » (XIII, 1 et 4). Voir encore la lettre de Barnabé (XVI, 8).

On aura observé que tous ces textes ne parlent pas du même « Nom »; en certains cas, il s'agit clairement du nom du Fils de Dieu, en d'autres du nom de Dieu. L'équivoque est instructive; elle indique où chercher l'origine de cette manière de parler. Ce sera notre deuxième remarque : l'emploi absolu du mot « Nom » est une caractéristique du langage religieux juif. La Bible témoigne déjà de cet usage : « Le fils de l'Israélite blasphéma le Nom et le maudit... Qui blasphème le nom de Jahvé devra mourir, toute la communauté le lapidera; qu'il soit étranger ou citoyen, il mourra s'il blasphème le Nom » (Lev., XXIV, 11, 16). L'usage se maintient à Qumrân : « Si on jure et si on viole [son serment], on profane le Nom » (*CDC*, XV, 3). On sait que cette manière de s'exprimer est courante, et même de rigueur, chez les rabbins; on ne prononce pas le tétragramme sacré : quand il se présente dans un texte biblique, on le remplace par « le Seigneur » dans la lecture publique à la synagogue, par « le Nom » en dehors de ce cas.

Une troisième remarque nous ramène au récit des Actes. Les paroles qu'il attribue aux sanhédrites paraissent dénoter un certain souci d'éviter de prononcer le nom de Jésus : « Empêchons-les de parler désormais à qui que ce soit en ce nom-là » (IV, 17); « Nous vous avions formellement interdit d'enseigner en ce nom-là » (V, 28). Sur ce point encore, les usages du rabbinisme postérieur peuvent être éclairants. On rapporte, par ex., que R. Éléazar ben Dama (vers 130) étant malade, un chrétien se présenta : « Jacob vint de Kepher Siknin pour le guérir au nom d'un certain Quelqu'un » (Midr. Qoh., 1, 8, 8 *b*; cf. Y. Aboda Zara, 2, 40 *d*, 35, cité au début de cet article, col. 516). Les rabbins se font un scrupule de prononcer le nom de Jésus, non par révérence évidemment, mais parce que ce nom honni pourrait les souiller (cf. O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte*, dans *Theol. Handkomm. zum N. T.*, V, Leipzig, 1939, p. 77, 97). On comprend qu'à cette réserve les chrétiens en opposent une autre, relevant d'un tout autre esprit : ils parlent du « Nom », sans spécifier. Ils savent cependant qu'en milieu juif le « Nom », employé d'une manière absolue, ne peut désigner que Dieu. Cela ne devait pas faire hésiter des croyants qui ne craignaient pas « d'invoquer le nom du Seigneur » en appelant Jésus *Mâranâ*, et en reportant sur lui ce que les textes sacrés disaient du Seigneur Jahvé.

Avec Bo Reicke, il faut donc reconnaître que la manière chrétienne de parler du « Nom » pour désigner Jésus fait écho à la manière juive de parler de Dieu, et qu'elle constitue un indice de la provenance palestinienne des traditions dont Luc s'inspire en écrivant le passage auquel appartient Act., V, 41 (*Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1-7*, dans *Abhandlungen zur Theol. des A. und N. T.*, XXXII, Zürich, 1957, p. 107). Il est étrange que F. J. Foakes Jackson et K. Lake aient pu juger que l'expression « pour le Nom » est intraduisible en araméen, et qu'il faut donc y voir une caractéristique du langage des chrétiens de langue grecque (*The Beginnings of Christianity*, I, *The Acts of the Apostles*, IV, Londres, 1933, p. 62 sq.; explication reprise par E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, dans *Krit.-exeg. Komm. über das N. T.*, III, 10e éd., Goettingue, 1956, p. 212, n. 1). Il faut affirmer, au contraire, que « pour le Nom » est l'expression dont doit normalement se servir un Juif palestinien qui veut dire « pour Jahvé », ou « pour Dieu ».

On se rend compte de la force que prennent dès lors l'expression d'Act., V, 41 et l'usage chrétien dont elle témoigne à côté d'autres expressions analogues que nous avons relevées dans les écrits de l'Église ancienne. Moins explicite que Phil., II, 9-11, où il est question du « Nom au-dessus de tout nom », Act., V, 41 a une portée toute semblable. S'expliquant à ce sujet, J. Renié écrit : « Pour les rabbins, le Nom était l'un des nombreux substituts qui permettaient de ne point prononcer le tétragramme sacré. Son emploi ici pour désigner Jésus est une attestation non équivoque de la foi de la primitive Église en la divinité de son fondateur » (*Actes des apôtres*, dans *La Ste Bible...*, de L. Pirot-A. Clamer, XI-1, Paris, 1949, p. 100). La pensée est juste, mais il faut se méfier du concept philosophique et abstrait de « divinité ». A transposer sans prudence le langage des premiers chrétiens dans le vocabulaire qui nous est familier, on court le risque d'en arriver insensiblement à gauchir la signification des textes. S. Paul dit expressément que Jésus a reçu le « Nom au-dessus de tout nom » au moment de sa résurrection, et S. Pierre qu'en ressuscitant Jésus « Dieu l'a fait Seigneur et Christ » (Act., II, 36). Identifier à la divinité le « Nom » et le titre de « Seigneur », c'est faire dire aux textes que Jésus a acquis la nature divine lors de sa résurrection : ce qui conduit à l'adoptianisme, théologie absurde, totalement étrangère au N. T. La christologie pascale, qui est celle du N. T. en général, ne se place pas au point de vue des natures. Voyant les choses sous un angle plus concret, elle souligne le fait qu'au moment de Pâques Jésus est entré, par son humanité, en jouissance de prérogatives et de conditions d'existence qui sont proprement divines. C'est en ce sens qu'on lui attribue le « Nom », exprimant une manière d'être qui est celle de Dieu même. Cette doctrine n'affirme pas directement la divinité de Jésus ressuscité; il est clair cependant qu'elle la suppose. Pour dégager cette conséquence, il faudra faire appel à des concepts que les premiers chrétiens ne possèdent pas encore. En attendant, la manière dont on parle du « Nom » divin de Jésus ressuscité montre que l'Église primitive ne craint pas de reprendre à son sujet les termes les plus caractéristiques dont on usait en parlant de Dieu.

VII. Le nom de Jésus dans la vie de l'Église. — Nous groupons sous le signe de la vie de l'Église un ensemble de textes un peu disparates dont nous n'avons pas encore eu l'occasion de parler.

1° En Matth., XVIII, 20, Jésus déclare à ses disciples : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis présent au milieu d'eux. » Pour qui la connaît, il est impossible de ne pas songer à la sentence rabbinique : « Là où deux se trouvent et où il y a entre eux les paroles de la Tora, la Shékina [c.-à-d. la Présence divine] demeure au milieu d'eux » (Pirké Aboth, III, 2; cette sentence est attribuée à R. Hanina ben Teradion, mort vers 135; d'autres sentences du même genre sont citées par H. L. Strack et P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, dans *Komm. zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, I, Munich, 1922, p. 794 sq.). Il est difficile de penser que la coïncidence est fortuite. Jésus ne promet évidemment pas qu'il sera physiquement présent; il parle d'une présence spirituelle, analogue à la manière dont Dieu peut être présent. Il dit ailleurs, dans le même sens : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des temps » (Matth., XXVIII, 20). Les commentateurs font remarquer qu'en

XVIII, 20, comme en XXVIII, 20, « celui qui parle est le Seigneur ressuscité et glorifié » (J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, dans *Regensbürger N. T.*, I, 3e éd., Ratisbonne, 1956, p. 273). La sentence de XVIII, 20 ne fait qu'expliquer l'affirmation du ℣. 19 : « Si deux d'entre vous sur la terre se mettent d'accord pour demander quoi que ce soit, en vérité, ils l'obtiendront de mon Père qui est dans les cieux. » Ils seront exaucés, parce que le Christ est spirituellement présent au milieu d'eux, et que leur prière devient ainsi sa prière à lui. Il faut pour cela qu'on se réunisse « en son nom »; il s'agit d'une réunion spécifiquement chrétienne, groupant des hommes qu'anime une même foi envers Jésus. « Au nom » « signifie que la réunion a pour objet de confesser Jésus; on voit en même temps par là ce qui fonde l'accord des sentiments de ceux qui se réunissent » (J. Schmid, *op. cit.*, 273). Pour préciser le sens dans lequel on se réunit « au nom » de Jésus, il faudrait sans doute faire appel aux confessions de foi de la chrétienté primitive, telle que : « Jésus est Seigneur. »

Autre sentence dans le même passage : « Quiconque reçoit un de ces petits enfants en mon nom me reçoit » (Matth., XVIII, 5); Marc ajoute : « et celui qui me reçoit, ce n'est pas moi qu'il reçoit, mais celui qui m'a envoyé » (IX, 37; cf. Luc., IX, 48; voir aussi Matth., X, 40; Luc., X, 16; Joa., XIII, 20). En tenant compte des différentes formes du logion et de la deuxième partie du verset chez Marc, on serait amené à penser que celui qui se présente ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου est un envoyé de Jésus. Ce sens paraît peu convenir pour la sentence qui, dans son état actuel, parle d'un petit enfant; cet enfant est cependant quelqu'un qui croit en Jésus et est de ses disciples (cf. Matth., XVIII, 6; Marc., IX, 42). Dès lors, l'accueillir, c'est faire soi-même acte de foi au nom de Jésus, confesser d'une certaine manière sa foi en lui. Marc insère un logion auquel il attribue sans doute une signification analogue : « Quiconque vous donnera à boire un verre d'eau pour la raison [litt. : au nom] que vous êtes du Christ, en vérité je vous le dis, il ne perdra pas sa récompense » (IX, 41; cf. Matth., X, 42 : « Quiconque donnera à boire, ne fût-ce qu'un verre d'eau fraîche, à l'un de ces petits, parce qu'il est de mes disciples... »). Sous une autre forme encore : « Tout ce que vous aurez fait aux plus petits d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'aurez fait » (Matth., XXV, 40; cf. ℣. 45). On remarquera l'antithèse impliquée dans la plupart des formes de la sentence : accueillir un enfant, un tout petit, « le moindre des miens », c'est accueillir le Seigneur lui-même. Le plus humble des disciples de Jésus représente réellement le souverain Roi du monde à venir. Ici encore, la sentence ne prend tout son relief que si l'on songe au Christ ressuscité. L'accueil que Jésus recommande suppose un acte de foi : dans les bienfaits accordés à ses disciples, il veut voir non seulement une marque d'attachement à sa personne, mais une manière pratique de le reconnaître pour ce qu'il est. C'est en raison de la dignité suprême qui lui appartient que le moindre geste à son égard prend une valeur éternelle.

Jésus a mis ses disciples en garde contre les imposteurs : « Beaucoup viendront sous mon nom, en disant : « C'est moi! et ils égareront bien des gens » (Marc., XIII, 6; cf. Luc., XXI, 8). La rédaction de Matthieu est plus précise : « Beaucoup viendront sous mon nom en disant : « C'est moi, le Christ » (XXIV, 5). La précision correspond parfaitement à la suite du discours : « Et alors, si quelqu'un vous dit : Attention! le Messie est ici. Attention! il est là; n'en croyez rien. Car il surgira de faux Messies et de faux prophètes... » (Marc., XIII, 21-22; Matth., XXIV, 23-24). Les imposteurs ne prétendront pas être Jésus lui-même; ils revendiqueront la qualité de Messie. Jésus considère que le titre de « Christ » lui appartient en propre; ceux qui s'en emparent prennent « son nom ».

Qu'il suffise de mentionner Marc., VI, 14 : « Le roi Hérode entendait [parler de lui], car son nom était devenu célèbre [litt. : manifeste]. » On parle beaucoup de Jésus à la suite des miracles qu'il opère; tout le monde cite son nom. Le « nom » désigne ici ce que les gens disent de Jésus, sa renommée (cf. Apoc., III, 1).

2° Chez S. Jean, nous avons vu que la foi a pour objet « le nom du Fils unique de Dieu »; il nous reste à relever, dans le discours après la Cène, la manière dont Jésus invite ses disciples à prier le Père en son nom : « Tout ce que vous demanderez en mon nom, je le ferai, pour que le Père soit glorifié dans le Fils. Si vous me demandez quelque chose en mon nom, je le ferai; si vous m'aimez, vous garderez mes commandements, et je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet » (XIV, 13-16). « Le Paraclet, l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom, il vous l'accordera » (XV, 16). « Ce que vous demanderez au Père, il vous le donnera en mon nom » (il faut maintenir cette leçon, contre la leçon plus facile : « Ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous le donnera », qui a les préférences de H. Van den Bussche, *Jezus woorden aan het Afscheidsmaal. Verklaring van de hoofdstukken 13-17 van het Sint-Jansevangelie*, Tielt-La Haye, 1955, p. 158). « Jusqu'ici vous n'avez rien demandé en mon nom; demandez et vous recevrez, et votre joie sera parfaite... Vous demanderez en mon nom, et je ne prierai pas le Père pour vous, car le Père lui aussi vous aime, parce que vous m'aimez et que vous croyez que je suis sorti de Dieu » (XVI, 23-24, 26-27).

Suivant le P. Mollat, « la prière au nom de Jésus n'est pas seulement une prière qui se recommande de lui, mais une prière faite en communion avec lui » (*op. cit.*, 158; cf. 161; l'explication s'inspire de Joa., XV, 7); les textes affirmeraient que « le disciple qui vit dans l'amitié de Jésus obtiendra tout du Père » (Mollat, *op. cit.*, 165). Est-ce bien exactement cela? Il est entendu qu'il ne suffit pas de se recommander de Jésus, comme si cette mention du nom de Jésus pouvait, à elle seule, garantir l'efficacité de la prière. Mais on voit mal comment l'expression « prier en mon nom » peut signifier « prier en vivant dans mon amitié ». Le P. Mollat observe très justement que la formule de XVI, 24 : « Jusqu'ici vous n'avez rien demandé en mon nom », souligne le changement de situation qui se crée au moment de la glorification de Jésus (*op. cit.*, 172; cf. M.-J. Lagrange, *Évangile selon S. Jean*, 3e éd., Paris, 1927, p. 428, coll. *Études bibliques*; A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, dans *Regensbürger N. T.*, IV, 2e éd., Ratisbonne, 1957, p. 298). C'est à la suite de cette glorification qu'il faut prier le Père au nom de Jésus. Mais ce n'est pas « au nom de Jésus » qu'il faut dire. Il est frappant de voir que, dans ce discours, Jésus parle toujours de Dieu comme de son « Père » (le mot se présente 49 fois dans les c. XIV-XVII), se présentant ainsi lui-même comme « le Fils » de Dieu (explicitement en XIV, 13 et XVII, 1). Le sens est très clair en XIV, 13 : « Tout ce que vous demanderez en mon nom, je le ferai, pour que le Père soit glorifié dans le Fils. » En accordant ce qu'on lui demande au nom du Fils, le Père glorifie le Fils, comme il est lui-même glorifié dans le Fils. En XVI, 26-28, la prière faite au nom du Fils est exaucée parce que ceux qui la font croient que Jésus est sorti du Père (l'idée est encore soulignée au ℣. 30; elle domine d'ailleurs le discours : cf. XIII, 3; XVII, 8, 21, 23). Dans la théologie johannique, cette venue d'auprès de Dieu est une manière concrète d'exprimer la qualité de Fils

de Dieu qui appartient à Jésus; il possédait pleinement cette condition avant de venir dans le monde, et il la retrouve tout entière en retournant auprès du Père (avec l'accentuation propre que supposent les termes « Père » et « Fils », cette doctrine correspond à celle de Phil., II, 6-11).

La manière dont le quatrième évangile définit la prière « au nom » du Fils correspond à la conception johannique de la foi chrétienne, qui a pour objet le Fils unique de Dieu. En s'adressant au Père au nom du Fils, le croyant exprime sa foi en Jésus, le Fils unique de Dieu. Ce n'est pas pour rien que l'invitation de Jésus à prier le Père en son nom va de pair avec son insistance sur la nécessité de la foi (cf. XIII, 19; XIV, 1, 10-12, 29; XVI, 9, 27, 30-31; XVII, 8, 20-21; le lien entre la foi au Fils et la prière en son nom apparaît surtout en XIV, 10-12 et 13, et en XVI, 26 et 27). La prière chrétienne porte ainsi la marque d'une foi qui reconnaît que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père (XIV, 10, 20; XVII, 21; cf. X, 38), au point qu'en voyant le Fils on voit aussi le Père (XIV, 7-11), car ils ne font qu'un (cf. X, 30). Prier « au nom » de Jésus, ce n'est pas seulement prier en mentionnant son nom; il ne suffit pas non plus de dire, comme Van den Bussche, que c'est prier suivant la volonté de Jésus, conformément à son commandement, en s'adressant à Dieu comme les mandataires de Jésus et les continuateurs de son œuvre (*op. cit.*, 94, 137, 157 sq.; cf. A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, 296). Plus profondément, la prière chrétienne se place sous la mouvance de la foi; elle est encore une manière de confesser que Jésus est le Fils de Dieu : « La signification fondamentale de la formule « au nom » est : « en mentionnant le nom », « en faisant « appel au nom ». Prier au nom de Jésus, quand il s'agit d'une prière qui s'adresse au Père, ne peut rien signifier d'autre que prier en confessant Jésus *(im Bekenntnis zu Jesu)*, en se réclamant de lui » (Wikenhauser, *op. cit.*, 267). « La prière au nom de Jésus est l'expression de la foi par laquelle on croit qu'il est « sorti de Dieu » et qu'il est donc le Fils de Dieu; c'est en raison de cette foi que le Père exauce une telle prière » (H. Bietenhard, art. Ὄνομα, dans *Theol. Wörterb.*, V, 242-283; voir 275 sq.). Présentée à Dieu sous cette forme, la prière glorifie le Père dans son Fils; elle sera agréée par lui afin que le Fils soit glorifié dans son Père (cf. Joa., XIII, 31-32; XVII, 1, 4-5, 10; voir aussi XI, 4).

3° Pour terminer, voici quelques textes pauliniens. En I Cor., V, 3-5, S. Paul prononce solennellement une sentence de malédiction contre un pécheur public de Corinthe. La transmission du texte et la construction grammaticale soulèvent des difficultés complexes; impossible de traduire sans prendre position. « Comme si j'étais présent, j'ai déjà jugé l'auteur d'un tel forfait au nom du Seigneur Jésus [ou : au nom de notre Seigneur Jésus-Christ], nous étant rassemblés, vous et mon esprit avec la puissance de notre Seigneur Jésus : qu'il faut livrer cet individu à Satan pour la perte de son corps, afin que son âme soit sauvée au Jour du Seigneur. » Au point de vue textuel, nous pouvons nous contenter de noter l'unanimité des témoins pour la triple mention du mot « Seigneur », et pour la mention de « Jésus » dans les deux premiers cas; ajoutons qu'au début du texte cité la leçon longue « au nom de notre Seigneur Jésus-Christ » est très fortement appuyée. Le problème grammatical est très clairement présenté par le P. Allo, *S. Paul, Première épître aux Corinthiens* (Paris, 1934, p. 120 sq., coll. *Études bibliques*). On peut rapporter les mots « au nom de notre Seigneur Jésus-Christ » à « nous étant rassemblés » (J. B. Lightfoot, H. Lietzmann; voir aussi Cerfaux, *Le Christ*, 376); difficulté : il y a déjà un autre complément : « avec la puissance de notre Seigneur Jésus. » Les auteurs préfèrent donc généralement rattacher l'expression « au nom de notre Seigneur Jésus-Christ » au verbe principal : « J'ai déjà jugé... au nom de notre Seigneur Jésus-Christ... qu'il fallait livrer cet homme » (Estius, Cornely, Heitmüller, J. Weiss, Robertson-Plummer, Schlatter, Bietenhard). On obtient ainsi un parallélisme très significatif : « juger au nom de notre Seigneur Jésus-Christ », « s'assembler avec la puissance de notre Seigneur Jésus »; « le nom » et « la puissance » se font vis-à-vis, comme dans le verset du psaume : « O Dieu, par ton nom sauve-moi, et par ta puissance fais-moi justice » (LIII, 3 : LXX). Quelques auteurs enfin (Bachmann, Lemonnyer, Allo) préfèrent admettre un certain flottement dans la construction, les mots « au nom de notre Seigneur Jésus-Christ » se rapportant à la fois à « nous étant rassemblés » et à « j'ai jugé... qu'il fallait livrer ». Quelle que soit la solution qu'on adopte, il faudra tenir compte de l'insistance avec laquelle Paul souligne le terme « Seigneur »; c'est lui qui traduit concrètement le « nom » par lequel l'Apôtre rend sa sentence, ou sous le signe duquel la communauté se rassemble. Cerfaux explique *(loc. cit.)* : « La puissance du Seigneur Jésus est présente dans l'assemblée délibérante; elle est concrétisée dans « le nom » que l'on invoque », qui est précisément le nom du « Seigneur »; suivant l'autre interprétation, la sentence est prononcée au nom du Seigneur Jésus et par sa puissance souveraine. Dans un cas comme dans l'autre, « le nom » trouve son expression dans le titre de « Seigneur ».

Ailleurs, Paul veut que les chrétiens « rendent grâces toujours et pour tout à Dieu le Père, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ » (Eph., V, 20), « qu'en tout ce qu'ils disent et font, ce soit toujours au nom du Seigneur Jésus, en rendant grâces par lui à Dieu le Père » (Col., III, 17). La foi du chrétien met son empreinte sur toute sa vie et la transforme en une action de grâces. On rapprochera des textes cités celui de Phil., II, 11, où la confession de foi « Jésus est Seigneur » se fait « à la gloire de Dieu le Père ». On ne peut se contenter de l'interprétation de Heitmüller (« *Im Namen Jesu* », p. 360 sq.), suivi par M. Dibelius (*An die Kolosser, Epheser. An Philemon*, dans *Handbuch zum N. T.*, XII, 3e éd., par H. Greeven, Tubingue, 1953, p. 45) : en toutes ses actions, le chrétien invoque Jésus-Christ, appelle son aide; il mentionne son nom dans les prières et les actions de grâces qu'il offre à Dieu (voir aussi E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, dans *Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund*, XXXIX, Lund, 1946, p. 409 sq.). Mieux dégagé de l'influence de Heitmüller, E. Lohmeyer remarque d'abord que l'expression « au nom du Seigneur Jésus » n'est guère caractéristique de la langue de Paul; elle reproduit sans doute une vieille formule du christianisme primitif. Ayant conscience d'appartenir au Seigneur, les chrétiens font toutes leurs actions « au nom du Seigneur Jésus », transposant ainsi en langage chrétien la consigne que R. José (vers 100) exprimait en ces termes : « Que toutes tes actions se fassent au nom des Cieux [c.-à-d. de Dieu] » (Pirké Aboth, III, 12) (*Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon*, dans *Krit.-exeg. Komm. über das N. T.*, IX, 9e éd., Goettingue, 1953, p. 151 sq.). Nous allons voir tout de suite que, définie comme une action de grâces à Dieu « par le nom du Seigneur Jésus », la vie chrétienne est aussi un moyen de « glorifier le nom de notre Seigneur Jésus » (II Thess., I, 12). Ces expressions trouvent leur justification dans la foi qui anime la vie du chrétien et dont l'expression consacrée est précisément : « Jésus est Seigneur. »

Rendre grâces à Dieu « au nom du Seigneur Jésus », c'est lui rendre l'hommage d'une foi vécue en la seigneurie de Jésus. Ici encore, le « nom » trouve sa traduction dans le titre de « Seigneur ».

II Thess., I, 11-12 : « Que notre Dieu vous rende dignes de votre vocation; qu'il mène efficacement à leur terme tous vos bons désirs et l'activité de votre foi, en sorte que le nom de notre Seigneur Jésus soit glorifié en vous, et vous en lui, conformément à la grâce de notre Dieu et du Seigneur Jésus-Christ. » La force de l'expression ne nous étonne peut-être plus suffisamment. C'est un Juif qui parle, et l'expression qu'il emploie est presque rituelle; peut-être l'emprunte-t-il à Is., LXVI, 5 : « afin que le nom du Seigneur soit glorifié. » La manière est celle dont Phil., II, 10-11 reporte sur le nom du Seigneur Jésus ce qu'Is., XLV, 23 disait du Seigneur Jahvé. Car c'est le nom de Dieu qui doit être glorifié (cf. Joa., XII, 28; Apoc., XV, 4; dans la LXX : Ps., LXXXV, 9, 12; XCV, 8; CXIII, 9; Mal., I, 11; II, 2; Dan., III, 26; voir aussi *Ps. Sal.*, X, 8; XVII, 7; *1 QS b*, IV, 28; Hermas, *Vis.*, II, 1, 2; III, 4, 3; IV, 1, 3; *Sim.*, IX, 18, 5) et sanctifié (cf. Matth., VI, 9 = Luc., XI, 2; Luc., I, 49; Is., XXIX, 23; Ez., XXXVI, 23, et les textes du judaïsme cités par Strack-Billerbeck, I, 408-410; les verbes analogues sont très nombreux : on loue, bénit, chante, exalte, magnifie le nom du Seigneur); les hommes doivent prendre garde que le nom de Dieu ne soit pas blasphémé ni profané (nous avons parlé de ces expressions à propos de Jac., II, 7). « L'écho d'Is., LXVI, 5 qu'on trouve dans II Thess., I, 12 montre que, comme la glorification du nom de Jahvé est le but du peuple de Dieu dans l'A. T., ainsi le peuple de la Nouvelle Alliance de grâce a pour but de glorifier le nom du fondateur de cette Nouvelle Alliance » (Bietenhard, *loc. cit.*, 273). Le « nom » du Seigneur Jésus que les chrétiens doivent glorifier est la qualité qu'il possède auprès de Dieu et qui oblige à lui rendre un hommage dû à Dieu seul.

Qu'il s'adresse aux chrétiens pour les exhorter ou leur donner des ordres, Paul leur parle au nom du Seigneur Jésus : « Je vous en conjure, frères, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, ayez tous un même sentiment » (I Cor., I, 10); « Nous vous prescrivons, frères, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, de vous tenir à l'écart de tout frère menant une vie déréglée » (II Thess., III, 6). Le verbe employé dans ce dernier texte correspond à celui que nous avons rencontré dans un passage cité au début de cette étude; en s'adressant au démon de la pythonisse de Philippes, Paul dit : « Je te prescris, au nom de Jésus-Christ, de sortir d'elle » (Act., XVI, 18). Les points de vue sont bien différents. On commande aux démons par le nom de Jésus, en faisant appel au pouvoir surnaturel que Jésus possède et qui s'étend jusqu'à son nom. En donnant ses ordres aux chrétiens, Paul a soin de mettre en valeur le titre de Jésus : c'est parce qu'il est « le Seigneur » qu'on lui doit obéissance. Paul s'efface, il laisse parler le Seigneur; on peut éclairer la formule de II Thess. par celle de I Cor., VII, 10, qui est plus explicite et qui emploie le même verbe παραγγέλλω : « Aux personnes mariées, je prescris, non pas moi, mais le Seigneur. » Une injonction faite « au nom de notre Seigneur Jésus-Christ » doit être considérée comme venant du Seigneur lui-même; l'obéissance qu'on lui doit n'est qu'une conséquence de la foi par laquelle on reconnaît que « Jésus est Seigneur ». Cette fois encore, le « nom » dont on parle à propos de Jésus n'est pas son nom propre « Jésus », mais celui que traduit le titre divin de « Seigneur »; c'est un Nom dont on parle comme du Nom de Dieu même.

Conclusion. — De l'ensemble des textes que nous venons de parcourir, deux groupes principaux émergent; ils sont d'importance très inégale, et le sens dans lequel ils parlent du « nom » est fort différent.

1° Durant son existence terrestre, Jésus jouissait d'un pouvoir surnaturel qui lui permettait d'expulser les démons et de guérir les malades. Il l'exerçait comme un pouvoir lui appartenant en propre; nul besoin pour lui de recourir à l'autorité de Dieu ou à celle de qui que ce soit : son autorité personnelle suffisait. En appelant ses disciples à collaborer à son œuvre évangélisatrice, puis à la continuer, Jésus leur enjoignit de l'imiter dans son action bienfaisante en guérissant, eux aussi, les démoniaques et les infirmes. Pour accomplir des miracles, ils n'avaient qu'à parler au nom de Jésus; il n'en fallait pas davantage pour que son pouvoir soit présent et efficacement agissant. Les disciples accomplissent donc toutes sortes de miracles en faisant appel au nom de Jésus, en prononçant ce nom, inséparable de la personne qu'il désigne.

Le pouvoir de guérir les corps n'est que le signe d'un pouvoir plus élevé : Jésus sauve les âmes, il leur procure le salut éternel. On pouvait s'en rendre compte déjà par la manière de faire de Jésus guérissant le paralytique de Capharnaüm pour prouver qu'il avait le pouvoir de remettre les péchés. Pierre le proclame clairement dans son premier discours devant le Sanhédrin : la guérison qu'il vient d'opérer au nom de Jésus montre que c'est de ce nom que tous les hommes doivent attendre le salut. L'étymologie favorisait cette explication : « Jésus » signifie « Jahvé sauve », et Matthieu dit expressément que ce nom avait été donné à Jésus parce qu'il devait sauver son peuple de ses péchés.

2° Au jour de Pâques Jésus, sorti du tombeau, est allé s'asseoir à la droite de Dieu. Son exaltation céleste l'a élevé au-dessus de toutes les créatures; il est entré en possession de prérogatives proprement divines. Tel est le second contexte où il est souvent question du « nom » de Jésus. Il ne s'agit plus du nom propre « Jésus », ni même d'un nom concret dont on puisse prononcer les syllabes. Le titre de « Seigneur » est la manière la plus courante de traduire ce nom nouveau; mais on dit aussi « Fils de Dieu », ou même « Christ ». Ce ne sont que des traductions. Ce qu'on veut signifier en parlant de ce « nom » se rattache étroitement à la théologie juive du « Nom » divin. Jésus, au moment de sa résurrection, est entré dans une manière d'être qui est celle de Dieu lui-même. Il a reçu le « Nom au-dessus de tout nom », le propre Nom de Dieu, Nom ineffable, comme l'Être de Dieu est insaisissable. Dans le prolongement de l'usage liturgique juif, qui substituait le titre de Seigneur au tétragramme sacré, faisant de ce titre une révélation du Nom ineffable, on voit les chrétiens donner à Jésus ressuscité le titre de « Seigneur », en y attachant la même signification.

La portée de ce vocabulaire est considérable. Les premiers chrétiens vivent dans un milieu juif où le sentiment de la transcendance du Dieu unique atteint une acuité extrême et impose les précautions de langage les plus minutieuses; ils ne craignent cependant pas d'attribuer à Jésus ressuscité les expressions les plus strictement réservées à Dieu. On ne dit pas et on ne peut pas dire que Jésus est Dieu : « Dieu » s'entend comme un nom de personne, et on sait bien que Jésus n'est pas le Père. On ne dispose pas d'un vocabulaire philosophique qui permettrait de parler d'une nature divine, distincte des personnes, ou de la consubstantialité du Père et du Fils, comme on le fera trois siècles plus tard en déclarant le Fils ὁμοούσιος au Père. L'attention s'est arrêtée sur la théologie du Nom divin. Le Nom ineffable de Dieu participe à son Être transcendant; il est Dieu lui-

même, et peut pourtant se distinguer de sa personne. Il est, si l'on veut, sa manière d'exister. C'est ce Nom même qu'on attribue à Jésus : au jour de Pâques, l'humanité de Jésus est entrée en possession du Nom au-dessus de tout nom, et la création entière doit désormais reconnaître sa souveraineté divine en proclamant que « Jésus est Seigneur ».

Bibliographie. — Nous avons déjà cité l'article Ὄνομα, par H. Bietenhard, dans le *Theol. Wörterb. zum N. T.*, v, 1954, p. 242-283; c'est le meilleur exposé d'ensemble qu'on possède aujourd'hui sur la question; nous y renvoyons pour toutes les explications sur lesquelles nous n'avons pu nous étendre. On consultera également l'article Ὄνομα, dans W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur*, 5e éd., fasc. vi, Berlin, 1957, col. 1130-1137. Ces deux articles contiennent d'abondantes indications bibliographiques, qu'il n'y aurait pas grand intérêt à reproduire ici. — Rappelons simplement que l'ouvrage, déjà signalé, de W. Heitmüller, « *Im Namen Jesu* », 1903, a exercé une grande influence sur toutes les recherches qui ont suivi. — On trouve des notices sur notre sujet dans la plupart des lexiques : *Bibel-Lexikon*, *Bijbelsche Woordenboek*, *Lexikon für Theologie und Kirche*, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, etc.; — pour le lecteur français, relevons particulièrement celle de C. Biber, dans le *Vocabulaire biblique*, publié sous la direction de J. J. von Allmen, Neuchâtel-Paris, 1954, p. 191-193. — Une étude qui a échappé à Bietenhard et à Bauer : M. De Jonghe, *Le baptême au nom de Jésus d'après les Actes des apôtres*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, x, 1933, p. 647-653. — Mentionnons aussi l'article de S. New, qui nous a été utile : *The Name, Baptism, and the Laying on of Hands*, dans F. J. Foakes Jackson et K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, part I, *The Acts of the Apostles*, v, Londres, 1933, p. 121-140. — La plupart des ouvrages consacrés à la théologie du N. T. touchent à la question du « Nom » (généralement à l'occasion du baptême); nous avons naturellement utilisé les commentaires pour les différents passages sur lesquels nous avons dû nous arrêter.

J. Dupont, o. s. b.

NOMADISME. — Une étude complète du nomadisme sud-ouest asiatique dépasse par sa complexité les normes d'un article de dictionnaire; celui-ci se bornera donc à indiquer, brièvement, quelques lignes de recherches à partir d'aperçus non exhaustifs, résumés en une bibliographie très sommaire, établie davantage selon les perspectives de l'ethnologie que pour répondre aux préoccupations de l'historien des religions.

La question du nomadisme se pose dans la Bible à propos de la lignée des patriarches venus avec Abraham de Ur en Chaldée jusqu'à Mambré en Palestine en passant par Harrân et l'Égypte; sa descendance, Isaac et Jacob, transhume du Sud palestinien au Neguev, circule de Mésopotamie en Égypte. La question se pose à nouveau avec Moïse et les migrations des douze tribus dans la presqu'île du Sinaï et le désert transjordanien. (Un coup d'œil aux schémas de l'*Atlas historique de l'A. T.*, de L. Tellier, Spes, 1re éd., 1933, pose cette question de façon très éloquente; il donne quelques indications bibliographiques complémentaires sur la géographie de la Palestine ancienne. On trouvera dans l'*Atlas de la Bible*, du P. Grollenberg, O. P., Paris, 1955, une carte du Croissant Fertile, des documents photographiques de première valeur, un article sur les Araméens nomades, un autre sur Abraham dans l'histoire. — Voir dans *Abraham*, Albums bibliques des Pères dominicains, n. 2, Paris, 1954, un exposé simplifié. Pour tout ce qui concerne la topographie de l'histoire du nomadisme du Sud-Ouest asiatique, on peut recourir à l'ouvrage magistral de Dussaud, *Topographie hist. ancienne et médiévale de la Syrie*, dans *Bibl. arch. et hist.*, iv, Paris, Geuthner, 1927.)

Ce nomadisme du Sud-Ouest asiatique est à situer dans l'ensemble de ce cercle culturel pastoral qui a été défini dans les travaux des Pères W. Schmidt et W. Koppers (notamment dans *Voelker und Kulturen*, Ratisbonne, 1924). La culture de cette « aire » est en effet très différente de celle des nomades paléo-sibériens et du nomadisme de l'Asie centrale. (Cette question est remarquablement résumée et mise au point par R. Patai, *Nomadism : Middle Eastern and Central Asia*, dans *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. vii, n. 4, 1951, p. 401-414; on trouvera dans les notes toute la bibliographie complémentaire souhaitable.)

Les études qui nous permettraient de nous faire une idée des formes anciennes de la civilisation nomade dans ce secteur de l'Asie du Sud-Ouest sont encore peu nombreuses. A l'encontre d'Élizabeth Bacon, pensant qu'il n'y a pas de développement de la civilisation pastorale avant le milieu du IIe millénaire av. J.-C., Patai signale que les nomades constituaient, là même, un élément important de population dès le IIIe millénaire (*loc. cit.*, 403). Dans l'introduction de son ouvrage (*infra cit.*, p. xiv), J. R. Kupper signale que selon l'opinion traditionnelle les Accadiens seraient la première vague venue d'Arabie à envahir la Mésopotamie où leur puissance culmine en Babylonie avec Sargon l'Ancien (2242-2186 A. C.) (d'après P. van der Meer, *The Chronology of Western Asia and Egypt*, 2e éd., Leiden, 1955). Par ailleurs, les fouilles de Byblos ont mis à jour les traces de l'incendie consécutif à la conquête amorite mettant fin à l'âge d'or de Byblos (2150 A. C.; cf. plan-guide établi par M. Dunand, Beyrouth, 1955) : il faut souhaiter que ces découvertes déclanchent des recherches sur les nomades de cette époque. Sur la Mésopotamie, la seconde vague est celle des clans amorrhéens « ouest-sémitiques » (Kupper, *op. cit.*, 243) qui sont l'origine de la grandeur de Babylone avec Hammurapi (xixe-xviiie s. A. C.). A l'aide de ce qui a été déjà publié des archives de Mari et des autres documents cunéiformes, Kupper a réussi à nous donner un volume qu'il faut lire sur *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Paris, 1957). On saisit tout l'intérêt au point de vue biblique de ces documents qui se rapportent à la vague sémitique la plus contemporaine de l'ère abrahamique, établie dans cette vallée de l'Euphrate d'où part l'itinéraire du grand patriarche, fixé pour un temps à Harrân, base de transhumance des Araméens.

Tous les documents sur la civilisation nomade — religieuse, sociale, littéraire et technique — que nous pourrons recueillir (la plupart du temps du reste dans l'histoire des sédentaires avoisinants), sur les vagues postérieures araméenne, puis arabe, seront à interpréter d'après les données historiques sur ces nomades des xixe-xviiie s. A. C. Il restera en outre à adapter ces données avec beaucoup de prudence aux divers cas bibliques que nous souhaiterions pouvoir éclairer par eux. Pour migrateur qu'il soit au début de son histoire, Israël en effet ne saurait être assimilé aux clans nomades avec lesquels ce peuple de Dieu a pu être en contact et auxquels il a pu emprunter, ici ou là, quelques techniques de vie pastorale.

Dans son article *Abraham et l'hist.* (dans *Cahiers sioniens*, Paris, 1951, p. 109-122), l'abbé J. Starky pense pouvoir rapprocher la civilisation du clan abrahamite de celle des clans à double morphologie, moutonniers-cultivateurs, nos contemporains des rives de l'Euphrate (cf. *infra*, col. 546 sq., études ethnographiques).

Dans le premier chapitre de son étude sur *les Institutions de l'Ancien Testament* (Éd. du Cerf, 1958), le P. de Vaux étudie justement le nomadisme et ses survivances dans l'histoire d'Israël, surtout ce qui concerne l'origine, l'organisation et la solidarité tribale.

La caractéristique du nomadisme sémite est son imbrication avec la vie sédentaire : les nomades viennent camper en zones de culture, les sédentaires vont commercer avec les nomades, une partie des populations pastorales se fixent soit dans les agglomérations, soit dans les campagnes, faisant cultiver à leur profit ou cultivant elles-mêmes. Il y a un mouvement de flux et de reflux soumis à diverses conditions politiques, puis économiques, sociales. (Ce phénomène de flux et de reflux a été étudié par R. Dussaud, d'abord dans un petit volume, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, in-8°, Paris, 1907, 186 p., 32 fig.; puis dans la *Bibliothèque archéol. et hist.*, n. 59, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, in-4°, 235 p. : Nabatéens, Palmyréniens, Sud-Arabes, Hébreux-Israélites, Araméens, Cananéens : la variété des problèmes abordés et la richesse des références sont impossibles à inventorier ici : les deux ouvrages sont à lire.) On verra dans le premier ouvrage qu'il convient d'attribuer à la sécurité imposée par un pouvoir fort et à la prospérité qui en résulte une influence primordiale dans la fixation des vagues ethniques en provenance d'Arabie sur tout le Croissant Fertile : du pied du Taurus jusqu'à ʿAkaba d'une part, jusqu'au Chatt-el-Arab de l'autre. D'après une opinion communément admise, le centre de dispersion des populations, le point de départ des migrations se situeraient au sud-ouest de la péninsule arabique et les migrations gagneraient peu à peu le Nord en s'écoulant le long des rivages soit de la mer Rouge, soit du golfe Persique.

Du Sinaï et du Chatt-el-Arab les nomades moutonniers ne peuvent faire étape en été qu'en continuant à emprunter la zone bordière de la steppe où leurs troupeaux trouveront des points d'eau assez rapprochés les uns des autres.

Le fait de l'imbrication de la vie nomade et de la vie sédentaire dans ce secteur sud-ouest asiatique, du flux et du reflux sédentarité-nomadisme va nous obliger à étudier tous les problèmes de ce secteur non pas en fonction du nomadisme seul, mais bien de toute la population arabe. Pour prendre une première vue d'ensemble il convient de recourir tout d'abord au remarquable article d'Aigrain, *Arabie*, dans le *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* A cause d'une confusion entre les deux Nejrân, certains maîtres ne veulent pas le voir citer, d'autres blâmeront de le passer sous silence : tous doivent en utiliser le clair exposé et l'abondante bibliographie. Le reproche plus sérieux qu'on pourrait lui adresser serait de traiter les sources orientales en leur donnant la valeur que nous accordons à des sources dont les auteurs ont un sens de l'histoire se rapprochant davantage des conceptions de la critique moderne. Nous avons essayé d'indiquer les précautions à prendre et de préciser la valeur des diverses sources dans le chapitre de bibliographie critique de notre mémoire de la Bibliothèque des Hautes Études sur *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire* (Paris, 1936). Tout en disant qu'il ne faut pas faire grand fond sur ces sources, on est bien obligé de s'en servir : il faut savoir du reste que chez ces populations de culture orale, encore à notre époque, l'histoire se transpose souvent en légende, mais c'est une transposition valable. Par ex. les péripéties poétisées et dramatisées de la légende des ʾAgêdât, confédération de tribus moutonnières du moyen Euphrate, « collent » exactement avec ce que nous savons par ailleurs des avatars de ces diverses fractions; de même le rattachement, parfois artificiel, d'un clan ou d'une fraction à une généalogie tribale marque que l'unité généalogique dont on se réclame est la transposition idéale de la fusion raciale opérée par la vie dans un même habitat et par des migrations communes : sur l'arbre généalogique la greffe est possible, elle prend valeur d'adoption légale collective. Ainsi non seulement la généalogie tient lieu d'état civil, mais elle acquiert valeur d'histoire.

Pour compléter le tableau d'ensemble d'Aigrain sur l'état social et la culture orale de l'Arabie à l'époque de la vague d'invasion islamique, on pourrait consulter les travaux suivants : Nallino, *Sulla costituzione delle tribu arabe prima dell'Islamismo*, dans *Nuova Antologia*, fasc. xx, Rome, 1893, p. 626-630. — G. Jacob, *Studien in arabischen Dichtern*, fasc. iii, *Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen*, Berlin, 1897. — Quatre conférences d'I. Guidi sur *L'Arabie antéislamique*, Paris, 1912. — R. Smith, *Kingship and Marriage in Early Arabia*, 2e éd., Londres, 1903. — Question reprise dans la thèse de J. Ryckmans sur *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam*, Bibliothèque du Muséon, vol. xxviii, gr. in-8°, xxiii-363 p., Louvain, 1951.

Afin de se rendre compte de l'état religieux de l'Arabie, il sera bon d'étudier soit le paganisme arabe encore subsistant, soit l'état du judaïsme, soit les influences chrétiennes. De nombreuses études ont renouvelé ces derniers temps celles qui sont citées dans Aigrain. Le Père Fr. Hours les a rassemblées dans une bibliographie exhaustive par matières, qui doit paraître incessamment; en attendant, signalons du moins celles qui nous semblent les plus importantes; on trouvera dans leurs références tous les compléments bibliographiques nécessaires : N. A. Faris, *Hishâm ibn al-Kalbi, the Book of Idols or the Kitâb al-asnâm*, trad. avec introd. et notes, xii-59 p.; *Princeton Oriental Studies*, n. 14, 1952. — É. Dhorme, *Les religions arabes préislamiques d'après une publication récente*, dans *Rev. d'hist. des religions*, cxxxiii, Paris, 1947, p. 34-38. — A. Jamme, *Dietlef Nielsen et le panthéon sud-arabe préislamique, synthèse et critique*, dans *Rev. bibl.*, lv, 1948, p. 227-244. — Sur le rôle possible des esséniens dans le désert arabique on trouvera une bibliographie dans l'art. de Puech sur *Le mandéisme*, dans *Hist. générale des religions* 1945, p. 444. Enfin, G. Ryckmans a mis à jour son art. de l'encyclopédie Quillet, dans un opuscule de la Bibliothèque du Muséon, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain, 1951, 65 p., 3 pl.; on y trouvera des références aux autres ouvrages du grand spécialiste.

Pour aborder les questions islamiques on consultera : M. Guidi, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto*, in-8°, Florence, 1951, 231 p. — G. H. Bousquet, *Observations sociologiques sur les origines de l'Islam*, dans *Studia islamica*, ii, Paris, 1954, p. 61-87. — J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, Bibl. de sociologie contemporaine, in-8°, Paris, 1955, 218 p.; thèse méritoire par le nombre des documents examinés, mais confuse, aux conclusions mal dégagées et discutables du point de vue historique aussi bien que philologique (cf. notre recension dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth*, vol. xxxii, 1955, p. 222-224). — Dans son remarquable compte rendu à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, le regretté maître W. Marçais étaye notre conviction que la religion musulmane, forme supérieure de civilisation, est essentiellement conditionnée par l'organisation en cités : *L'islamisme et la vie urbaine*, janv.-mars 1928, p. 86-100. — Le problème de Mahomet a fait couler beaucoup d'encre, il est fort délicat, mais passionnant; le mieux est de se faire une opinion en étudiant les réactions de ceux qui ont réfléchi à la question, mais en tenant compte des coefficients personnels des auteurs : Mgr M. d'Herbigny n'est pas un arabisant, il donne la réaction d'un clerc catholique

du XX^e s. devant ce cas de Sémite du VII^e : *L'Islam naissant, notes psychologiques*, dans *Orientalia christiana*, XIV, Rome, 1929, p. 177-325; — voir aussi dom Leclercq, art. *Mahomet*, dans *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*; — beaucoup plus nuancée qu'on ne le dit, l'opinion du P. Lammens est exprimée dans ses articles des *Recherches de science relig., Mahomet fut-il sincère?* Paris, 1911; — une autre tendance est exprimée par H. Holma, *Mahomet, prophète des Arabes. Esquisses de la vie de Mahomet et des origines de l'Islam*, traduit du finnois, in-16°, Paris, 1946, 213 p.; — R. Blachère, arabisant de renom, rassemble et commente les documents dans *Le problème de Mahomet*, in-8°, Paris, 1952, VIII-136 p.; il envisage du reste la question davantage sous l'angle historique que sous celui de la psychologie religieuse; — dans la *Rev. de synthèse*, IX, Paris, 1953, p. 185-196, G. Vajda donne une brève vue d'ensemble de la question que l'on pourrait voir avec profit : *L'état actuel des recherches sur les origines de l'Islam.*

L'organisation de l'Empire romain, puis celle de l'Empire byzantin nous ont laissé quelques documents sur la situation politique et religieuse du nord-ouest de l'Arabie. On le trouvera mis en œuvre par Vailhé, *La province eccl. d'Arabie*, dans *Échos d'Orient*, II, 1899; par V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie;* et surtout par Brünnow et Domazewski, *Die provincia Arabia*, spécialement t. III, *Haurân et Damascène*, Strasbourg, 1909. — La conquête musulmane de ces régions est esquissée par M. J. de Goeje, *Mémoires d'hist. et de géogr. orientales*, n. 2, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, Leyde, 1900, où il utilise les sources musulmanes, éditées précédemment, de Beladhori et de Tabary. — Si l'on peut le trouver, il faut recourir à F. Bouvier, S. J., *Résumé d'hist. politique et relig. de la Syrie*, lithographié, Beyrouth, s. d. (1903); ce remarquable exposé va de la Syrie romaine au califat ommayyade. — Il a été utilisé pour le précis historique du P. Lammens, *La Syrie*, 2 vol. in-8°, Beyrouth, 1921; le même P. Lammens a un très bon article, difficile à trouver, *Comment les Arabes ont conquis la Syrie?* Relations d'Orient, 1930, p. 75-95. — On peut également se reporter aux ouvrages magistraux de Le Strange, parus à Cambridge de 1890 à 1905, *The Lands of Eastern Califate;* les derniers tomes sont consacrés à l'autre branche du Croissant Fertile.

L'état religieux du nord-ouest de la péninsule a fait l'objet de deux articles de R. Devreesse, *Le christianisme dans le Sud palestinien*, dans *Recherches de sciences relig.*, Paris, 1940, p. 235-251; et *Le christianisme dans la province d'Arabie*, dans *Vivre et Penser*, 1942, p. 110-146.

Pour tout le reste du Croissant Fertile, il suffit de se reporter à notre mémoire déjà cité soit pour les appréciations bibliographiques, soit pour les conclusions à tirer des documents critiqués; il traite de l'influence du christianisme sédentaire sur les nomades : moines et stylites, clergé melkite, missionnaires hétérodoxes, de celle des cadres épiscopaux nestoriens et jacobites sédentaires en contact avec les Arabes nomades, et enfin de celle du clergé transhumant extrêmement nombreux et de la vie religieuse de ces nomades jacobites.

Il faut y ajouter quelques travaux dont nous n'avons pas fait mention (certains malgré leur date ont paru postérieurement à 1936), entre autres : E. Tisserant, *Nestorien*, dans *Dict. de théol. cathol.*, XI, 1931, col. 157-323. — R. Mouterde, S. J., *Un hermitage melkite en Emèsène au VIII^e s.*, dans *Mélanges de l'université de Beyrouth*, 1934. — J. Sauvaget, *Les Ghassanides et Sergiopolis*, dans *Byzantion*, XIV, Bruxelles, 1939, p. 115-130. — R. Devreesse, *Arabes persans, Arabes romains, Lakhmides et Ghassanides*, dans *Vivre et Penser*, 1942, p. 263-307. — G. Goossens, *Hiérapolis de Syrie*, in-8°, Louvain, 1942, XIV-224 p. — R. Devreesse, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, in-8°, Paris, 1945, XIX-340 p., 8 cartes. — P. Peeters, *Jacques de Saroug appartient-il à la secte monophysite?* dans *Anal. boll.*, LXVI, 1948, p. 134-198; *Orient et Byzance. Le tréfond oriental de l'hagiographie byzantine*, in-8°, dans *Subsid. hagiogr.*, n. 26, Bruxelles, 1950, 235 p. — F. M. Pareja, S. J., *Islamologia*, in-4°, dans *Orbis catholicus*, Rome, 1951, 842 p. — E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie Antérieure au VI^e s.*, in-8°, Louvain, 1951, XXXVI-286 p.; *Le couvent de Bar Sauma et le patriarcat jacobite d'Antioche*, in-8°, Louvain, 1954, XXVIII-216 p. — P. Goubert, S. J., *Les successeurs de Justinien et le monophysisme*, Wurtzbourg, 1953, p. 179-192 (dans *Das Konzil von Chalcedon*, 2). — N. Edelby, *La Transjordanie chrétienne des origines aux croisades*, dans *Proche-Orient chrétien*, 1956, p. 97-117.

Nous avons également dessiné à grands traits l'autre volet du dyptique religieux des nomades arabes à cette époque de l'expansion musulmane dans *En terre d'Islam* (Lyon, 1946 sq., jusqu'à la cessation de parution), sous le titre *L'islamisation des nomades chrétiens syro-arabes au I^er s. de l'hégire d'après les auteurs arabes*. Nous comptons reprendre et achever ces articles en une publication de l'Institut des lettres orientales de l'université S.-Joseph de Beyrouth au cours de l'année 1958. A ce point de vue, les recherches dans les auteurs arabes ont été assez décevantes : chronographes, biographes, géographes ...sont fascinés par les villes et s'intéressent fort peu aux nomades. Les sources de l'histoire des califes omayyades, d'origine kalbite, sont celles qui nous fournissent le plus de détails; on les trouvera énumérées dans les plantureuses notes qui caractérisent les œuvres du Père H. Lammens. Toutes ces sources sont maintenant éditées. Après dépouillement de ce qu'elles peuvent nous fournir, nous ne pensons pas que l'édition de nouveaux manuscrits puisse apporter grand-chose sur le sujet — en tout cas ce serait une très agréable aubaine!

Pour essayer d'interpréter les textes trop rares qui font allusion aux nomades, à leur état social ou religieux, nous sommes amenés à échafauder des hypothèses par comparaison avec les mœurs et coutumes des Bédouins actuels et donc à recourir aux études ethnographiques et aux récits des voyageurs modernes. Nous disposons heureusement sur le sujet d'une abondante, fort variée et intéressante littérature. Là encore nous nous bornerons aux travaux plus caractéristiques : ils se réfèrent souvent à leurs prédécesseurs, ce qui permet au besoin d'élargir la documentation.

Il convient de commencer par l'excellent travail de Burckhardt, *Notes sur les Bédouins* (t. III de ses notes de voyage); c'est une excellente Somme d'ethno-sociologie bédouine. — On peut la compléter par les principaux voyageurs ou ethnographes du XIX^e s. : Palgrave, Euting, Hubert et Lady Blunt. — Au début du XX^e s., citons les travaux des Pères Jaussen et Savignac sur *Les Arabes de Moab* et les *Fouqara*. — Parmi les voyageurs — dont on peut suivre les notations sur les cartes en couleurs de Philips and Sons de Londres, *Asia*, au 1/1 000 000^e — les plus intéressants semblent Ch. M. Doughty et von Oppenheim. — Après la guerre de 1914, on a les travaux des officiers de renseignements : Philby, du côté anglais; du côté français, Reynaud et Martinet, et surtout le commandant Muller, *En Syrie avec les Bédouins*, Paris, 1936. — Philby a accompli fin 1951-début 1952 avec le chanoine G. Ryckmans une exploration de 5 000 km.

en Arabie centrale; cette expédition a fourni une moisson de 12 000 inscriptions nabatéennes, sabéennes, thamoudéennes et hymiarites. Le compte rendu a été donné par Ph. Lippens, *Expédition en Arabie centrale*, gr. in-8°, de XII-218 p., avec 1 carte et 1 index, 5 pl. en couleurs et 39 similigravures, Paris, 1956. Cet ouvrage permet de se faire une idée de la transformation de la vie pastorale au contact de l'invasion des pétroliers modernes. — Von E. Bräunlich, *Beiträge zur Gesellschaftordnung der arabischen Beduinenstämme*, dans *Islamica*, VI, fasc. I, 68; fasc. II, 182-289; travail d'un grand intérêt qui cherche à éclairer les documents sur les tribus antéislamiques à l'aide des investigations sur les tribus actuelles et réciproquement. — L'étude de T. Ashkenazi, *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord*, grand in-8°, Paris, 1938, XVIII-286 p., avec 6 pl. et 1 carte, est intéressante à titre comparatif. — E. Rackow et W. Caskel, *Das Beduinenzelt*, dans *Baessler-Archiv*, grand in-4°, XXI, Berlin, 1938, p. 151-184, avec 37 fig. et 7 pl.

Le travail magistral sur les grands nomades chameliers résulte des explorations et du séjour en tribu avant la guerre de 1914 de l'abbé A. Musil, *The Manners and Customs of Rwala Beduins*, publié à New York en 1928, grand in-8°, XIV-712 p. avec 59 similigravures; il traite de la civilisation matérielle, littéraire, sociale et religieuse de la tribu Rwala; un excellent index permet de retrouver les indications de ces divers points de vue dans les chapitres en dehors de celui qui les traite *ex professo*. On peut compléter l'ouvrage par celui de C. Raswan, traduit par le Dr Montandon, *Im Land der schwarzen Zelte*, Berlin, 1934; Paris, 1936. — R. Montagne, le regretté directeur de l'Institut français de Damas, professeur au Collège de France, s'est efforcé, les dernières années avant la deuxième guerre mondiale, de faire étudier en équipe tous les aspects des populations du désert syrien et même des établissements wahhabites de l'Arabie centrale. L'aspect social et politique a été traité par lui et le capitaine A. de Boucheman. Au premier on doit notamment *Notes sur la vie sociale et politique de l'Arabie du Nord*, dans *Rev. des études islamiques*, Paris, 1932; complétées dans les introductions et commentaires des *Contes des Shammâr du Nedj*, et surtout des *Contes poétiques bédouins recueillis chez les Shammâr de Gezîré*, dans *Bull. d'Études orientales*, V, 1935, p. 33-121. Le second a publié la remarquable note sur *La rivalité de deux tribus moutonnières de Syrie, les Mawâli et les Hadidiyîn*, dans *Rev. des études islamiques*, 1934; et dans les *Documents d'études orientales* de l'Institut français de Damas, *Matériel de la vie bédouine*, 1935; et *Une petite cité caravanière : Soukhné*, 1939. Les études linguistiques ont été confiées au regretté J. Cantineau : thèse sur *Le dialecte arabe de Palmyre*, 2 vol., Beyrouth, 1934; et *Études sur quelques parlers de nomades arabes d'Orient*, 2 vol. extraits des *Annales de l'Institut d'études orientales*, Alger, 1936-1937. Un cas de double morphologie pastorale et agricole est étudié par le P. Henri Charles, *Tribus moutonnières du Moyen-Euphrate*, Beyrouth-Damas, 1939, préparatoire à une note d'ethno-sociologie sur *La sédentarisation entre Euphrate et Balîkh*, in-4°, Beyrouth, 1942, 99 p., 4 pl., 4 schémas et 1 carte hors texte; complétée, en ce qui concerne l'action législative et administrative du gouvernement syrien après guerre, par une communication au XVI[e] congrès de l'Institut international de sociologie, in-8°, Beaune, 1954, p. 75-80 : *Processus de la sédentarisation en steppe syrienne*. S. Reich a recueilli le cas d'une survivance linguistique étonnante : *Études sur les villages araméens de l'Anti-Liban*, Beyrouth-Damas, 1938. B. Vernier a recréé l'atmosphère par *Qédar, Carnets d'un méhariste syrien*, in-8°, Paris, 1939, 244 p. La géographie et la géographie humaine de l'ensemble du secteur ont été traitées par Dubertret et Weulersse, *La péninsule arabique*, grand in-8°, Beyrouth, 1940, 193 p. et 182 fig. ou cartes; et par J. Weulersse, *Le paysan syrien*, Paris, 1946. La synthèse a été faite par R. Montagne, *La civilisation du désert*, in-8°, Paris, 1947, 270 p. et 27 documents photographiques; cet ouvrage tient compte, à titre comparatif, des travaux publiés depuis 1896 jusqu'à nos jours sur le nomadisme saharien par Cagnat, de Caudel, A. Bernard et N. Lacroix, Carcopino, Gauthier, G. Marçais, G. Hardy...

Enfin, pour reprendre une idée d'ensemble de la question nomade et restituer les nomades du Sud-Ouest asiatique dans l'ensemble des populations pastorales, prendre une idée nette de leur rôle dans l'histoire et le développement de la civilisation, on pourrait lire le livre aux vues si originales et si justes de P. Hubac, *Les nomades*, in-8°, Paris, 1948, 296 p. et 16 planches, coll. *La Vie dans l'histoire*. On pourrait du reste le prendre aussi pour introduction à la connaissance du nomadisme.

En conclusion de cette étude bibliographique du nomadisme sud-ouest asiatique, essayons de dessiner en quelques lignes le panorama de l'évolution religieuse et sociale au cours de l'ère chrétienne de la vie bédouine en bordure de ce Croissant Fertile parcouru par le saint patriarche Abraham de Ur en Chaldée jusqu'au sommet de la presqu'île du Sinaï en passant par Harrân au pied du Taurus.

L'impression dominante de ce contact avec l'histoire et la vie des Bédouins est que, si elle ne favorise pas la pratique d'une religion, la vie au désert développe tout au moins un profond sentiment religieux. Au cours de l'histoire en effet on voit toujours le Bédouin, c.-à-d. l'homme de la steppe, *la Bâdya*, faire montre d'une foi profonde, bien que superstitieuse et fataliste.

Une fois au cours des siècles, des nomades, quelques chameliers de grandes tentes, mais surtout les moutonniers fixés dans la steppe bordière syrienne proche de centres religieux sédentaires ont pratiqué la religion chrétienne avec assez de ferveur et de constance pour pouvoir résister à la pression musulmane pendant près de deux siècles, malgré persécutions et martyres. Ils le doivent au zèle parfois un peu fanatique des jacobites. Traqués qu'ils étaient par les Byzantins, les partisans de Jacques Baradée ne pouvaient en effet recruter des adeptes que dans la steppe loin des centres administratifs.

Ces jacobites se heurtèrent à la difficulté de la pratique religieuse au désert. Par l'émiettement des fidèles et leur instabilité locale, la vie nomade s'oppose en effet à l'organisation du culte en commun. C'est ainsi que le nomade musulman de nos jours, malgré sa foi en Dieu réelle et profonde, malgré son attachement au nom et à la mission du Prophète, ne pratique pour ainsi dire aucune des cinq prescriptions essentielles de sa religion. Jacques Baradée et ses disciples recoururent à une solution hardie, mais qui s'est avérée efficace : ils consacrèrent tous leurs efforts à des ordinations en masse. Pour frustes qu'ils aient été, ces prêtres improvisés ne manquaient pas de zèle apostolique, de cette mystique de la vie divine qui animait l'hétérodoxie de cette époque; ils savaient assez de doctrine pour baptiser enfants et adultes, pour célébrer partout le saint sacrifice et distribuer la communion même en hiver quand les tentes, au lieu d'être alignées près des points d'eau, sont éparpillées au fond de la steppe en douars de trois ou quatre familles.

La discipline religieuse devait, elle aussi, s'adapter aux difficultés du désert et nous apprenons, par les

canons en vigueur dans ce temps-là, que point n'était besoin de chapelle et d'autel pour célébrer; une peau de mouton sur laquelle on inscrivait un verset d'Évangile tenait lieu de pierre sacrée; pour faciliter la communion, il était admis que, s'il fallait être à jeun de toute nourriture, le fait d'avoir bu n'empêchait point de recevoir le corps du Christ.

Afin de faciliter la vie religieuse de la population féminine, qui, dans l'Orient, a toujours vécu très séparée des hommes, les évêques des tentes, comme nous l'apprend Mgr Lamy (dans sa thèse sur *La discipline syrienne en matière ecclésiastique*, Louvain, 1899), ordonnèrent des femmes, du moins jusqu'au diaconat inclusivement : leur rôle spécial était de distribuer la communion aux femmes et de baptiser les enfants, sans doute aussi de catéchiser les fillettes.

Les tribus arabes chrétiennes furent naturellement en butte aux persécutions de l'Islam qui mit deux siècles à les décimer et à les déchristianiser, les arrachant à leur milieu pour les entraîner dans la grande aventure des conquêtes musulmanes vers l'Ouest jusqu'aux rives de Loire. Au XI^e^ s. leur nom même a disparu et sur les terrains de parcours qui étaient les leurs, sur les rives du Khabour (l'ancien Chaboras) qui avaient vu les noires cathédrales mouvantes en poil de chèvre, il serait vain de chercher les traces de ce christianisme nomade. Actuellement dans la steppe syrienne, comme dans l'Arabie méridionale où le christianisme fut lui aussi florissant jusqu'au martyre, comme dans les oasis du Nejd, toutes les tribus, surtout celles dont la sédentarisation est la plus avancée, se réclament avec plus ou moins d'énergie, surtout au centre, de la religion du Prophète.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser d'abord, lorsque le nomade se sédentarise c'est en général par appauvrissement et découragement. S'il n'a pas trop souffert de la misère et de la faim, un sédentarisé de fraîche date cherche à reprendre la transhumance dès qu'il a pu reconstituer un modeste cheptel, racheter une tente et des chameaux pour la transporter avec son mobilier et ses provisions. Le sédentarisé — nomade devenu sédentaire — est donc pour l'ordinaire un sous-alimenté qui a quitté la vie au grand air pour des gourbis d'argile mal éclairés, mal aérés, mal nettoyés aussi, alors qu'autrefois, bédouin, il laissait une partie de sa crasse et de sa vermine à chacun des campements qu'il abandonnait. Étant donné ces conditions sanitaires défavorables, un sédentarisé récent ne peut faire souche que s'il s'allie à un conjoint sédentaire de vieille date, déjà immunisé pour ainsi dire contre ce genre de vie.

A ce processus, que l'on pourrait appeler sédentarisation par le bas, s'oppose celui de la sédentarisation des grands chefs de tribus soit moutonnières, soit chamelières, sédentarisés, sur leurs terrains de cultures et parmi leurs métayers, en des habitations stables plus confortables que leurs grandes tentes. Ces féodaux sont les prêteurs naturels et fort généreux de tous leurs contribules; depuis que la police des déserts leur interdit la razzia, ils sont obligés de trouver dans la culture du blé ou du coton des moyens de développer leurs ressources; l'automobile a été le moyen terme qui leur a permis cette sédentarisation, en leur donnant la possibilité de garder le contact avec la tribu en transhumance où ils ne font plus que de courts séjours d'affaires ou de villégiature.

Malgré la profonde évolution subie dans le domaine politique et dans le domaine économique, l'attachement du Bédouin à son droit coutumier doit attirer notre attention sur le fait, si souvent négligé et pourtant si important, qu'il existe une véritable institution judiciaire à l'intérieur de la tribu, et que l'étranger lui-même peut en bénéficier par l'intermédiaire de son hôte, membre de la tribu. A l'encontre de l'opinion des sédentaires qui la dénigre, il faut donc admettre l'existence d'une *véritable* civilisation bédouine : un vrai droit, des lois impérieuses accordent pratiquement à l'individu plus de sécurité au désert qu'en bien des États policés; c'est ainsi notamment que, contrairement à ce que l'on pourrait penser à première vue, le droit — et le devoir — de « Thâr », c.-à-d. de vengeance, est institué pour limiter le nombre des meurtres par les inconvénients que cette institution fait peser sur le meurtrier et ses contribules.

La sédentarisation de tout un clan est un phénomène beaucoup plus complexe qui exige non seulement des circonstances politiques de sécurité, des conditions biologiques auxquelles nous avons fait allusion, mais toute une adaptation culturelle, sociale et technique de longue durée. Elle exige pratiquement le passage par un stade de double morphologie culturelle, à la fois pastorale et agricole, que nous voyons durer de un à deux siècles pour les tribus confédérées du Moyen Euphrate. Notons que cette évolution est précipitée à l'heure actuelle par le bouleversement économique de l'exploitation pétrolière et des transports automobiles, par les moyens de pression administrative que ces deux facteurs donnent aux gouvernements des pays arabes pour enlever aux « semi-nomades » à double morphologie le privilège du droit coutumier et les réduire au droit commun : ils étaient 250 000 à en jouir avant la guerre de 1939; en 1954, ils sont réduits à 60 000. Norman N. Lewis (*The Frontier of Settlement in Syria, 1800-1950*, International Affairs, vol. XXXI, Londres, 1955; voir aussi le travail de Brejon de Lavergnée à paraître dans les études du Centre d'études pratiques d'arabe moderne [C.E.P.A M.] de Bikfaïa, Liban) nous signalait que, depuis 1850, Djezireh comprise, plus de 4 000 villages avaient surgi ou étaient ressuscités; des points de passage, simples postes militaires en 1922, comme Hassetché et Kamechlié, sont devenus en 1954 des villes, respectivement, de 10 000 et de 30 000 habitants; probablement 1 124 000 acres ont été gagnés à la culture rien qu'en Djezireh.

Pour s'achever en progrès définitif, cette évolution radicale à laquelle nous assistons pose aux pays arabes bordiers du désert : Transjordanie, Syrie, Iraq, Nejd séoudien, en plus des questions administratives et financières, un problème éducatif et spirituel. Si ce problème reçoit une solution appropriée, la sédentarisation, passage au cycle agricole, ne sera pas une régression, un arrachement à une vie — du point de vue moral — instinctive, mais relativement saine : elle sera une étape vers un nouveau progrès esquissé par la création des villages, vers le *tamsîr*, l'*urbanisation* de ces nouveaux sédentarisés. C'est par là seulement qu'ils pourront devenir à leur tour, comme leurs ancêtres araméens de Babylone, de Mari ou de Harrân, agents de civilisation. La « Cité », la Sainte Jérusalem, n'est-elle pas l'image scripturaire divinement inspirée donnée à la descendance d'Abraham, le patriarche pasteur, père des croyants, comme le terme définitif et parfait des transhumances et des progressions de sa race?

H. Charles, S. J.

NOMBRES (LIVRE DES). — Voir Pentateuque.

NOMISME. — La Loi est incontestablement la grande réalité de l'époque judaïque; selon la formule classique, le judaïsme est la religion du Livre. Mais cela implique-t-il que la vie religieuse et la piété du judaïsme doivent être ramenées à un culte étroit et formaliste de la Loi, à un légalisme caractérisé? Cette

conception a été celle de nombreux historiens et exégètes; elle exerce encore une certaine influence. Il importe de la confronter avec les données bibliques.

I. Historique. — Au cours du XIXe s., l'étude critique de la Bible a mis en lumière l'activité de l'époque exilique et post-exilique dans la rédaction du Code sacerdotal, ainsi que le rôle d'Esdras dans la promulgation et la mise en application de la Loi comme charte de la nouvelle communauté juive théocratique. En même temps, il apparaissait bien que c'est à partir de cette Loi que s'était constitué le canon juif des Écritures sacrées. Ces vues étaient nouvelles par rapport à celles de l'exégèse traditionnelle; elles ont conduit nombre d'exégètes et d'historiens d'Israël, surtout indépendants et protestants, à établir une représentation de l'histoire de la religion d'Israël selon le principe d'une évolution trop systématiquement conçue, et à poser ainsi qu'après le temps des grands inspirés, les prophètes, le judaïsme post-exilique avait été le temps de la seule codification, et que toute sa vie religieuse portait la marque d'un nomisme étroit.

Ainsi en est-il, parmi les historiens, pour Renan (*Hist. du peuple d'Israël*, IV, Paris, 1893, p. 184-193), Wellhausen (*Israelitische und jüdische Gesch.*, 8e éd., Berlin, 1921), R. Kittel (*Gesch. des Volkes Israel*, 6e éd., III-2, Stuttgart, 1929), W. O. E. Oesterley et Th. H. Robinson (*Hebrew Religion. Its Origin and Development*, Londres, 1930), A. Loisy (*La religion d'Israël*, 3e éd., Paris, 1933).

A ces historiens, il faut joindre les exégètes qui soulignent volontiers, dans les écrits bibliques post-exiliques, l'influence de ce légalisme, dont le célèbre psaume CXIX serait l'expression définitive; c'est ainsi que H. Gunkel, retraçant l'évolution de la psalmique en Israël, caractérise l'époque post-exilique par la disparition de la véritable inspiration poétique et religieuse (*Einleitung in die Psalmen*, Gœttingue, 1933, p. 431-432).

Depuis quelque temps, l'étude plus précise de cette période post-exilique et des écrits où elle s'exprime a conduit à une conception plus nuancée de la vie religieuse du judaïsme. Cette conception prend d'ailleurs place dans une représentation désormais moins systématique du développement de la religion d'Israël. En particulier, A. Robert (voir Bibliographie) a démontré, par son étude de Prov., I-IX, que la sagesse cultivée dans le judaïsme est avant tout une sagesse d'inspiration yahviste, dont les vues théologiques sont d'une profondeur remarquable et expriment l'attitude spirituelle la plus authentique. Le même A. Robert a repris l'étude du psaume CXIX. Grâce à un travail minutieux d'analyse philologique, il a établi que dans ce psaume le mot Loi est entendu en un sens large. Il ne désigne pas précisément le Code rituel, ni le seul Pentateuque, mais bien l'ensemble de la révélation en tant que révélation, en tant que parole de Dieu. Et l'attitude spirituelle qu'exprime ce psaume « marque une étape vers la pleine liberté de l'Évangile » (*Rev. bibl.*, XLVI, 1937, p. 206).

Les derniers travaux d'ensemble sur l'histoire de la religion d'Israël tiennent d'ailleurs sur cette question du légalisme post-exilique des positions plus nuancées que leurs prédécesseurs. (Voir Ricciotti-Auvray, *Hist. d'Israël*, II, Paris, 1948, p. 128 sq.; A. Lods, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris, 1935, p. 378-403; M. Noth, *Hist. d'Israël*, éd. française, Paris, 1954, p. 346 sq.; Gutbrod, *Theologisches Wörterbuch* de G. Kittel, IV, 1942, p. 1036-1037.)

II. Appréciation. — Nous sommes malheureusement renseignés d'une manière trop fragmentaire tant sur l'histoire proprement dite que sur la vie religieuse de l'Israël de ce temps. Seule, une meilleure connaissance des siècles qui ont suivi le retour d'exil permettra de discerner exactement dans quelle mesure cette vie religieuse a été marquée par le nomisme. Toutefois, les études récentes autorisent déjà à porter un jugement.

L'époque judaïque apparaît comme une époque très complexe, dans laquelle se rencontrent, en réalité, divers courants de pensée (cf. les études de J. Touzard, *infra*, Bibliographie). C'est ainsi qu'au particularisme national si accentué alors, et notamment dans l'œuvre de Néhémie et d'Esdras (Esdr., IV, 3; VI, 21; X; Neh., IX, 2; X, 31; XIII, 1-3, 23-28), s'opposent le livre de Jonas (cf. A. Feuillet, dans *Rev. bibl.*, 1947, p. 340-361; art. Jonas, dans *D. B. S.*, IV, 1125-1130), et le livre de Ruth. A la même époque, le livre de Job met en question la doctrine établie de la rétribution. — La IIIe partie du livre d'Isaïe (LVI-LXVI) révèle des orientations diverses. A côté d'un nationalisme et d'un particularisme certains (LX, 10, 12; LXI, 5-6; LXIII-LXIV), elle renferme les aperçus universalistes les plus remarquables (LVI, 3-8; LXVI, 18 *b*-21). Il est vrai que ce livre demande une conversion à l'Alliance et à la Loi d'Israël, dont le respect du sabbat apparaît comme une exigence essentielle pour l'auteur (LVI, 2, 4, 6; cf. LVIII, 13). Il n'en reste pas moins que cet accueil aux exclus abolit une loi du Deutéronome (XXIII, 2 sq.) et révèle un état d'esprit exceptionnellement ouvert. Le même livre atteste des préoccupations d'ordre purement moral et spirituel qui l'apparentent aux anciens prophètes, à un Amos et un Michée, et évoquent déjà le N. T. : les fautes de la maison de Jacob sont avant tout, pour lui, les manquements à la justice et à la charité (LVIII, 1, 3 *b*-11).

Les livres mêmes qui passent pour les plus légalistes ne doivent pas être condamnés sur un jugement sommaire. Ainsi, Malachie donne au premier abord l'impression de n'avoir que des préoccupations étroitement rituelles (I, 6 sq.; III, 7-10) et séparatistes (II, 10-12). Il est bien certain qu'il n'a pas la personnalité des prophètes pré-exiliques. Mais il faut observer que ces fautes rituelles ne sont soulignées par lui qu'en tant qu'elles reflètent un affaiblissement et même une perte du sens du sacré, du sens de la sainteté de Yahweh. Il n'est d'ailleurs pas dépourvu non plus de préoccupations morales (III, 5) et son message renferme une des paroles universalistes les plus justement célèbres de toute la Bible (I, 11). — Dans un tout autre genre, le livre de Tobie est également intéressant; à côté d'une insistance légaliste très nette (I, 4-8; I, 9; cf. IV, 12; la conception même de l'aumône dans ce livre est presque rituelle). Il atteste une foi en la Providence, un sens de la volonté de Dieu dans l'épreuve qui lui donnent une valeur spirituelle indiscutable. — Enfin, dans le livre des Chroniques, dont l'orientation théologique est certainement légaliste, deux textes sont remarquables : II Chron., XXXV, 22, qui implique que Dieu peut révéler sa volonté à un non-Juif et en faire son interprète à titre quasi prophétique; et plus encore II Chron., XXX, 18-20, qui, rejetant tout ritualisme, prélude à l'enseignement même de Jésus.

Aucun de ces livres, toutefois, ne développe, à proprement parler, une théologie de la Loi. Ils expriment une attitude, mais non pas une doctrine explicite. Mais deux autres livres développent, précisément, cette théologie : Baruch et l'Ecclésiastique. A ce titre, ils doivent nous retenir.

Baruch (III, 9-IV, 4) s'adresse à Israël dispersé. Il veut non seulement lui donner la raison de ses épreuves, mais, beaucoup plus profondément, lui faire reprendre conscience du vrai sens de sa vocation, de sa destinée, qu'il a perdu. Or, cette destinée, il la voit dans le privilège unique d'avoir été appelé à connaître

la sagesse même (III, 12), seule véritable source de la vie et de la paix (III, 13-14). Cette sagesse, Baruch, reprenant Job (XXVIII, 12-28), affirme qu'elle n'est pas d'origine humaine, ni accessible à l'homme laissé à lui-même (III, 15, 29-31). Ni la puissance (III, 16-17), ni la force (III, 26-28), ni la richesse (III, 17-18) n'ont pu délivrer l'homme de la mort et ne lui ont donné la vie véritable, parce qu'elles n'ont pu lui procurer la sagesse. L'homme est bien parvenu, grâce à son propre effort d'intelligence, à créer une sagesse, et il se donne le titre de sage. Mais cette sagesse terrestre n'est qu'une illusion, dépourvue de toute véritable efficacité (III, 22-23). Seul, le Créateur et Maître de toutes choses connaît la sagesse et la détient (III, 32-37; cf. Prov., VIII, 22-31). Il a choisi exclusivement Israël pour la lui révéler, et cette révélation s'est faite en deux étapes, les deux moments majeurs de l'histoire du peuple élu : la vocation des patriarches, qui n'a été autre chose qu'une initiation aux voies de la sagesse (III, 37); l'Alliance mosaïque, présence de Dieu au milieu de son peuple (III, 38) et don de la Loi. Or, cette Loi, c'est la plénitude même de la sagesse divine (IV, 1). Elle en possède tous les attributs : éternité, source unique de la vie et de la lumière (IV, 1-2; cf. III, 14). La Loi s'identifie à la sagesse.

La perspective de l'Ecclésiastique (c. XXIV) est toute autre. Le sage, ici, veut fonder son invitation à étudier la sagesse; aussi s'applique-t-il à en faire l'éloge. Mais ce sage est un croyant, et un fervent yahviste. Il ne s'agit donc pas, pour lui, d'une sagesse laïque, mais d'une sagesse qui tout entière baigne dans une atmosphère de foi. Il ne peut y avoir pour lui qu'une sagesse, la sagesse même de Dieu. Elle est décrite en des termes qui évoquent Job, XXVIII, 12 sq.; Prov., VIII, 22 sq.; qui évoquent aussi l'Exode, l'Alliance, le Tabernacle et le Temple. Elle est éternelle (℣. 9), sortie de la bouche de Dieu (℣. 3), elle exerce sur l'univers le pouvoir même du Créateur (℣. 5-6). Mais Dieu lui a assigné un « domaine » propre (℣. 7) : c'est Israël, c'est Jérusalem, où elle s'identifie à la présence divine (℣. 8, 10-12). Or, au terme de ce très beau développement théologique, qui semblerait viser l'ensemble de la révélation, nous apprenons que cette sagesse, c'est, concrètement, « le livre de l'Alliance, la Loi de Moïse » (℣. 22), qui est ainsi source inépuisable (℣. 26-27) de la connaissance à laquelle l'homme aspire depuis le premier jour, et qui seule lui permet d'atteindre à la perfection de son destin (℣. 23-25; cf. Gen., II-III).

Ainsi, pour l'Ecclésiastique, comme pour Baruch, la Tôra est l'expression même de la sagesse et de la volonté (Bar., IV, 4; Eccli., XXIV, 21) de Dieu. C'est, très exactement, cette sagesse et cette volonté en tant qu'elles se révèlent. Incontestablement, nous sommes là en présence du sommet auquel atteint, dans l'A. T., la théologie de la Loi, à partir de l'idée très ancienne, commune dans la théologie sémitique, que la Loi vient du dieu (cf. Esdr., VII, 25). On ne peut mettre mieux en valeur la transcendance de la Loi d'Israël; on ne peut fonder d'une manière plus définitive l'obéissance; on ne peut enfin susciter une plus ardente action de grâces pour cet inestimable don (Bar., IV, 3-4; Eccli., XXIV, 19-20).

Mais cette conception si haute renfermait, dans son élévation même, un grave danger : à voir ainsi dans la Loi l'expression définitive et adéquate de la sagesse de Dieu, la présence même de cette sagesse en Israël et dans le monde, on risquait de transférer à la Loi mosaïque l'absolu même du divin; à identifier la Loi à la sagesse divine, on risquait de réduire la sagesse divine à la Loi. Sans doute, Baruch et Ben Sirah n'ont-ils pas tiré cette conséquence de leur concept de Loi; mais le danger était présent dans cette conception même et dans le sens si exclusif qu'elle donnait au privilège d'Israël. En fait, l'histoire du judaïsme postérieur montre que ce danger n'a pas été évité : la théologie pharisienne, en particulier, repose sur cette certitude de posséder l'expression adéquate de la sagesse et de la volonté de Dieu dans la Loi (cf. Rom., II, 17-20) et dans la tradition qui l'interprète, et à laquelle on attribuera, par un passage logique, la même valeur transcendante. C'est cette certitude théologique qui fonde l'exégèse des écoles rabbiniques (voir J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939). C'est elle encore qui se retrouve dans l'orgueil nationaliste du judaïsme de la basse époque. C'est contre cette conception que Jésus réagira si vivement (voir H. J. Schœps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubingue, 1950, p. 212-220; R. Bultmann, *Jesus*, Tubingue, 1951, p. 52-76; Id., *Theology of the New Testament*, trad. anglaise de Kendrick Grobel, I, Londres, 1952, p. 11-21), et que S. Paul développera la doctrine définitive de la véritable sagesse de Dieu (I Cor., I-II; cf. Rom., II, 1-III, 20; IV; IX-XI).

On est en droit de conclure que la vie religieuse et la piété du judaïsme post-exilique ne peuvent être réduites à un nomisme étroit; non seulement l'ensemble de ses productions littéraires s'oppose à ce jugement, mais aucun livre même n'exprime une attitude uniquement légaliste. Toutefois, cette même époque, par la place qu'elle a donnée à la Loi dans tous les aspects de la vie, dont aucun n'échappe à ses prescriptions, et par la théologie de la Loi qui s'y constitue, renferme certainement le danger du légalisme qui marquera l'orthodoxie juive, soit sadducéenne (théologie traditionaliste), soit pharisienne (morale casuistique), au temps de Jésus.

Bibliographie. — J. Touzard, *Les Juifs au temps de la période persane*, dans *Rev. bibl.*, 1915, p. 59-133; *L'âme juive au temps des Perses*, *ibid.*, 1916 sq., notamment 1923, p. 59-79; 1927, p. 5-24, 161-191. — M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 29-34, 431-435. — J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, Paris, 1935, p. 247-303; art. Judaïsme, dans *D. B. S.*, IV, 1185-1194. — A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov., I-IX*, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 42-68, 172-204, 374-384; 1935, p. 344-365, 502-525; *Le sens du mot Loi dans le psaume CXIX*, *ibid.*, 1937, p. 182-206; *Le psaume CXIX et les Sapientaux*, *ibid.*, 1939, p. 5-20. — H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, I et II, Paris, 1938 et 1939. — H. Cazelles, art. Loi israélite, dans *D. B. S.*, V, 522-524. — *Theol. Wörterbuch*, de G. Kittel, art. *Nomos* (Kleinknecht, Gutbrod).

C. Augrain.

NOORDTZIJ (Arie). — Théologien réformé (calviniste), né en 1871 à Heerenveen (province de Friesland, Pays-Bas), mort le 21 juin 1944 à Lutry, près Lausanne. Il fut promu docteur ès langues sémitiques en 1896 par l'université de Leyde et termina ses études de théologie en 1902 à la faculté de théologie de Kampen. De 1912 à 1936, il fut professeur attitré pour l'histoire de la religion israélite et la littérature et l'exégèse de l'A. T. à l'université d'Utrecht. Ayant pris sa retraite en 1936, il se retira à Lutry près Lausanne où il jouit d'un prestige considérable dans les milieux théologiques.

Tous les écrits de Noordtzij sont rédigés en néerlandais, sauf un bref article en allemand sur II Sam., VIII, 3-6, qui parut dans *Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. XXVII, 1907, p. 16-22; et un article en français qu'il publia vers la fin de sa vie dans *Rev. bibl.*, vol. XLIX, 1940, p. 161-168, sur *Les intentions du Chroniste*. — On trouve la liste complète des écrits du professeur Noordtzij dressée par J. P. Lettinga, dans *Jaarbericht von het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux*, vol. X, 1945-1948, p. 233-235. On y relèvera, dans la coll. *Korte verklaring*

der Heilige Schrift met nieuwe vertaling (Kampen), les commentaires aux *Psaumes*, vol. I, 1923; 2e éd., 1934; vol. II, 1925; 2e éd., 1935; — à *Ézéchiel*, 1932; — aux *Chroniques*, vol. I, 1937; vol. II, 1938; — à *Esdras et Néhémie*, 1939; — au *Lévitique*, 1940; — et aux *Nombres*, 1941.

H. Haag.

NOUVEL AN (FÊTE DU). — Quatre parties : I. Dans l'Égypte ancienne. — II. Dans la religion suméro-akkadienne. — III. Dans le judaïsme. — IV. En Israël.

I. DANS L'ÉGYPTE ANCIENNE. — Dans l'ancienne Égypte, l'année, composée de 365 jours auxquels on avait ajouté, sans doute au début de l'Ancien Empire, vers 2800 av. J.-C., 5 jours épagomènes, commençait le 19 juill. de notre calendrier grégorien. C'était en théorie le jour du lever héliaque de Sothis, qui coïncidait avec le début de la saison de l'inondation.

Le premier jour de l'année était un jour de fête au religieux et au civil.

Des services funèbres étaient célébrés dans les nécropoles. En effet les formules funéraires inscrites dans les tombeaux de la IVe dynastie, vers 2600 av. J.-C., font mention du premier jour de l'an dans la liste des fêtes où les défunts devaient recevoir des offrandes spéciales. Mais le rite n'en est pas connu.

Dans les temples, des cérémonies particulières avaient lieu le premier jour de l'an. Celui-ci est en effet mentionné dans les calendriers, qui remontent pour certains au Nouvel Empire, de plusieurs sanctuaires. Le rite en est connu par les inscriptions du temple d'Edfou (Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Le Caire, 1949-1954, p. 375-433), qui datent il est vrai de Ptolémée VI Philométor (181-145 av. J.-C.), mais qui représentent forcément une tradition beaucoup plus ancienne et qui témoignent d'un usage qui s'étendait aux autres temples d'Égypte.

La fête du Nouvel An s'insérait à Edfou au milieu d'une festivité qui durait onze jours. Celle-ci commençait par la célébration des jours épagomènes et se prolongeait pendant les cinq premiers jours de l'année. Le jour de l'An était caractérisé par une cérémonie particulière au début de l'après-midi : on emmenait en grande pompe l'idole d'Horus sur la terrasse du temple et on l'exposait quelques instants aux rayons du soleil. Cet attouchement par la lumière — alors que l'image du dieu était le reste de l'année plongée dans l'obscurité de son sanctuaire — avait pour effet que « l'âme du dieu se réunissait à son corps » et que le dieu retrouvait par là de nouvelles forces. Les Égyptiens, en appelant le jour de l'An « Fête-Sed du dieu d'Edfou », indiquaient clairement le résultat du rite : de même que la fête nommée Sed, célébrée au bénéfice du roi vieillissant, lui rendait une nouvelle jeunesse, la cérémonie du Nouvel An conférait au dieu une vigueur renouvelée, qui valait une plénitude de fertilité à tout le pays qu'il sanctifiait par sa présence.

La procession du Nouvel An est représentée en basreliefs sur les murs des escaliers qui, dans le temple d'Edfou, montent à la terrasse et en descendent. On y voit les enseignes divines qui ouvraient le cortège, puis les porteurs d'offrandes, le clergé, le roi et la reine (ou du moins leurs représentants) et enfin, enfermées dans leurs tabernacles, les idoles d'Horus et de sa triade sous leurs différentes formes, suivies de celles des dieux qui leur tenaient compagnie dans le temple et composaient leur ennéade.

Des fêtes civiles marquaient aussi le jour de l'An. Elles comportaient une présentation d'étrennes. Dans les peintures de trois tombes thébaines (n. 73, 93 et 96), du milieu de la XVIIIe dynastie, on voit le roi recevant à titre de cadeaux de Nouvel An les plus belles œuvres exécutées par les artistes des ateliers royaux, présentées par leur directeur. Cette exposition d'objets d'art ne comporte pas moins de cent vingt-huit pièces dans la tombe de Kénamon (N. de G. Davies, *The Tomb of Ken-Amun at Thebes*, New York, 1930, p. 22-32 et pl. XIII-XXIV). Ce sont des statuettes du roi lui-même, des armes de luxe, des bijoux, des accessoires de toilette, des coffres et même des chars. Bien entendu le roi puisait dans cette réserve pour faire à son tour des cadeaux à ses courtisans : c'est ce qui explique que plusieurs de ces œuvres portent la mention *Donné par faveur du roi*, gravée à l'avance. En particulier les statuettes royales étaient destinées à enrichir tôt ou tard les laraires, ou chapelles domestiques, des grands dignitaires.

L'usage d'offrir des étrennes était répandu dans toutes les classes de la société. Tous les musées possèdent de ces jolies gourdes lenticulaires, en faïence bleu turquoise, à col étroit en forme de chapiteau floral, qui portent sur la tranche une inscription dont l'énoncé le plus fréquent est : *Que Ptah ouvre une heureuse année à son possesseur!* Ces objets furent surtout de mode à l'époque saïte (VIIe s. av. J.-C.). Les archéologues les appellent « bouteilles de Nouvel An » (Boreux, *Musée du Louvre, Antiquités égyptiennes, Catalogue-guide*, Paris, 1931, p. 599). Ils supposent qu'on les offrait remplies de l'eau nouvelle du Nil; c'est possible, mais l'opinion qu'elles ont plutôt servi à contenir des parfums précieux (Von Bissing, *Catalogue général du musée du Caire, Fayencegefässe*, Vienne, 1902, p. XV) n'est pas non plus sans vraisemblance.

Une inscription du même genre, *Qu'Amon ouvre une heureuse année à son possesseur!* se trouve également sur des scarabées de la même époque, qui ont servi de chatons de bagues. On offrait donc aussi des bagues en cadeau de Nouvel An. Mais, tandis que la mention de Ptah, dieu de Memphis, sur les bouteilles, semble accuser une coutume memphite, la présence la plus fréquente du nom d'Amon, dieu de Thèbes, dans les formules des scarabées, donne à penser que l'usage d'offrir des bagues en étrennes était plus spécifiquement thébain.

É. Drioton.

II. DANS LA RELIGION SUMÉRO-AKKADIENNE. — I. Introduction : 1. Les noms; II. Les travaux antérieurs; III. La documentation. II. Les temples du Nouvel An : 1. Le temple élevé de l'akîtu; II. Le temple campagnard de l'akîtu. III. Les cérémonies du Nouvel An : 1. Les processions; II. Les sacrifices; III. Les rites propres du Nouvel An; IV. Les rituels de l'arbre de vie. IV. La mythique du Nouvel An.

I. Introduction. — *1. Les noms.* — Le Nouvel An, *rêš šatti*, « la tête », « le commencement de l'année », porte, en Mésopotamie, le nom de *isinnu zagmu(k)ku*, en sumérien *ezen zag. mu.ka*, plus couramment encore celui de *isinnu akîtu*, en sumérien *ezen a* (ou *á*).*ki.ti*, dont les idéogrammes signifient : eau *(a)* ou force *(á)*, terre *(ki)*, vie *(ti)*. Il s'appelle aussi la fête du du_6-*kù*, « la colline sacrée », l'habitat des dieux (L. Legrain, *Le temps des rois d'Ur*, Paris, 1912, n. 21, l. 11). En Assyrie il est désigné comme « la fête du banquet du dieu Assur » : *isinni kerêti (šá) (šar ilâni)* il *Assur* (D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, Chicago, 1924, p. 136, l. 25; G. Reisner, *Sumerisch-babylonische Hymnen...*, Berlin, 1896, n. VIII, rev. 10, 22), ou plus simplement encore « la fête du dieu Assur » (VAT 9656, rev. 15; dans *Orientalia*, XVII, pl. 27 sq.), « la fête de la déesse Ištar » (M. Streck, *Assurbanipal...*,

II, Leipzig, 1916, p. 112 : 17). C'est encore « le jour du dieu » (*Textes cunéiformes du musée du Louvre*, VI, n. 9 : 20-rev. 15; cf. B. Landsberger, *Der kultische Kalender*, Leipzig, 1915, p. 12), ou même « la Fête » par excellence (Gudea, *Cylindre B*, v 7).

II. LES TRAVAUX ANTÉRIEURS. — Les cérémonies qui se déroulaient à cette occasion ont attiré, dès le début du siècle, l'attention des assyriologues. H. Zimmern a publié *Zum babylonischen Neujahrsfest*, Leipzig, la première partie en 1906, la seconde en 1918.

Les rituels accadiens, de Fr. Thureau-Dangin [= *Rit. ac.*], consacrèrent, par un apport de textes nouveaux, l'année 1921 comme une date importante dans l'histoire du Nouvel An mésopotamien.

En 1926, S. A. Pallis a rassemblé toute la documentation dans une étude analytique de grand intérêt : *The Babylonian Akîtu Festival*, Copenhague.

Récemment, R. Frankena mettait en lumière certains aspects de la fête assyrienne (dans *Tâkultu, de sacrale maaltijd in het assyrische ritueel*, Leiden, 1954).

III. LA DOCUMENTATION. — *1° Les rituels.* — La base d'une étude sur le Nouvel An est constituée principalement par les rituels.

Le plus important, parce que le plus long, est celui de Babylone. Il a été reconstitué par Fr. Thureau-Dangin, à partir de quatre fragments déjà publiés, sous le titre *Le rituel des fêtes du Nouvel An à Babylone* (*Rit. ac.*, p. 127-154). Il contient les cérémonies des 2e, 3e, 4e et 5e jours de Nisan. Ces tablettes sont les vingt-deuxième et vingt-troisième d'une vaste compilation qui ne se limite pas aux fêtes du début de l'année, mais constitue le rituel de l'*urigallu* de l'*Ekua* pour les différentes solennités auxquelles il doit participer pendant tout le cycle liturgique. Aussi envisagent-elles les fêtes du Nouvel An, non pas dans leur ensemble, mais dans la mesure où l'*urigallu* intervient. Elles se composent de notations rituelles encadrant les hymnes que le grand prêtre doit réciter et qui forment la partie la plus longue du document. Ces cérémonies appartiennent à l'*akîtu* de Nisan, le mois lunaire qui commence à l'équinoxe de printemps.

Parmi les documents néo-babyloniens d'Uruk, une tablette du Louvre (AO 6.459; *Rit. ac.*, p. 66-67, 89-99) conserve les rites du mois de Tešrit qui sont analogues à ceux de l'*akîtu* de Nisan auxquels le texte renvoie d'ailleurs parfois explicitement. Le mois de Tešrit, en effet, dont le nom signifie « commencement », correspond à la lunaison de l'équinoxe de septembre. L'équinoxe d'automne est dans le cycle lunaire l'équivalent de celui de printemps dans le cycle solaire.

Une autre tablette du Louvre (AO 6.465; *ibid.*, 90-91, 96-97) comble, partiellement du moins, les lacunes concernant le 9e jour de Tešrit. Ainsi, ces deux documents couvrent les onze premiers jours du mois, soit toute la durée des fêtes du Nouvel An de septembre. Toutefois ce rituel ne décrit pas l'ensemble des cérémonies, mais se limite au rôle du *kalû*.

Un texte du musée de Berlin (VAT 7.849; publié par Ebeling avec les textes d'Assur, dans *Keilschrifttexte aus Assur relig. Inhalts* [= *K. A. R.*], n. 132; et *Rit. ac.*, 99 sq.) décrit la grande procession qui se déroulait à Uruk à l'*akîtu* de Nisan.

Les documents assyriens manifestent les aspects des fêtes du Nouvel An particulièrement développés en Haute Mésopotamie.

Comme l'a montré R. Frankena (*op. cit.*, c. IV), le banquet des dieux, la *tâkultu*, constitue le centre du Nouvel An assyrien. Deux recensions de cette cérémonie ont été conservées, l'une qui appartient au règne d'Assur-etil-ilâni (VAT 10.126; *K. A. R.*, 214), et l'autre qui doit être datée de l'époque qui sépare la réforme de Sennachérib de la cinquième campagne de Sargon (K. 252; dans *III Rawlinson*, 66; cf. Frankena, *op. cit.*, 128; et R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, p. 287, note 60). Ce dernier document se présente comme un rituel proprement dit, tandis que le premier contient plutôt les prières qui doivent accompagner les gestes liturgiques. Plusieurs duplicats permettent de compléter ces recensions.

Au rituel de la *tâkultu* appartiennent aussi VAT 8.882 (*K. A. R.*, 215) et VAT 805 (*Orientalia*, XVII, pl. X et XI; cf. aussi O. R. Gurney et J. J. Finkelstein, *The Sultan Tépé Tablets*, Londres, 1957, n. 88, rev. col. XII, l. 5 sq.) qui décrivent certaines cérémonies annexes dont l'une concerne la plante de vie, et l'autre un rite de consécration d'eau particulièrement important.

L'exaltation du roi représentant le dieu occupe une grande place en Assyrie (Frankena, *op. cit.*, 134); elle est décrite dans *K. A. R.*, 216 + *K. A. R.*, 135 (K. F. Müller, *Das assyrische Ritual*, dans *Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft* [= *M. V. A. G.*], XLI, 3, 1937). Il est difficile de déterminer si ce texte traite d'un couronnement proprement inaugural ou d'une investiture annuelle de la royauté; toutefois l'exaltation du dieu qui précède celle du roi, la comparaison avec certains rites de la fête babylonienne, compte tenu des tendances assyriennes qui accentuent l'importance du roi dans les cérémonies, permettent de penser qu'il s'agit là d'un rite de Nouvel An.

Les fêtes de l'*akîtu* d'Ištar d'Arbèles, avec ses sacrifices et ses processions, sont connues par les descriptions sommaires qu'en donnent les textes historiques et les consultations épistolaires auxquelles elles ont donné lieu (*Rit. ac.*, 112-113). Elles se célébraient tantôt au mois d'Ab (juill.-août) (Assurbanipal, *Cylindre B*, col. V, l. 16 sq.), tantôt au mois d'Elul (août-sept.) (K. 2.711; dans *Beiträge für Assyriologie* [= *B. A.*], III, p. 315 sq.), selon l'époque du lever héliaque de l'étoile de l'Arc, probablement Sirius, l'une des étoiles les plus brillantes de la constellation du Grand Chien. Cette apparition de l'étoile d'Ištar marquait le commencement de l'année ištarienne.

L'*akîtu* d'Ištar de Ninive, sous le nom de Ninlil, se déroulait au mois de Ṭebet (déc.-janv.); c'est alors que le vent fécondant porteur de pluie se lève sur la Mésopotamie.

Un texte du Louvre (AO 7.439; *Rit. ac.*, 112-114) révèle l'existence, à Uruk, d'un *akîtu* en l'honneur d'Ištar. Les jours les plus importants de ces cérémonies ištariennes, soit en Ab, soit en Ṭebet, sont les 16e et 17e jours du mois; aussi, peut-on penser que la fête du Feu Nouveau décrite en AO 6.460 appartient à l'une ou l'autre des fêtes d'Ištar.

Enfin, les rites en l'honneur de Tammuz, qu'ils soient annuels, comme en VAT 9.946 (E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin et Leipzig, 1931, p. 44), ou occasionnels comme dans ce même volume (n. 11), éclairent les cérémonies de l'*akîtu* en l'honneur du dieu mort.

Antérieurs de plus d'un millénaire et demi aux rituels de Babylone, d'Uruk ou d'Assur, les deux cylindres de Gudea apportent des éléments essentiels pour l'étude des fêtes du Nouvel An. Ces documents d'argile cuite en forme de cylindre creux de 0 m. 56 de haut et de 0 m. 33 de diamètre ont été trouvés par E. de Sarzec dans la quatrième campagne de fouilles sur le tell de Tello, l'ancienne Lagaš, de nov. 1880 à mars 1881. (Les premières photographies ont été proposées au déchiffrement des orientalistes par L. Heuzey dans *Découvertes en Chaldée*, Paris, 1889, pl. XXXIII double sq.; le texte définitif en a été publié par Fr. Thureau-Dangin, dans *Les cylindres de Gudea, Textes cunéi-*

formes du musée du Louvre, VIII, Paris, 1925; le même auteur les a transcrits et traduits dans *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, Paris, 1905; en 1948, une nouvelle traduction en a été proposée par M. Lambert et R. Tournay, dans *Rev. bibl. : Cylindre A*, 1948, n. 3, p. 403-437, et *Cylindre B*, 1948, n. 4, p. 520-543; la plus récente traduction est de A. Falkenstein, dans A. Falkenstein et W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich-Stuttgart, 1953, p. 137-182.) Sans doute ces documents ne sont pas des rituels de Nouvel An à proprement parler; le *Cylindre A* décrit la construction, par Gudea, de la Ziggurat de Lagaš, et le *Cylindre B* sa dédicace solennelle; mais ces fêtes commencent le 3e jour du premier mois de l'année nouvelle (*Cylindre B*, III, 5-8), c'est alors la « fête de la Montagne » (*Cylindre A*, XXIX, 13), la « Fête par excellence » (*Cylindre B*, V, 7). Aussi semble-t-il que l'inauguration de ce temple s'identifie à peu près, en fait, avec la première célébration, sur la tour à étages, de la fête du Nouvel An. Ces documents sont d'interprétation délicate, car ils ne se bornent pas à de sèches relations historiques, mais chantent la gloire du temple en style hymnique : les répétitions y sont nombreuses, la progression de la description déroutante, et les images énigmatiques. Néanmoins, ils constituent la documentation la plus complète sur les sanctuaires de la Ziggurat et les cérémonies qui s'y déroulent au Nouvel An.

2° *Les mythes.* — Les mythes, dont le rôle est d'exprimer le sens profond des rites, ne peuvent, pour cette raison, être négligés dans la reconstitution des fêtes du Nouvel An. La psalmodie de l'*Enûma Eliš* est amorcée dans le rituel lui-même (*Rit. ac.*, 136). Ce long document, comprenant sept tablettes de 125 à 160 vers chacune, est maintenant connu à peu près dans son ensemble, à part la cinquième encore très incomplète. (Il est transcrit, traduit et étudié par R. Labat, *Le poème babylonien de la création*, Paris, 1935; cf. aussi *Ancient Near Eastern Texts* [= *A. N. E. T.*], Princeton, 1950, p. 60 sq.; A. Deimel a rassemblé en 1912 l'ensemble des fragments connus alors dans une édition scolaire sous le titre *Enûma Eliš sive epos Babylonicum de creatione mundi*, Rome.)

La Descente d'Ištar aux enfers, sous sa forme akkadienne telle qu'elle était consignée dans la bibliothèque d'Assurbanipal, a été publiée dans *Cuneiform Texts* [= *C. T.*], XV, et présentée en langue française par G. Contenau, *Le déluge babylonien, Ishtar aux enfers, la Tour de Babel* (Paris, 1941, p. 241 sq.; cf. aussi *A. N. E. T.*, 106 sq.). De nombreux points de contact rattachent ce poème à la fête de l'*akîtu;* le rituel qui le suit (rev., l. 46-58) est hiérogamique. La situation décrite dans le mythe lui-même est celle de la saison où la vie est ralentie sur terre et se ranimera bientôt. La libation d'eau qui ramène la déesse à la vie s'apparente au rite central de la fête du Nouvel An. Le prototype sumérien (publié en photographie, transcrit et traduit par S. N. Kramer, sous le titre *Inanna's Descent to the Nether World*, dans *Rev. d'assyriologie* [= *R. A.*], XXXIV, 1937, p. 93-134; complété par de nouveaux textes et étudié sous le même titre et par le même auteur dans *Journ. of Cuneif. Stud.*, IV, 1950, p. 199-214; et V, 1951, p. 1-17; et dans *Sumerian mythology* [= *S. M.*], 1944, p. 84 sq.) fait mention, à plusieurs reprises, de la plante de vie *(ú nam. tìl. la)* à côté de l'eau vivifiante (l. 66). L'exaltation d'Ištar (éditée, transcrite et traduite par Fr. Thureau-Dangin, dans *R. A.*, XI, 1914, p. 141-158) complète heureusement le cycle de la déesse. Le thème du mythe est celui-là même des derniers jours de la fête du Nouvel An.

D'autres cycles mythiques peuvent être rapprochés de celui d'Ištar et de Tammuz, par ex. celui d'Enlil. La passion de ce dieu (publiée, transcrite et traduite par Fr. Thureau-Dangin, *ibid.*, XIX, 1922, p. 174 sq.) est comparable à celle que subit le roi de Babylone le cinquième jour des fêtes du Nouvel An, tandis que ses amours pour Ninlil dominent la hiérogamie rituelle qui suit la résurrection du dieu; celles-ci fournissent le thème d'un hymne bilingue provenant de Nippur qui constitue la première tablette de la série : *dur.an.ki* est leur cité... (Le texte original de ce document a été publié par G. Barton, *Sumerian Religious Texts*, New Haven, MDCCCCXVIII, n. 4; transcrit et traduit par S. Langdon, dans *R. A.*, XIX, 1922, p. 67-77; cf. M. Witzel, *Perlen sumerischer Poesie*, dans *Keilinschr. Stud.*, V, Jérusalem, 1930, p. 114-137; S. N. Kramer, dans *S. M.*, 43-47.)

Le centre de la symbolique des fêtes de l'*akîtu* est le mythe d'Enki et de Ninḫursag. Celui-ci exprime l'idéologie de l'arbre de vie et des libations qui lui sont versées. (Il a été publié, transcrit et traduit par S. Langdon, *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man*, Philadelphie, 1915. Récemment deux sumérologues ont étudié de nouveau ce texte difficile : S. N. Kramer, *Enki and Ninḫursag, a Sumerian Paradise Myth*, Philadelphie, 1945 [cf. Id., *L'hist. commence en Sumer*, Paris, 1957, p. 192-200]; et M. Witzel, *Ninchursag und Enki* [*Ein Dilmun Mythus*], dans *Orientalia*, 1946, p. 235-285. Quelques notes de M. Lambert et R. Tournay, *Enki et Ninḫursag, à propos d'un ouvrage récent*, dans *R. A.*, XLIII, 1949, p. 105 sq., éclairent certains passages obscurs.)

La quête de vie par le roi d'Uruk, la conquête et la perte de la plante de vie ajoutent quelques données à cette théologie. Ce récit appartient à l'épopée de Gilgameš. (Le texte et la transcription en ont été donnés par R. Campbell Thompson, *The Epic of Gilgamish*, Oxford, 1930; une étude en français en a été faite par G. Contenau, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, 1939; le dernier travail sur ce texte est celui de A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1945; une traduction récente a paru dans *A. N. E. T.*, p. 72 sq.)

Les mythes de déluges qui expriment proprement la symbolique de la Ziggurat, le principal centre cultuel des cérémonies du Nouvel An, éclairent aussi l'idéologie de l'*akîtu*, confondu dans les cylindres de Gudea avec les fêtes de la dédicace. Le Nouvel An n'est-il pas, d'ailleurs, la fête du du_6-*kù* et celle de la Montagne? (Le texte sumérien provenant de Nippur a été publié par A. Poebel, *Historical Texts*, Philadelphie, 1914, n. 1; transcrit et traduit par le même, dans *Historical and Grammatical Texts*, Philadelphie, 1914, p. 9-70.) Le texte akkadien est constitué par la XIe tablette de l'épopée de Gilgameš.

3° *Les psaumes.* — Les chants, hymnes et prières de toutes sortes retentissaient presque continuellement pendant ces jours de fête, le répertoire presque entier devait y être utilisé.

a) Psaumes d'exaltation. — Plusieurs psaumes d'exaltation sont connus avec le moment de leur récitation : la « prière à main levée » provenant d'Uruk, conservée au musée du Louvre sous le n. AO 6.461 (*Rit. ac.*, 110-111). Les titres royaux donnés au dieu dans ce poème permettent d'en rapprocher VAT 13.831 (*Archiv für Orientforschung* [=*A. f. O.*], XIII, pl. 13). Les rituels signalent en outre le titre de nombreux autres hymnes au moment où ils doivent être chantés : à Uruk, le 11 Nisan, tandis qu'Anu siège dans la salle du trône des destinées, le *kalû* s'arrêtera, puis il chantera sur le tympanon cette prière à main levée *an. na a.gal.la mi.dú (g).ga im.ra.bi.šè an.ki. a aš.e.ne nir.gal.la*, « Anu puissant... qui seul est prince dans le ciel et sur la terre » (*Rit. ac.*, p. 111). Le 17e jour du mois d'Ab, quarante minutes après le lever du soleil,

les chantres doivent psalmodier un hymne du type *e.lum gud sun.na*, « ô très-haut, taureau indompté » (*Rit. ac.*, p. 124, l. 31). (Des spécimens de cette série ont été publiés, l'un par H. Zimmern, *Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit*, n. 11, l'autre par G. Reissner, *Sumerisch-babylonische Hymnen*, Berlin, 1896, n. 21; ils ont été transcrits et traduits par M. Witzel, *Tammuz-Liturgien und verwandtes*, Rome, 1935, n. 14, p. 184, et n. 13, p. 174.) Le 11e jour de Tešrit, à Uruk, on chantait *e.lum di.di.ra* (*Rit. ac.*, p. 89, l. 15). Un hymne de cette série a été publié par Reissner (*op. cit.*, n. 25) et étudié par Witzel (*op. cit.*, p. 78). Si ces différents psaumes appartiennent au genre des lamentations sur la timbale, ce n'est pas en raison de leur objet, mais de l'état de l'orant.

b) Les lamentations sur le dieu mort. — Les lamentations sur le dieu mort occupent la première partie des fêtes du Nouvel An, leur thème est le même que celui de la Descente d'Ištar aux enfers. (Les principales d'entre elles ont été publiées dans *IV Rawlinson*, 2e éd., pl. 27, n. 1; 30, n. 2; et dans *C. T.*, xv, pl. xviii, xix, xx-xxi et xxviii-xxix; et traduites par S. Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*, Paris, 1909; et de nouveau par M. Witzel, *op. cit.*, *passim*.)

c) Les hymnes hiérogamiques. — Les hymnes hiérogamiques de la bibliothèque religieuse de Nippur en l'honneur des rois divinisés d'Isin, dont le plus caractéristique a été édité par E. Chiera (*Sumerian Religious Texts*, Upland, 1924, n. 5), jettent une lumière crue mais nette sur les cérémonies auxquelles fait allusion le *Cylindre B* de Gudea.

4° *Les textes techniques.* — Dans un genre littéraire tout autre, quelques textes nous permettent de pénétrer dans la technique même des fêtes du Nouvel An.

a) Les hémérologies et les ménologies. — Les hémérologies et les ménologies précisent les aspects particuliers de chaque jour et de chaque mois de l'année; *K. A. R.*, 177 déclare tabous les seize premiers jours de Nisan et les sept premiers jours de Tešrit, tandis que le huitième est joyeusement fêté (R. Labat, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Paris, 1939, p. 27). D'autre part certains mois sont spécialement consacrés à Tammuz et à certains aspects de sa vie.

b) Les textes divinatoires. — Un document appartenant à la grande série *šumma âlu ina mêle šakin* énonce les présages auxquels peuvent donner lieu les cérémonies de l'*akîtu*. (Il a été publié par Fr. Thureau-Dangin dans les *Textes cunéiformes du Louvre*, vi, n. 9; transcrit et traduit par le même auteur dans *R. A.*, xix, 1942, p. 141.)

c) Commentaires des rituels. — Certains textes établissent la concordance entre les objets ou les gestes rituels et les réalités mythiques. L'un d'entre eux fournit une liste importante d'équivalences entre des symboles empruntés aux trois ordres de la nature et les dieux. S'il ne concerne pas proprement le Nouvel An, il permet de comprendre mieux des cérémonies où les arbres jouent un rôle important. Le texte, la transcription et la traduction se trouvent dans S. Langdon (*Sumerian Liturgies and Psalms*, Philadelphie, 1919, pl. 99-100, p. 330 sq.).

K 3.476, publié dans *C. T.* (xv, pl. 44 et 43) comme une légende du dieu Zû, explique la combustion rituelle du mouton — la tradition babylonienne lui a substitué un bœuf blanc (*Rit. ac.*, p. 146) — comme la mise à mort du dieu Kingu et précise le sens de la libation avec le vase *ḫarû* (*ibid.*, 123). Un autre document du même genre a soulevé des controverses qui ne sont pas encore dirimées. Il est reconstitué à partir de deux fragments trouvés à Assur et conservés au musée de Berlin (VAT 9.555, dans *K. A. R.*, 143; et VAT 9.538, dans *K. A. R.*, 219) et de deux duplicats fragmentaires de Ninive (cf. von Soden, dans *Zeitschrift für Assyriologie* [= *Z. A.*], 1955, p. 133 sq.). Transcrit et traduit par Zimmern en 1918 (*Zum babylonischen Neujahrsfest)*, il a été comparé aux récits évangéliques de la mort et de la résurrection du Christ. Étudié à nouveau par S. Langdon (dans *The Babylonian Epic of Creation*, 1923, p. 35 sq.), il était considéré alors comme un commentaire des fêtes du Nouvel An, surtout de leur première partie, du même type que K 3.476.

M. von Soden (*loc. cit.*, 130 sq.) s'est élevé contre une telle interprétation. Pour lui ce texte aurait été imaginé par Sennachérib pour justifier ses projets de destruction de Babylone et du temple de Bêl-Marduk en ridiculisant ce dieu aux yeux des Assyriens qui lui étaient très attachés; ce serait un document politique, d'*hybris* humaine (*ibid.*, 165-166). De telles divergences d'interprétation montrent la difficulté du texte et invitent à en aborder l'étude avec circonspection. Toutefois l'argumentation de von Soden ne semble pas concluante; *ḫuršanu* est l'équivalent de *ḫur. sag* et désigne en premier lieu la Ziggurat comme lieu cultuel. De même que le *šugalam* sumérien, le *ḫuršanu* a été utilisé comme prétoire et comme lieu d'ordalie. On ne peut en outre mettre en doute l'existence d'une tradition et d'une commémoration rituelle de la mort de Tammuz à l'époque assyrienne (Ebeling, *Tod und Leben*, 49). D'autre part, ce document a de nombreux points de contact avec les cérémonies du Nouvel An : le stage du dieu à la porte du tombeau (l. 11); la lecture de l'*Enûma Eliš* devant Bêl (l. 34); la station au sanctuaire de l'*akîtu* (l. 39); la tradition de la sandale (l. 34); l'entrée processionnelle au sanctaire de l'*akîtu* (l. 66).

5° *Les consultations épistolaires.* — Certaines lettres, rédigées par des spécialistes en liturgie, éclairent tel ou tel aspect des fêtes du Nouvel An : R. F. Harper (*Assyrian and Babylonian Letters*, Londres, n. 667; E. Behrens, *Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts*, Leipzig, 1906, n. 1) signale qu'au 17e jour d'un mois qui n'est pas autrement précisé la divinité lunaire doit surgir et demeurer dans le temple de l'*akîtu;* et encore (*op. cit.*, 366; Behrens, *op. cit.*, n. 2) qu'au mois d'Aiar Nabû et Tašmêtum doivent séjourner plusieurs jours dans le sanctuaire de la couche.

Enfin, les derniers chaînons de la tradition sumérо-akkadienne sur les fêtes du Nouvel An sont consignés dans les descriptions des sacées célébrées le 16 Loos et des adonies par les auteurs grecs (Bérose, Dion, Strabon, Hérodote).

Cette nomenclature un peu sèche est nécessaire dans l'introduction d'un travail sur les fêtes du Nouvel An. Elle fait apparaître les caractéristiques de la documentation et les procédés suivant lesquels celle-ci a pu être rassemblée; elle détermine la méthode à suivre, la portée et les limites d'une telle étude.

Les documents concernant le Nouvel An constituent un puzzle compliqué et fragmentaire dont les pièces ont été recueillies dans les différentes cités mésopotamiennes, d'Uruk à Nippur, de Babylone à Assur, et qui s'échelonnent dans le temps sur deux millénaires environ. D'autres dimensions apparaissent encore dans cette masse de renseignements. Les uns proviennent de mythes, les autres de rites, et le rapport de ces deux plans est obscur. Il semble bien enfin que le terme d'*akîtu* recouvre plusieurs types de cérémonies. Outre les fêtes annuelles de l'*akîtu* qui se déroulent suivant les temples en Nisan ou en Tešrit, en Ab ou en Ṭebet, il y a des cérémonies occasionnelles de l'*akîtu*, destinées à revivifier les mourants, pour lesquelles les mois de Nisan, d'Aiar, de Siwan, d'Elul, de Tešrit, d'Araḫsamma, de Šebat et d'Adar sont favorables. La tablette de la Descente d'Ištar aux enfers, trouvée dans la bibliothèque d'Assurbanipal, a été

rédigée à l'intention des mages chargés de cérémonies de ce genre. Enfin l'année presque entière est consacrée au cycle de Tammuz. Les mois de printemps et d'été commémorent les mystères spécifiquement dyonisiens : le mariage de Tammuz et d'Ištar en Aiar, la mort et la sépulture du dieu en Tammuz. Le mois d'Ab est celui des lamentations et des sacrifices funéraires; c'est en Elul qu'Ištar descend aux enfers chercher le dieu mort. Les mois d'automne et d'hiver sont consacrés au dieu de la vie sous sa représentation solaire. Celui-ci décline et les forces hostiles triomphent, les morts remontent des enfers jusqu'à la victoire définitive du soleil à l'équinoxe du printemps (R. Labat, *Hémérologies*, 28-29).

Malgré leur origine disparate, ces détails réunis dans un tableau d'ensemble s'éclairent l'un l'autre. Certains se superposent et permettent ainsi d'établir des relations nouvelles qui ne seraient pas apparues s'ils étaient restés isolés dans leur milieu géographique et chronologique.

Toutefois le cadre ainsi créé est fictif, les images qui ressortent sont composites, la fête du Nouvel An n'a jamais existé telle qu'elle résulte d'une telle compilation; seules les lignes maîtresses des cérémonies qui s'en dégagent, seuls les éléments essentiels sont à retenir. Mais ils nous permettent de découvrir le sens de ces fêtes et d'en comprendre le déroulement.

II. Les temples du Nouvel An. — *I. Le temple élevé de l'akitu.* — Le temple élevé de l'*akîtu* (*Rit. ac.*, p. 94, l. 2), qui constitue, au moins à certaines époques de l'histoire religieuse suméro-akkadienne, l'un des centres des cérémonies du Nouvel An, est la Ziggurat. C'est sur la tour à étages que se déroulent les cérémonies décrites par Gudea dans le *Cylindre B*. L'*é.maš.maš*, la Ziggurat de Ninive, est le lieu de rencontre d'Assurbanipal et d'Ištar lors de l'*akîtu* de Ṭebet (F. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. 36).

L'Esagil de Babylone, « le temple à la tête élevée », qui domine la ville de sa tour à étages, l'*é.temen.an.ki*, revient constamment dans les hymnes chantés à l'*akîtu* de Babylone (*Rit. ac.*, p. 130 et *passim*). Les cérémonies du Feu Nouveau commencent à Uruk sur la terrasse de la salle du trône de la tour à étages (*ibid.*, p. 122, l. 14; 123, l. 34). C'est pour cette raison, d'ailleurs, que cette solennité porte le nom de « fête de la Colline sacrée » ou « fête de la Montagne ».

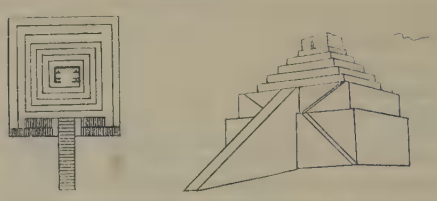
D'ailleurs, parmi les monuments à caractère religieux de la Mésopotamie, la *Ziggurat* est, sans aucun doute, le centre cultuel le plus important. L'archéologie en a révélé un assez grand nombre pour qu'A. Parrot ait pu écrire : « La quasi-totalité des villes fouillées avaient leur tour sacrée. Là où elle manque, il est certain que le ravage du temps, s'ajoutant aux destructions de l'homme, les a fait disparaître » (*Ziggurats et tours de Babel*, Paris, 1949, p. 52).

1° *Description générale. — a) D'après les textes.* — La tour à étages porte en akkadien le nom de *siqquratu*, dérivé de la racine sémitique *sqr*, « être haut »; c'est donc par excellence le « temple élevé ».

Sa désignation sumérienne est à la fois plus précise et plus hypothétique. C'est peut-être dans ce sens qu'il faut interpréter *su.lim* dans *Cylindre A* (xxi, 8) et dans la canéphore de Warad-sin (col. ii, l. 5; *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 306). Le sens de « splendeur » et « d'éclat » reconnu couramment à ce vocable ne serait que dérivé, la Ziggurat, siège de la divinité, étant la source de toute splendeur, de tout éclat. S'il en était ainsi, ce substantif serait à rapprocher de l'hébreu *sullam*, « l'échelle de Jacob », et de l'arabe *sullamu*, « échelle », « escabeau »; les Sumériens auraient alors emprunté l'édifice et son nom aux vagues sémitiques qui s'implantèrent avant eux dans la basse Mésopotamie. Ce substantif aurait reparu plus tard en akkadien, après avoir subi diverses transformations philologiques, sous la forme *sullat*, que le syllabaire de Yale (n. 266; A. Deimel, *Sum. Lex.*, 295, 6) donne comme équivalent de *pa*. L'*é.sulim* serait la « tour à étages » (*Clou C; Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 202).

En sumérien chaque degré de la Ziggurat est désigné tantôt par *ub*, « rampe », « niveau », tantôt par *sa*. Ce dernier peut être considéré comme une abréviation de *ki.sá*, en akkadien *kissu*, « la plate-forme », « le mur de fondation ou de soutènement » (G. Dossin, dans *R. A.*, xxxii, 1935, p. 159; M. Lambert et R. Tournay, dans *Rev. bibl.*, lv, 1948, p. 405), ou de *é.da.sá*, « la demeure aux côtés égaux » (mentionnée dans G. R. Hunter, *The Sayce and H. Weld-Blundell Collection in the Ashmolean Museum*, Oxford, 1930, n. 6, l. 4, *passim;* et dans les syllabaires sous la forme *é. an. da. sá. a*, en équivalence à *zig-gur-ra-tum a-ga-dè-ki* [*II Rawlinson*, pl. 50, l. 9], ou sous la forme *é. igi. é. sá. gal. an. na*, en équivalence à *zig-gur-ra-tum im-ki* [*ibid.*, l. 22°]).

Le temple que chaque souverain rêve de consacrer à son dieu, tel qu'il est décrit dans les textes, comporte sept étages en forme de parallélipipède droit à base



623. — Reconstitution d'une Ziggurat. D'après A. Parrot, *Ziggurats et tours de Babel*, Paris, 1949, fig. 145.

carrée dont les dimensions diminuent à mesure que les étages sont plus élevées (fig. 623; reconstitution de la Ziggurat proposée par A. Parrot, *op. cit.*, fig. 145). Gudea, dans un clou de fondation (*Clou C*, 11; *Inscr. de Sumer et d'Akkad*, p. 202) relate qu'il a construit « le temple à degrés », « le temple aux sept niveaux ». Dans le *Cylindre A*, il décrit successivement les étages en donnant les caractéristiques de chacun d'eux (xx, 27-xxi, 12) :

> Il donna un étage : dans la brique (des plantes) *gu* (?) furent enfoncées;
> au temple il donna un second étage : c'est (celui, où les plantes) *gu* (?), dans leur pot élèvent la tête;
> au temple il donna un troisième étage : c'est (celui où) il y a l'oiseau Im. Dugud, l'aiglon;
> au temple il donna un quatrième étage : c'est (celui où) le lionceau est affronté avec un lion terrible;
> au temple il donna un cinquième étage : c'est (celui où) s'élève la frondaison divine de la tour à étages;
> au temple il donna un sixième étage : c'est (celui où) le jour des offrandes régulières apporte l'abondance;
> au temple il donna un septième étage : c'est (celui d'où) l'*é. ninnû* remplit le pays de la lumière de l'aurore.

On peut noter que la plante *gu*, en akkadien *qû*, n'a pas encore été identifiée; elle représente parfois le dieu Tammuz lui-même (*IV Rawlinson*, 2e éd., 27, n. i, l. 24-25; S. Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*, 300).

D'après la tablette dite « de l'Esagil » (l. 37-42; V. Scheil, *Esagil ou le temple de Bêl-Marduk à Babylone*, Paris, 1913), les dimensions de chacun des étages de la Ziggurat de Babylone sont précisées :

180 coudées de longueur, 180 coudées de largeur, 66 coudées de hauteur; en briques : étage inférieur;
156 coudées de longueur, 156 coudées de largeur, 36 coudées de hauteur : étage deuxième;
120 coudées de longueur, 120 coudées de largeur, 12 coudées de hauteur : étage troisième;
102 coudées de longueur, 102 coudées de largeur, 12 coudées de hauteur : étage quatrième;
84 coudées de longueur, 84 coudées de largeur, 12 coudées de hauteur : étage cinquième;
48 coudées de longueur, 42 coudées plus un *nig. gaz* de largeur, 30 coudées de hauteur : bosquet sacré;
septième : *šahuru* (le temple supérieur).

L'idéogramme *kàn : SAG+GÍG* qui désigne le 6e étage (F. H. Weissbach, dans *Z. A.*, XLI, 287) signifie, d'après les éléments qui le composent, le « sommet ombreux »; tel est aussi, approximativement du moins, le sens de *kiṣṣu*, suggéré par Thureau-Dangin dans une lettre à Weissbach, citée par ce dernier, comme équivalent de *kàn;* ce substantif désigne le lieu qui s'étend au-dessous du *kiškânu* ombreux, l'arbre sacré d'Eridu où se tient étendue la déesse Baba (*C. T.*, XVI, pl. 46, l. 192), et figure entre *gigunu* et *giparu* dans un vocabulaire (*C. T.*, XVIII, pl. 26, l. 30-33).

La description de la Ziggurat par Hérodote (I, 181) ne s'écarte guère de la réalité telle qu'elle est connue par les documents mésopotamiens : « Au milieu du sanctuaire est bâtie une tour massive, longue et large d'un stade; sur cette tour se dresse une autre tour, sur celle-ci de nouveau une autre, jusqu'à huit tours.

« La rampe qui y monte est construite extérieurement, en spirale autour de toutes les tours; vers son milieu on trouve une station et des sièges pour se reposer où ceux qui montent s'asseyent et se délassent. »

b) D'après les fouilles. — Ce plan idéal est rarement réalisé dans toute sa perfection. Les fouilles ont déblayé des vestiges qui révèlent des tours à étages beaucoup plus modestes. Il est probable qu'à l'origine la conception même de ces édifices était différente. Les plus anciens temples élevés, ceux d'El-Obeid, El-Hibba, Khafaje et Uqair, sont réduits à un sanctuaire sur terrasse ovale ou circulaire. Même quand ils paraissent se conformer à la forme classique, les difficultés techniques en ont souvent modifié les proportions. Sur une trentaine de Ziggurats connues actuellement par les archéologues, il n'y en a que quatre dont les restes permettent une reconstitution à sept étages : celles de Khorsabad et Birs Nimrud, dont quatre étages seulement ont été retrouvés; l'Etemenanki de Babylone, dont il ne reste que la partie inférieure avec quelques escaliers; enfin celle de Tchoga-Zembil près de Suse, déblayée par la mission de R. de Mecquenem. Les fouilles de Lagaš n'ont pas encore mis à jour des soubassements suffisants pour qu'on puisse se prononcer sur l'importance réelle de la Ziggurat si longuement décrite par Gudea. Il est vrai que les constructions réduites pouvaient comporter des détails architecturaux symbolisant les étages manquants.

La base carrée de la Ziggurat n'est pas non plus de règle absolue. Huit seulement possèdent cette caractéristique : Eridu, Hammam, Adab, Borsippa, Kar-Tukulti-Ninurta, Kalakh, Dûr-Šarrukin et Tchoga Zembil. D'autres, parmi les plus importantes, ont des côtés approximativement égaux : Babylone (91 m. × 92 m.), Dûr-Kurigalzu (69 × 67,60), Assur (62,23 × 61,50). Plusieurs édifices révèlent un plan nettement rectangulaire, comme la terrasse d'Ur (62,50 × 43) ou celle de Nippur (57 × 39,40).

2° *Le triple sanctuaire de la Ziggurat.* — L'aménagement de la Ziggurat est en lui-même très complexe et très divers selon les temples; il a sans doute considérablement évolué au cours des siècles. De plus l'identification de chaque partie de la tour à étages se heurte à de grandes difficultés; le même sanctuaire porte parfois deux noms différents et deux sanctuaires le même nom. D'autre part, certains lieux cultuels qui se trouvaient à l'origine sur les étages mêmes ont été plus tard dédoublés ou transférés ailleurs pour la commodité ou le faste des cérémonies. Toutefois trois centres cultuels distincts appartiennent normalement à la Ziggurat : un tombeau du dieu ou de son substitut et de ses compagnons; un bosquet sacré utilisé comme sanctuaire hiérogamique; enfin un édicule rayonnant d'éclat où sont proclamés les destins du pays. L'importance de chacun d'eux est telle que l'un ou l'autre, selon les villes, donne parfois son nom au monument tout entier et peut recevoir des qualificatifs attribués ailleurs à la Ziggurat elle-même.

a) Le tombeau du dieu. — La première phase des fêtes du Nouvel An se déroulait à proximité du tombeau divin. Celui-ci est à l'intérieur du *ḫuršanu*, « la montagne par excellence », représentée par la Ziggurat. Strabon (XVI, 1) en a gardé le souvenir : « On voit aussi là le tombeau de Bêl maintenant ruiné; c'est, dit-on, Xerxès qui le détruisit. Ce tombeau était une pyramide quadrangulaire en briques cuites ayant 1 stade [92 m.] de hauteur et de côté. » Le cylindre de Gudea fait allusion à cette partie de la tour en termes sybillins (*Cylindre A*, XXVI, 12-17) : « Dans le portique de la déesse Baba, le lieu du repos du cœur, Gudea plaça la barque *magilum* (décorée) d'un bison » (c'est sans doute l'esquif nécessaire pour franchir l'eau qui sépare les vivants du monde infernal). La suite fait allusion au Héros mort de la déesse Baba et à l'eau qui le revivifie.

La longue galerie voûtée (30 m. de long, 1 m. 50 de large, 3 m. 60 de haut) sans voie d'accès, trouvée au cœur de la Ziggurat de Nimrud, représenterait bien ce cénotaphe divin. R. de Mecquenem à Tchoga Zembil a trouvé des constructions qui correspondraient bien à ce sanctuaire (*Mémoires de la mission archéologique en Iran*, XXXIII, 1953, *Mission de Susiane :* J. Michalon, *Restes de constructions à Tchoga Zembil*, p. 24). Peut-être, d'ailleurs, ce tombeau divin était-il parfois situé dans le voisinage de la Ziggurat. Les tombes royales d'Ur, avec les nombreux serviteurs en tenue d'apparat enterrés en compagnie de leur maître (63 avec le « roi » et 25 avec la « reine »), renfermaient peut-être des substituts divins et leur suite (C. L. Woolley, *Ur Excavations*, II, *The Royal Cemetery, Texts*, p. 37 sq.).

Plus tard ce sanctuaire s'appellera *gigunu*. Sennachérib relate qu'une crue de la rivière Tebilti, ayant dévasté les *gigunu* situés à l'intérieur de la ville de Ninive, a exposé au soleil leurs tombeaux (D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, Chicago, 1924, p. 99, l. 46). A l'époque de Gudea ce substantif désigne plutôt un autre lieu sacré et le tombeau divin et ses annexes portent peut-être le nom de *šugalam* (*Cylindre A*, XXII, 21).

b) Le sanctuaire hiérogamique. — Le second lieu de culte mentionné dans les rituels du Nouvel An est l'*é.nir*, la maison du lit d'or où la sandale est portée dans la nuit du 16e jour (*Rit. ac.*, p. 121, l. 6). Il s'appelle encore l'*é.ḫi.li.an.na*, « le temple de la joie du ciel »; *é.ḫi.li.kù.ga*, « le temple de la joie sacrée »; *bît la.li.e ša* GU, « la maison de la volupté où (est placée) la plante GU (?) (J. A. Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts*, Leipzig, 1895, pl. 7, l. 17). Il se trouve sur le temple élevé de l'*akîtu* (*Rit. ac.*, p. 94, l. 3-4; *R. A.*, XI, 87). Un vocabulaire (*V Rawlinson*, pl. 41, I, rev., 22) identifie l'*é.igi.é.nir* avec le *nuḫar*. L'*é.nir* est probablement le sanctuaire du

bosquet; sans doute *nir* a perdu dans les textes profanes son sens primitif, mais celui-ci reparaît, d'après le contexte, dans le *Cylindre A* (xxv, 8; A. Deimel, d'après Witzel, *Šum. Lex*, 325, 17). S'il en était ainsi, le *nuḫar* devrait être identifié au *kiṣṣu*.

Le *nuḫar* de Babylone est bien connu par la tablette de l'Esagil. Il comprend les six chapelles dressées sur le sixième étage de l'Etemenanki. La maison du lit occupe la partie ouest de la plate-forme. Avec ses annexes elle a 125 coudées de long et 30 de large, soit, en coudées à 20 doigts, de 33 cm., 41 m. 25 sur 9 m. 90; le lit lui-même a 9 coudées sur 4, soit 2 m. 97 sur 1 m. 32; il est situé auprès d'un trône.

Telle est à peu près aussi la tradition rapportée par Hérodote (I, 181) : « Dans la dernière tour il y a un grand temple; dans ce temple un grand lit garni de belles couvertures et auprès de ce lit une table d'or. »

Le *Cylindre A* est discret au sujet du sanctuaire hiérogamique de Lagaš : « On fit le sanctuaire de la couche (là où) sur le mont cosmique on élève le vase à libations de l'Apsû au-dessus du saule sacré » (xxv, 17-19); il porte le nom de *gigunu* et est comparé avec l'Apsû (*Cylindre A*, xxiv, 20). C'est le *gigunu* supérieur qui apparaît en apposition à *tir. kùg. ga*, le « bosquet sacré », dans une tablette d'Entemena (*Inscr. de Sumer et d'Akkad*, p. 52-53). Le *Cylindre B* est plus prolixe à son sujet : « La cité de Ningirsu, Lagaš, fut dotée d'un lieu délectable; dans le sanctuaire de la couche, dans ce lieu qui inspire le respect, Gudea dressa une couche » (xiv, 22). « Dans le sanctuaire de la couche, il y avait une couche, et c'est cette litière qui, dans ce sanctuaire, procurait la volupté; sur ce terroir sacré, aux plantes resplendissantes, dans ce sanctuaire, la mère, la déesse Baba, avec le souverain, le dieu Ningirsu, jouissaient du sanctuaire de la couche » (*Cylindre B*, xvi 19-xvii 3).

A Isin, le sanctuaire de Nininsina est appelé dans un même texte lieu de verdure, bosquet, *gigunu* et sanctuaire de la couche; c'est la déesse elle-même qui parle : « Mon lieu de verdure resplendissant, hauteur sacrée, lieu pur, mon temple, temple d'Isin, lien du ciel et de la terre, son bosquet (est) de cèdre, à l'odeur indestructible; son cœur, sur le mont d'abondance est fondé. Mon temple est la montagne de Dilmun, elle est féconde par les palmiers-dattiers. Isin est la montagne de Dilmun, elle est féconde par les palmiers-dattiers... L'éclat du *gigunu*, comme celui de la lune divine, en sort pour moi... Mon époux, le seigneur Babilsag, le fils d'Enlil, dans le cœur du *gigunu* son père s'est couché, il a rendu agréable le lieu de la couche » (E. Chiera, *op. cit.*, pl. xix, l. 16-28). Les mêmes termes caractéristiques figurent en ordre inverse dans un hymne à Enlil (St. Langdon, *Sumerian Liturgies and Psalms*, Philadelphie, 1919, p. 310) dont la bibliothèque d'Assurbanipal a conservé une copie (St. Langdon, *Babylonian Liturgies*, Paris, 1913, n. xliv). Le fidèle déclare : « (Enlil), seigneur dont la demeure est la cité des lamentations (rituelles)! dont le sanctuaire de la couche connaît le décret! Père Enlil, de la cité de Nippur, de l'Ekur nommé de ton cœur, du *gigunu*, bosquet odorant, cèdre... »

Ḫammurapi, dans le prologue de son Code, relate qu'il a revêtu de verdure le *gigunu* d'Aia, la déesse épouse du Soleil (col. ii, l. 26-28).

Les détails du sanctuaire hiérogamique de Lagaš sont décrits avec emphase par Gudea. Il était situé sur le cinquième étage. Sans doute le sens de frondaison divine pour *dingir nisig* n'est-il pas couramment admis; Falkenstein lit : *an.nisig* et traduit « un beau ciel ». Cependant *nisig* et son équivalent akkadien *nisigu* désignent proprement l'ensemble verdoyant d'un jardin. Il est employé parfois par Gudea à la place de *sig* (*Cylindre A*, xxi, 14; *B*, xvi, 10); à ce dernier il ajoute une nuance de splendeur qui a fini par prévaloir et qui est adoptée par la plupart des auteurs dans le présent passage.

Après avoir achevé la description sommaire de chacun des étages de la tour, Gudea en vient à celle des arbres qu'il a plantés : « On plaça l'arbre de la Porte; de la frondaison divine il élevait la couronne » (*Cylindre A*, xxi, 13-14).

Cet arbre de la Porte dominait de sa splendeur les autres arbres du bosquet. Le vocable *giš.ká.na* désigne, dans la littérature profane, le poteau de porte; il doit cependant revêtir ici un sens plus technique. Écrit dans le *Cylindre A* (xxv, 9) sous la forme plus complète de *giš.ká.an.na*, « l'arbre de la porte du ciel », il est homophone de *giš.gán. apsu* (*Cylindre A*, xxi, 22), le *giškanu* de l'Apsû, « l'arbre du champ abyssal ». Cette coïncidence n'ayant pu passer inaperçue de l'auteur du texte, même s'il ne s'agit que du poteau de porte, celui-ci doit être considéré comme le symbole, la représentation liturgique du *kiškanu* ombreux, l' « arbre sacré d'Eridu », dressé dans le déambulatoire d'Ea où se trouvent les dieux Šamaš et Tammuz (*C. T.*, xvi) :

> A (l'ombre) de l'arbre de la Porte il y avait le repos;
> (par cet arbre) le temple sublime était relié avec le ciel.
> Gudea avait construit le temple, l'arbre il y avait jeté;
> la citerne de la déesse Nanna le reliait avec le dieu Enki.
>
> (*Cylindre A*, xxi, 15-18.)

Différentes comparaisons expriment alors le symbolisme du temple et de ses éléments :

> Le temple, comme la Montagne (il s'agit là de la grande Montagne, sortie la première du chaos primitif) on l'avait fait croître;
> comme le nuage, jusqu'au cœur des cieux on l'avait fait dominer;
> comme les cornes du taureau, on avait élevé les cornes du temple;
> comme l'arbre du champ abyssal, on avait élevé sa tête au-dessus des montagnes.
> Le temple, comme la montagne, en terre-ciel élève la tête jusqu'au ciel.
> C'est le cèdre qui croît dans le désert.
> L'Eninnu, en briques de Sumer, regorgeait de volupté.
> Dans le temple on avait placé l'arbre,
> en même temps que se dressait le serpent de l'Apsû.
>
> (*Cylindre A*, xxi, 19-27.)

Après quelques colonnes le *patesi* reprend la même description, pour l'amplifier encore, suivant un développement rhopalique, fréquemment employé dans la littérature sumérienne :

> Le *gigunu* (du temple), comme (celui de) l'Apsû, en lieu inviolé il y fit croître;
> son emblème, le bouquetin sacré, comme (celui de) l'Apsû y resplendissait.

La valeur de ce symbole est obscure, mais le thème du bosquet sacré et du bouquetin est fréquemment représenté dans la glyptique de toutes les époques.

> Comme le croissant nouveau qui s'élève dans le ciel, Gudea éleva le temple admirable du dieu Ningirsu.
> L'installation du portique du temple fut installée avec le dieu Lahama de l'Apsû.
> Le sanctuaire où l'arbre était placé s'abaissait jusqu'à l'eau sombre du bassin sublime au serpent.
>
> (*Cylindre A*, xxiv, 20-xxv, 1.)

Le *gigunu* est à ciel ouvert, puisque, « à sa protection, la lampe solaire, au cœur des cieux, suffisait amplement » (*ibid.*, 5); sa porte, par où entre le dieu-roi, est décorée d'un aigle sur un fauve, « et, jouxtant cette porte, l'arbre de vie, qui est le héros du ciel jouxtant (la porte) du ciel » (*ibid.*, 7-8). « C'est dans l'Eninnu l'arbre de la porte du ciel dont le bruissement se fait entendre dans le vent » (*ibid.*, 9); « l'aspect de la frondaison chargée d'éclat était un aspect

de rêve pour les dieux. La couronne brillante (des arbres) que dans le temple (Gudea) avait dressée, c'était celle de la montagne de lapis-lazuli qui joint la terre et le ciel » (*ibid.*, 12-13).

L'archéologie a décelé des traces matérielles de ce bosquet. Nabonide raconte qu'au cours de ses constructions il a dû évacuer des branches d'arbres tombées au pied de la tour (Clay, *Miscellaneous Inscriptions*, n. 45), et Woolley qui a fouillé les ruines d'Ur suppose que ces débris provenaient du premier étage. Il a d'ailleurs découvert des trous alignés dans la masse de la première plate-forme et considère cet aménagement comme destiné à l'écoulement des eaux nécessaires à l'arrosage de plantations (L. Woolley, *Ur en Chaldée*, Paris, 1938, p. 118).

624. — Cylindre de la collection de Clercq. D'après A. Parrot, *op. cit.*, p. 39, fig. 5.

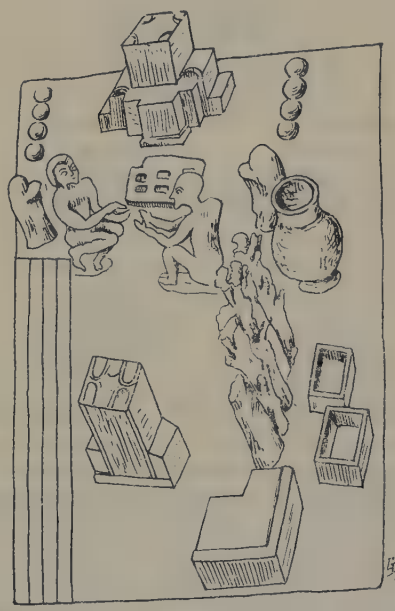
625. — D'après H. Danthine, *Le palmier-dattier...*, n. 502.

626. — D'après A. J. Evans, *The Mycenian Tree...*, fig. 57.

Les monuments figurés permettent de se représenter concrètement, approximativement du moins — car il faut toujours tenir compte, dans l'interprétation de documents de ce genre, des conventions d'exécution — la réalité liturgique de ce sanctuaire. Celui-ci apparaît tantôt comme un bosquet proprement dit, tantôt comme une étable.

Dans le premier cas les arbres, de taille très réduite, sont effectivement sur le sommet du monument; s'ils sont d'une taille imposante pour signifier leur importance, ils sont situés à côté. Le bosquet sacré figure deux fois sur un cylindre de la collection de Clercq (fig. 624; De Clercq et J. Menant, *Catalogue de la collection, cylindres orientaux*, Paris, 1888, pl. I, n. 7) : sur la Ziggurat il est stylisé en deux palmes pour indiquer sa place réelle, et on le retrouve à côté, entre deux animaux qui n'auraient pu être dessinés sur la montagne elle-même. Dans la glyptique assyrienne la Ziggurat, dont les étages sont cependant nettement dessinés, est réduite, pour montrer l'importance de l'arbre, à un support minuscule par rapport à la taille du végétal (fig. 625; von der Osten, *Ancient Oriental Seals in the Collection of Mrs A. Baldwin-Brett*, Chicago, pl. XI, *b*, 129; cf. W. H. Ward, *The Seals Cylinders of Western Asia*, Washington, 1910, n. 585). Une pièce mycénienne représente un monument à trois étages avec deux palmes dressées sur la première plate-forme, et trois arbres sur son sommet. Leurs troncs apparaissent à l'intérieur d'un portique, et leur

627. — Relief de Ninive. D'après A. Parrot, *op. cit.*, p. 47.



628. — *Ṣit Šamši*. D'après A. Parrot, *op. cit.*, pl. III.

frondaison émerge de la voûte (fig. 626; A. J. Evans, *The Mycenian Tree and Pillar Cult and its Mediterranean relations*, Londres, 1901, fig. 57). Sur le relief de Ninive (fig. 627), les palmiers-dattiers sont si nombreux et d'une telle taille qu'ils n'auraient pu prendre place sur la tour et ont dû être dessinés à côté (Parrot, *Ziggurats et Tours de Babel*, fig. 18).

Le bosquet peut être réduit, d'ailleurs, à quelques arbres écotés comme dans la maquette du *ṣit šamši* (fig. 628; *ibid.*, pl. III).

L'étable sacrée, l'enclos ou la hutte de branchages, se présente sous plusieurs formes : tantôt telle qu'elle apparaît sur une auge de gypse du British Museum,

avec une efflorescence centrale et deux hampes bouclées s'échappant de chaque côté (fig. 629; W. Andrae, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient*, Berlin, 1930, pl. II, *a*, *b*); tantôt telle qu'on peut la voir sur un bas-relief du Louvre (AO. 8.842), avec trois mâts flanqués de boucles qui rappellent le *zed* égyptien (fig 630; G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, I, 1927, p. 275, fig. 168), ou deux mâts du même type (*ibid.*, 192, fig. 116). Ces stylisations sont précisément à l'origine du pictogramme TUR qui désigne l'étable ou l'enclos à bétail dans l'écriture cunéiforme (fig. 631).

Les éléments les plus importants de ces représentations sont les mâts ou les hampes bouclées (fig. 632), les *urigallu* (*R. A.*, XXIV, 100). Seuls ils suffisent à symboliser l'étable tout entière (Andrae, *op. cit.*, pl. II, *c* et *d*; Contenau, *Le déluge babylonien*, 201, fig. 39).

629. — Auge de gypse du British Museum. D'après W. Andrae, *Das Gotteshaus...*, pl. II, *a*.

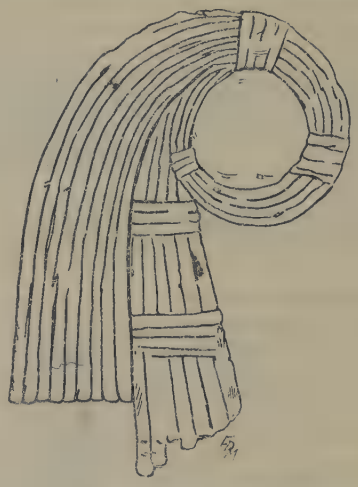
630. — Bas-relief du Louvre. D'après G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, t. I, p. 275, fig. 168.

631. — D'après R. Labat. *Manuel...*, p. 8.

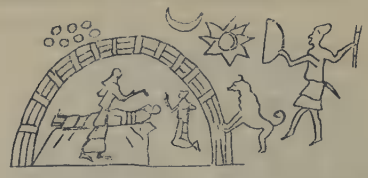
L'étable est parfois réduite à une figure en forme d'arc qui représente sans doute un arbre courbé; elle apparaît ainsi dans certaines scènes d'exorcismes, *akîtu* occasionnelles dont la trame est connue par la Descente d'Ištar aux enfers (fig. 633; Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, 348, fig. 27 et 28). Ces huttes symboliques portent également le nom d'*urigallu*.

De l'ensemble de ces documents il ressort que la couche nuptiale des dieux avait pour cadre rituel un bosquet, plus ou moins stylisé, constitué d'arbres et d'arbustes d'essences diverses, dont le principal était l'arbre de vie, l'arbre de la plaine abyssale, l'arbre de la porte du ciel. Ce jardin suspendu est doté d'une vasque d'eau près de laquelle se dresse le serpent et d'où coulent les rigoles qui arrosent l'ensemble.

c) Le sanctuaire des destinées. — Au-dessus du bosquet sacré, dont elle est à Lagaš séparée par un étage intermédiaire consacré aux offrandes, et couronnant le sommet de l'édifice, se dressait une petite chapelle. Gudea n'en fait que quelques brèves mentions dans ses textes : « Le septième étage, c'est celui d'où l'Eninnu remplit le pays de la lumière de l'aurore. » Les dieux, assemblés là, proclament les destins. Gudea signale déjà l'importance de ce sanctuaire : « Son faîte cornu où gîtent les colombes, c'est là où le bon destin d'Eridu est décrété » (*Cylindre A*, XXIX, 7-9). A Babylone, ce sanctuaire porte le nom de *šaḫuru*, et domine l'Etemenanki. C'est le temple de l'abondance (*C. T.*, XII, pl. 22, 304). Un texte de Nabuchodonosor (texte dans *I. Rawlinson*, pl. 54; transcription, dans St. Langdon, *Vord. As. Bib.*, IV, 126) le décrit en ces termes : « La colline sacrée, le lieu des destinées, qui (est) la salle de l'assemblée (*ub. šu.ukkin.na*), la salle du trône des destinées. » A Uruk c'est « la terrasse de la salle sublime du trône de la Ziggurat, le sanctuaire du sommet » (*Rit. ac.*, 119, l. 14-15). C'est



632. — D'après W. Andrae, *op. cit.*, pl. II, *d*.



633. — D'après R. Labat, *Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, p. 348, fig. 27.

le lieu d'où Šamaš s'élance pour sa course diurne (A. Schollmeyer, *Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš*, Paderborn, 1912, p. 29, l. 17-18).

II. LE TEMPLE CAMPAGNARD DE L'AKITU. — La Ziggurat était le temple urbain des fêtes de l'*akîtu*, non le pôle unique. Il existait, en outre, un temple dans la campagne, le *bît akît ṣêri* (Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, 136, l. 26-27), *ekal ṣêri* (*Rit. ac.*, 112).

Sennachérib, dans ses Annales, raconte longuement la reconstruction de ce temple à Assur : « Mon cœur me portait à (re)faire le temple (campagnard) de l'*akîtu*; ayant consulté les sentiments des dieux Šamaš et Adad, ils me répondirent par un assentiment formel en me commandant de (re)faire ce temple.

« Au mois convenable, au jour propice, avec l'effort des grands et la sagesse des cérémoniaires, j'en jetai les fondements en calcaire des montagnes; j'en élevai le faîte; des fondements jusqu'aux épaulements je le construisis tout en pierre de montagne, je le rendis

précieux comme une montagne. Deux rigoles je fis creuser à ses côtés, je l'environnai d'un riche jardin d'arbres serrés, je l'entourai d'une bande luxuriante » (Luckenbill, *op. cit.*, 136, l. 28-36).

Ce sanctuaire a été découvert par les archéologues (*Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft*, XXXIII, 24 sq.) à 900 m. environ du temple d'Assur, à 200 m. de l'enceinte de la ville; il comporte un ensemble très important de cours, un bâtiment de deux ou trois pièces, un hall avec deux rangs de piliers. Celui-ci était planté d'arbres ainsi que de larges espaces environnants; le tout recouvrait une surface de 13 330 m².

Le temple correspondant à Babylone n'a pas été retrouvé; Nabuchodonosor (St. Langdon, *op. cit.*, p. 128) en relate cependant la réfection : « Au sanctuaire des sacrifices, l'*akîtu* sublime de Marduk, l'Enlil des dieux, cause des plaisirs et des joies des Igigi et des Anunnaki, (situé) aux environs de Babylone, avec du bitume et des briques cuites je donnai la solidité d'une montagne. »

D'après le parcours processionnel il était situé au-delà du canal Araḫtu en direction de l'est.

Celui d'Arbèles était probablement bâti à Milkia. Le Tiraš de Lagaš, construit par Ur-nanše, dans un champ, « le champ du Tiraš », situé vraisemblablement en dehors de la cité, bâti comme un temple-abîme, dans un lieu pur, était probablement un prototype des temples babyloniens et assyriens de l'*akîtu* (M. Lambert et R. Tournay, dans *Rev. bibl.*, LV, 1948, p. 431, n. 50).

Le temple campagnard de l'*akîtu*, situé en dehors de la ville, était une réplique des sanctuaires urbains du sommet de la Ziggurat. Temple primitivement unique, il a été réalisé plus tard en deux endroits différents, si bien qu'il est souvent difficile de déterminer celui qui servait de théâtre à telle ou telle cérémonie.

III. Les cérémonies du Nouvel An. — La comparaison des cérémonies décrites dans les cylindres de Gudea avec celles des rituels récents d'Uruk, de Babylone et d'Assur permet de mesurer l'évolution qui s'est produite dans les fêtes de l'*akîtu* au cours de presque deux millénaires : les dates, les temps, les lieux ont été modifiés, beaucoup de symboles et de rites ont été amplifiés ou réduits. Même à des époques contemporaines il y a des différences non négligeables entre les cérémonies d'Assur et celles de Babylone (Frankena, *Tâkultu, de sacrale...*, c. VI *d*). Cependant, les mêmes éléments essentiels demeurent permanents sous la diversité de leur réalisation.

1. Les processions. — Dans les rituels néo-babyloniens et assyriens les processions occupent une place prépondérante au point que la solennité de l'*akîtu* est « celle de la procession de Marduk, l'Enlil des dieux » (Luckenbill, *op. cit.*, 136, l. 25), et que Thureau-Dangin a pu écrire : « L'usage d'honorer un dieu par une *akîtu* (fête) dont le rite essentiel était la procession à l'*akîtu* (temple) paraît avoir été un fait très général » (*Rit. ac.*, p. 88), ou encore : la procession est « la cérémonie la plus importante de toutes celles auxquelles donnaient lieu les fêtes du Nouvel An » (*ibid.*, 146).

La principale de ces processions conduisait le dieu et la déesse de la cité et leur cour divine du sommet de la Ziggurat au temple campagnard de l'*akîtu* et ramenait ensuite tout le monde en ville. Le moment exact de cette cérémonie ne peut être déterminé. Il semble, d'après *Rit. ac.* (94, l. 14), que le départ de la Ziggurat avait lieu le 7e jour. Mais les rites du 8e jour avec la station d'Anu entre les toiles (l. 29), ceux du 9e jour avec le départ d'Anu de la salle du trône des destinées sont processionnels. D'autre part, le centre des cérémonies des 10e et 11e jours est de nouveau l'*ub.šu.ukkin.na*. A Babylone elles semblent s'être déroulées entre les deux séjours connus du dieu dans la salle du trône des destins, le 8e et le 11e jour (*Rit. ac.*, 147).

Le point de départ était le sanctuaire supérieur de la Ziggurat où les dieux s'étaient réunis pour un grand banquet. Successivement toutes les divinités descendent dans la sublime cour.

D'abord les dieux s'avancent : « Enlil, Ea, Adad,... tous les (autres) dieux (leurs emblèmes) : les armes, les soleils et les chars se lèveront de leurs sièges tandis que le roi tiendra le vase splendide, puis à la sublime cour ils descendront, puis ils se placeront en direction d'Anu » (*ibid.*, 104, l. 5-7).

C'est ensuite le tour de la grande déesse Antu ou Ištar et de leur suite : « Le roi, avec un vase en or, à Antu fera une libation. Puis il prendra la main d'Antu parmi les incantateurs, les lamentateurs, les chantres, les toiles de lin et les vases à libations en or, puis Antu ira, puis, dans sa station, dans la sublime cour, sur un siège d'or elle se placera, face au soleil levant, puis s'assiéra » (l. 17-20). Enfin le cortège d'Anu s'ébranle, la description en est malheureusement endommagée : « Ensuite le char d'Inurta... ensuite le char de Šamaš et le char d'Adad... voilà les chars, leś gens... les carquois d'or d'Anu... avec le char d'Anu iront... Ensuite les dieux serviteurs Papsukkal, Nusku, Girru, les chantres et les lamentateurs. Ensuite le grand pontife... et les incantateurs. A droite et à gauche des incantateurs deux fonctionnaires du matériel traîneront un escabeau (?) garni de tapis; la fumée de cèdre, hors d'une cassolette, on fera sortir devant lui; puis, ensuite, l'eau des mains, à Anu et Antu le prêtre présentera, il en touchera le roi et le peuple. Papsukkal, Nusku, et Usmu se placeront dans la direction d'Anu, puis le roi, avec un vase en or, devant Anu fera une libation; puis Papsukkal, Nusku, Usmu et le roi prendront la main d'Anu pour le conduire hors de la salle du trône des destinées... » « L'ensemble du cortège se dirigeait alors vers le sanctuaire de l'*akîtu*, il faisait d'abord une station dans la cour, puis pénétrait dans le sanctuaire lui-même » (*Rit. ac.*, 106-107).

« La partie du rituel babylonien relative à la procession de l'*akîtu* ne nous est pas parvenue, mais il est possible de reconstituer, dans une certaine mesure, par le rapprochement de données éparses dans différents textes, l'ordre dans lequel se déroulait cette cérémonie » (*ibid.*, 146).

Le dieu quittait le sanctuaire supérieur sur une injonction : « Sors, Bêl, le roi t'attend », et il portait des noms spéciaux suivant qu'il siégeait dans la salle du trône des destinées, dans la rue, dans la barque ou dans le sanctuaire campagnard de l'*akîtu*.

« La voie de la procession partait de la colline sacrée pour rejoindre, en face de la porte de la vierge, la grande voie sacrée : l'*ai-îbur-sâbum*. Celle-ci conduisait de la porte de la vierge à la porte d'Ištar et, comme les fouilles l'ont montré, continuait au-delà de la porte d'Ištar, dans la direction du nord. Il est probable qu'elle atteignait l'Euphrate au lieu où le dieu s'embarquait. La barque remontait le fleuve, puis accostait un quai sur l'Araḫtu (probablement un bras de l'Euphrate) d'où une voie sacrée conduisait la procession jusqu'à l'*akîtu* » (*ibid.*, 147-148). Le 11e jour, la procession revenait vers l'Esagil en suivant, vraisemblablement, le même parcours en sens inverse et selon le même protocole.

C'est au retour de Milkia à Arbèles que fait allusion Assurbanipal dans ses Annales : « Moi, Assurbanipal, roi d'Assyrie, après avoir offert des sacrifices à Šatru (nom donné à Ištar lorsqu'elle séjourne dans le temple campagnard de l'*akîtu*), avoir célébré la fête d'*akîtu* et saisi les rênes d'Ištar, accompagné de Dunanu, Samgunu, Ablaia et de la tête coupée de Téumann, roi d'Élam, que Ištar, la dame, avait livrés entre mes

mains, je fis mon entrée dans Arbèles au milieu de l'allégresse. »

Ces cérémonies donnaient lieu à des consultations épistolaires, l'une d'elles est parvenue jusqu'à nous : « Demain Šatru partira. Entrera-t-elle (à Arbèles) devant le roi, et le roi entrera-t-il à son côté, ou bien le roi entrera-t-il le premier et Ištar entrera-t-elle à son côté? Selon qu'au roi, mon seigneur, il plaira, que le roi, mon seigneur, me le mande, aussitôt on l'exécutera » (*Rit. ac.*, 113).

De nombreuses autres processions, partielles ou locales, marquaient les fêtes de l'*akîtu*. Le rituel en note quelques-unes : « Le char d'Anu en argent, le char d'Anu en or, une fois par jour, jusqu'au 8e jour, à la haute *akîtu* d'Anu, iront : les chantres iront devant eux » (*ibid.*, 94, l. 2-3).

Plus particulières sont celle des dieux et de la déesse-épouse à la porte du tombeau du dieu, signalée dans *K. A. R.* (143, l. 10-11), et celle du feu nouveau : « Papsukkal, Nusku, Usmu et Mes.sag.Unug^{ki}, aux côtés de la torche de la salle de l'assemblée par la porte sublime, dans la rue sortiront, puis ils iront, Mes.sag.Unug^{ki} devant elle, Papsukkal, Nusku et Usmu à ses côtés, puis ils feront le tour du temple; ils reviendront, Papsukkal par la porte sublime, Nusku par la grande porte, et Usmu par la porte capitale...

« Les pontifes des temples des dieux du bosquet du ciel, de même les prêtres de tous les temples allumeront à la torche une lumière, puis la porteront à leur temple.

» Les habitants du pays allumeront des feux dans leurs maisons... les gardes des portes planteront des mâts rituels à droite et à gauche des portes; ils allumeront des feux jusqu'à l'aube dans les portes » (*Rit. ac.*, 123-124).

Enfin le voyage des dieux de leur cité propre à la capitale politico-religieuse du pays et le retour chez eux se déroulent processionnellement; le cérémonial en est exposé tout au long dans une lettre de Ḫammurapi à Sin-idinnam : « Présentement je t'envoie comme cérémoniaire Zikir-ilišu et Ḫammurapi comme courrier pour convoyer les déesses du pays d'Emutbal. Jusqu'à Babylone fais voyager les déesses dans un bateau de roseaux qui soit comme leur temple. Que leur personnel spécial vienne à leur suite. Comme rations alimentaires des déesses embarque du pain, de la bière, des moutons, et pour le personnel, fais voyager des provisions de route suffisantes pour atteindre Babylone. Place des hâleurs et une escorte de choix afin que les déesses arrivent saines et sauves à Babylone. Qu'on ne les touche pas, et qu'en procession elles aillent rapidement vers Babylone » (L. W. King, *The Letters and Inscriptions of Ḫammurabi*, Londres, 1898, n. 34).

Ainsi s'avançaient vers la métropole les dieux de Borsippa, de Kutha, de Kish, les sept grands dieux, ceux d'Uruk, de Nippur et de toutes les cités vassales.

Les processions ne tiennent guère de place dans les cylindres de Gudea. Elles sont prévues cependant puisqu'un ordre divin lui enjoignit de fabriquer un char pour son dieu : « Tu feras pour ton roi un char parfait, tu y attelleras un âne étalon, tu décoreras ce char de métal rougeoyant et de lapis-lazuli; il roulera rapide comme la flèche hors du carquois » (*Cylindre A*, VI, 17-20). Parmi les présents de noces qu'il offrit à la déesse Baba, Gudea avait joint une couffe : « Dans les sanctuaires de la tour à étages les présents de noces pour Baba il entassa; sa couffe aimée qui sort du quai du prince il lui fabriqua; le quai brillant de la porte du déversoir il lui érigea; des bateliers et leurs chefs il recruta » (*St. D de Gudea*, II, 11-III, 10).

La procession se déroulait probablement avant les cérémonies décrites dans le *Cylindre B*. « Celles-ci, en effet, commencèrent lorsque Ningirsu fut revenu d'Eridu » (*Cylindre B*, III, 9). M. Lambert et R. Tournay (*Rev. bibl.*, LV, 1948, p. 186, n. 10) pensent qu'Eridu désigne un temple *extra muros*, peut-être le Tiraš. D'ailleurs un texte de Drehem (Legrain, *Le temps des rois d'Ur*, Paris, 1912, n. 370) signale un sacrifice à Nannar dans le temple de l'*akîtu*, et un autre quand la barque du dieu sort de l'*akîtu;* un autre texte (*ibid.*, n. 273) relate divers sacrifices aux 5e, 6e, 7e jours du 7e mois, celui de la fête du Nouvel An, l'un sur un parvis, un autre au dieu qui va vers son temple.

II. LES SACRIFICES. — Les sacrifices occupent une place privilégiée dans les fêtes du Nouvel An. Les chroniqueurs babyloniens soulignent la négligence de Nabonide à l'égard de Marduk en relatant « que la fête de l'*akîtu* n'avait pas eu lieu et que seuls les sacrifices avaient été faits dans l'Esagil et l'Ezida » (*Keilinschriftliche Bibliothek*, III-2, p. 130, l. 5-8). Le mois de Nisan est appelé par Sennachérib « le mois de la fête du banquet du roi des dieux, Assur » (Luckenbill, *op. cit.*, 136, l. 25); de même Assurbanipal insiste sur les sacrifices qu'il a offerts à l'occasion de l'*akîtu*, à Ninive en Ṭebet : « avec des sacrifices sacrés et purs Assurbanipal est entré » (Craig, *Ass. and Bab. Rel. Texts...*, Leipzig, 1895, pl. 7, l. 14); à Milkia au mois d'Ab : « Moi, Assurbanipal, au milieu de Milkia j'offris de magnifiques sacrifices, je célébrai la fête de Šatru » (*C. T.*, XXXV, pl. IX sq., col. II, l. 22). Aussi, le temple de l'*akîtu* est-il appelé « le sanctuaire des sacrifices sanglants » (*Vord. As. Bib.*, IV, p. 198, col. IV, l. 7) et Labat a-t-il pu écrire : « La fête comportait essentiellement un banquet » (*op. cit.*, 287).

A l'époque sumérienne ces repas étaient plutôt intimes, partagés entre le dieu et la déesse, tels qu'ils sont représentés sur certains cylindres du cimetière royal d'Ur et sur les plaques du Nouvel An de Khafaje (Contenau, *op. cit.*, 156). Ils se composaient de miel, de graisse fine, de vin, de lait, de grenades, de figues communes, de dattes et de grappes de raisin, aliments non touchés par le feu, nourriture des dieux, que le patesi avait préparés avec soin avant la cérémonie (*Cylindre B*, III, 18-24). Le *Cylindre A* (IV, 22) précise d'ailleurs que les jours se passaient en sacrifices et la nuit en prières.

Les sacrifices sont surtout connus par les rituels récents. Pendant ces périodes de Nouvel An, aux repas ordinaires des dieux, qui comprenaient les deux repas du matin et les deux repas du soir, nécessaires à l'entretien de leur vie, s'ajoutaient de nombreuses offrandes exceptionnelles, les *guqqanê :* celles qui suivent la vêture, l'offrande de farine, etc. (*Rit. ac.*, 94).

Les premiers jours de la fête sont marqués par des sacrifices au dieu mort : « Au jour où le lit (mortuaire) pour Tammuz aura été jeté, tu prendras un qa de farine qu'un homme aura moulu; à la tête du lit tu embraseras un fagot de bois, tu cuiras un pain de betteraves (?), tu le délaieras dans du lait doux et tu le placeras à la tête du lit. Une amphore d'eau et de bière tu établiras à la tête.

» Un bassin de pierre, une petite corbeille, une flûte, un sifflet (?) garni d'or tu assembleras et tu donneras à Tammuz par le conduit. Pour Tammuz tu feras les préparatifs suivants : tu placeras à sa tête un brûle-parfum d'oléandre et à ses pieds un brûle-parfum de cyprès » (Ebeling, *Tod und Leben*, 50).

Les sacrifices « lors de l'arrivée du dieu entre les toiles » étaient fréquents aux fêtes du Nouvel An : « (Le prêtre) présentera l'eau des mains; sur le lieu des offrandes, il fera une effusion d'arômes, puis un sacrifice de bœuf et de mouton devant Tammuz il offrira; le cœur du bœuf et la tête du mouton il placera devant Anu. Il renversera sur le cœur une écuelle d'or pleine de poudre fine. Avec un vase de vin il

fera une libation sur la tête du mouton » (*Rit. ac.*, 95-96, l. 29-33).

Les banquets principaux réunissaient, à l'occasion de l'exaltation du dieu et de la proclamation des destins, tous les dieux du pays dans la salle du trône des destinées et sur son parvis : « Les plats d'or qui sont devant Anu, devant Enlil et tous les dieux qui sont dans la sublime cour, il les fera passer; les plats d'or qui sont devant Antu, devant les déesses qui sont dans la cour il les fera passer; les plats d'or qui sont devant Ištar, devant tous les dieux qui sont dans la salle de l'assemblée il les fera passer » (*Rit. ac.*, 103-104).

« Aux fêtes de Ṭebet, le 17e jour, quarante minutes après le lever du soleil, la porte sera ouverte devant Anu et Antu, puis le nocturne sera rompu; le grand repas du matin à Anu, Antu et tous les dieux sera offert; le grand repas sera rompu, puis le petit sera offert; le prêtre remplira les brûle-parfum en or, puis il offrira un sacrifice de bœuf et de mouton; les chantres psalmodieront *e.lum gud. sun.na* » (*ibid.*, 124, l. 28-31) :

> Très haut, taureau indompté, ton nom domine les pays;
> taureau indompté, très haut, taureau indompté, ton nom domine les pays;
> seigneur des pays, taureau indompté, ton nom...
> seigneur de la vraie parole, ton nom...
> dieu Enlil, père du pays de Sumer, ton nom...
> pasteur des hommes bruns...
>
> (Witzel, *op. cit.*, p. 174, l. 1-7.)

Le psaume se termine par cette invitation de circonstance :

> Ce qui est bien qu'il le mange bien!
> qu'Enlil le mange bien! qu'il le mange bien!
>
> (*ibid.*, p. 178, l. 29-31.)

En Assyrie ces grands banquets divins portaient le nom de *tâkultu*. Ils constituaient un rite essentiel et probablement spécifique du Nouvel An assyrien et se déroulaient dans le sanctuaire d'Assur au mois de Ḫibur-Ṭebet (Frankena, *op. cit.*, c. IV, *a* et *b*).

« Le roi y conviait tous les dieux du panthéon (Frankena, *op. cit.*, c. VII en a dénombré 246 en relation avec 17 localités), il appelait d'abord à haute voix une première série de divinités en disant à chacune : Bois; il appelait ensuite une autre série de dieux, puis d'autres et d'autres encore, s'adressant tour à tour à tous les dieux des temples assyriens, des temples babyloniens, et même à diverses divinités étrangères. Il invoquait ensuite les étoiles, les vents, les fleuves, les montagnes, la terre et tous les aspects de la nature. Chaque fois, le roi versait une libation et les assistants récitaient comme une litanie : Qu'ils l'acceptent, qu'ils t'écoutent, qu'ils bénissent la ville d'Assur, qu'ils bénissent le pays d'Assur, qu'ils bénissent le roi, notre seigneur! » (Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, 287).

Les particuliers eux-mêmes offraient chez eux des sacrifices. A Uruk, à la fin de la nuit du Feu Nouveau, sous la protection des symboles du bosquet sacré *(urigallu)* plantés par les gardes aux portes de la cité, les habitants du pays allumeront des feux dans leurs maisons, ils offriront à Anu, à Antu et à tous les dieux des banquets rituels. Ils diront les mêmes oraisons que ci-dessus » (*Rit. ac.*, 124, l. 21-24).

III. LES RITES PROPRES DU NOUVEL AN. — Les processions et les sacrifices, malgré leur importance dans la fête de l'*akîtu*, ne permettent pas de déterminer la couleur et la tonalité propres des différentes phases des cérémonies; leurs diversités apparaissent nettement dans la Descente d'Ištar aux enfers. La partie proprement mythique recouvre des cérémonies empreintes de tristesse, tandis que la rubrique finale déborde de joie.

1° *Le rituel de la mort du dieu. — a) Les lamentations.* — Les premières cérémonies de la fête du Nouvel An auxquelles se réfèrent surtout *K. A. R.*, 163, ont pour centre le tombeau du dieu et sont consacrées au dieu mort. Ces jours de deuil sont marqués par des lamentations.

Le dieu Mulu-lil, c.-à-d. Enlil réduit à l'état mortel de l'homme, se plaint de sa situation :

> O sœur, ne me fais pas de reproches, un homme qui jouisse de la vue je ne suis plus!
> ô Egime, ne me fais pas de reproches, un homme qui jouisse de la vue je ne suis plus!
> ô ma mère, souveraine suprême, ne me fais pas de reproches, un homme qui jouisse de la vue je ne suis plus!
> le lieu où je repose est la poussière de la terre; parmi des méchants je repose!
> mon sommeil est angoisse; parmi des ennemis je demeure!
> ô ma sœur, de ma couche je ne puis me lever!
>
> (*R. A.*, XIX, 182.)

Les mêmes thèmes reviennent constamment dans ces strophes lancinantes. Au début de la nouvelle année le dieu s'en est allé à la montagne souterraine où résident les morts. Cette disparition est d'ailleurs exprimée de façons diverses. Elle est conçue parfois comme une évasion du lit conjugal. Une série de psaumes porte le titre *lugal.nam.ta.è*, « le roi (dieu) est parti »; « le héros (est parti) dans la terre lointaine qui ne peut être vue... de l'*é.gipar* il est parti; tu es le héros, de l'*é.gipar* tu es parti » (Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*, 306-307). Parfois elle est conçue comme une immersion dans l'Apsû : « Dans sa jeunesse Tammuz est couché dans un bateau englouti; adulte il est couché dans une moisson immergée » (*ibid.*, 308, l. 10-11); ou encore : « Le flot a saisi Tammuz » (Langdon, *Babylonian Liturgies*, 96, n. 2). Parfois enfin le dieu est tué dans une rixe : « O démon, pourquoi, à Girsu, au bord de l'Euphrate me l'as-tu atteint? Pourquoi, ô démon, me l'as-tu touché? » (*ibid.*, 96).

Des questions se posent alors : « Qui ira vers cette montagne? Qui le fera sortir? » (*K. A. R.*, n. 143, l. 4-5). Des supplications s'élèvent : « Fais vivre le dieu Bêl » (*ibid.*, l. 10). Elles s'exhalent en plaintes douloureuses : lamentations processionnelles des dieux des cités vassales et des autres temples de la ville qui montent en deuil vers le tombeau, et lamentations prostrées des dieux devant la porte de la sépulture; lamentations plus désespérées encore de l'épouse du dieu mort :

> Seigneur, qui connais l'eau!
> Toi qui es pris, douloureusement pris!
> Damu! Toi qui es pris, douloureusement pris!
> Dagal. ušum. an. na! Toi qui es pris, douloureusement pris!
> Hélas! Héros! Mon Damu!
> Hélas! Enfant! O Ningišzida!
> Hélas! Dieu à la voix bénéfique, à l'œil brillant!
> .....
> Du pasteur Tammuz qui a disparu, que sa mère puisse accéder aux lamentations!
>
> (*C. T.*, XV, pl. XX, l. 1-6, 13-14.)
>
> Héros! Mon Damu! Toi qui verses l'eau pour moi!...
> Ta mère est celle qui ne peut plus exhaler la lamentation!...
> La lamentation qui gémit en moi est celle de l'Ekur!
> La lamentation qui gémit en moi est celle de (chaque) étage (de la tour)!
> La lamentation qui gémit en moi est celle de la colline sacrée!...
> La lamentation qui gémit en moi est celle du bosquet sacré!
> La lamentation qui gémit en moi est celle de la ville d'Isin!
>
> (D. W. Myrhman, *Babylonian Hymns and Prayers*, Philadelphie, 1911, pl. 8-9, *passim*.)

b) L'humiliation royale. — A Babylone le roi est associé à la tristesse du monde non par une mise à mort, même purement rituelle — car, selon les traditions de l'Esagil, l'idéologie n'est pas proprement dionysienne, et dans l'*Enûma Eliš* Marduk se contente de pâlir devant Tiamat — mais par une scène d'humiliation. La cérémonie se déroule à Babylone, le 5e jour de Nisan, vraisemblablement le soir : « (Le roi) étant arrivé devant Bêl, l'*urigallu* sortira (du sanctuaire), puis le sceptre, le cercle, la masse d'armes, il prendra des mains du roi; sa tiare royale il prendra, devant Bêl il introduira ces (objets) et devant Bêl, sur un siège il les placera. Il sortira (du sanctuaire), puis il frappera la joue du roi... ses oreilles il tirera, par terre il le fera s'agenouiller » (*Rit. ac.*, 144).

c) Les purifications. — La tristesse est accompagnée de purifications multiples; au temps de Gudea elles commencent dans le temple et gagnent la ville entière : « Le dieu Asar apprêta le temple : le dieu Ninmada le purifia; puis le roi Enki proféra les décisions sages; le dieu Nindubba, le grand purificateur d'Eridu, le remplit d'encens. La maîtresse des rites inestimables, la déesse Nanše, qui connaît le Chant sacré et le Mot, pour le temple (les) a récités. Elle tondit des brebis noires et fit donner du lait au pis de la vache céleste. Avec des touffes de tamaris et de l'arbre au bouquetin on purifia l'Eninnu, on le nettoya. Le patesi, dans la ville fit ployer les genoux, dans le pays de Sumer il fit ployer les genoux. Il abaissa les hauteurs, il écarta les procès, il éloigna des chemins les crachats » (*Cylindre B.*, IV, 1-16).

Les rituels de Babylone précisent comment, à cette époque, on réalisait certaines purifications locales. Celles-ci commençaient en Nisan, au 5e jour, deux heures après le lever du soleil; le purificateur s'attaquait d'abord au temple de Bêl, puis à celui de Nabû : « Dans l'Ezida, dans le sanctuaire de Nabû, l'incantateur entrera, puis, avec le brûle-parfum, la torche et le bénitier il effacera la souillure du temple de la façon suivante : le sanctuaire, avec les eaux de la citerne du Tigre et de la citerne de l'Euphrate il aspergera. Tous les vantaux du sanctuaire, avec de l'huile de cèdre il touchera. Au milieu de la cour du sanctuaire il placera un brûle-parfum d'argent, puis, dessus, il mélangera des aromates et du cyprès. Il appellera un porte-glaive pour que celui-ci tranche la tête d'un mouton; puis, avec le cadavre du mouton, l'incantateur couvrira la souillure du temple. Il récitera les incantations pour l'exorcisme du temple. Du sanctuaire, dans toute son étendue, il effacera la souillure, puis il enlèvera le brûle-parfum. Le cadavre de ce mouton, l'incantateur l'emportera, puis il ira au fleuve, il se placera face à l'occident et jettera au fleuve le cadavre de ce mouton. Il sortira ensuite dans la campagne. Le porte-glaive en fera de même de la tête du mouton. L'incantateur et le porte-glaive sortiront dans la campagne. Tant que Nabû sera dans Babel, ils n'entreront pas dans Babel; du 5e jour au 12e jour ils séjourneront dans la campagne » (*Rit. ac.*, 140-141).

Une prière termine la cérémonie, elle est récitée par l'*urigallu* de l'Ekua et par le personnel artisanal du temple :

> Ils purifieront le temple,
> Marduk, l'enfant d'Eridu, qui habite l'E-ud-ul,
> Kù-sù, dieu qui asperge d'eau pure l'arbre de Babylone,
> Ninaḫadu, qui écoute les prières;
> Marduk purifiera le temple,
> Kù sù dessinera le dessin,
> Ninaḫadu lancera l'incantation :
> Tout mal se trouvant dans le temple, sors!
> O grand démon, que Bêl t'anéantisse!
> Du lieu où tu te trouves sois retranché!
>
> (*Ibid.*, 142.)

Pour le roi aucune cérémonie n'est prévue dans les rituels qui sont parvenus jusqu'à nous, sauf à Babylone la proclamation de sa propre innocence. Les rites proprement purificateurs étaient sans doute empruntés à la série du *Bît rimki* (maison de purification); on pourrait penser, pour cette circonstance, au rite suivant : « Quand tu auras fait cela, le roi, avec de l'eau se lavera, il revêtira un habit pur, une pure ablution des mains (il accomplira). L'incantateur sortira de la porte extérieure, il (prendra) une tête de bétail, il (la sacrifiera) à la porte du palais, avec le sang de ce chevreau il (aspergera), le linteau et les montants de droite et de gauche de la porte du palais il (marquera) » (Craig, *op. cit.*, pl. 72, l. 17-21).

2° *L'exaltation du dieu.* — Les rites d'exaltation du dieu sont divers. Ils se présentent parfois sous l'aspect négatif et symbolisent la défaite des ennemis : « Le feu qui devant Bêlit est allumé, le mouton qui dans le brasier est jeté, le feu qui le brûle, c'est le dieu Kingu qu'on brûle comme dans un feu » (K. 3476, l. 8-9). A Babylone, Kingu est plutôt représenté par un bœuf blanc, brûlé au soir du 5e jour : « Quarante minutes après le coucher du soleil, l'*urigallu* liera ensemble quarante roseaux de 3 coudées chacun, ni fendus, ni brisés, mais droits, dont le lien sera d'une branche de palmier; dans la sublime cour on creusera une fosse, puis dans cette fosse il mettra (les roseaux); du miel, de la crème, de l'huile de première qualité... il placera. Un bœuf blanc au-dessus de la fosse il installera. Le roi, au moyen d'un roseau (introduira) au milieu de (la fosse) une flamme » (*Rit. ac.*, 145-146).

Au 6e jour deux statuettes sont brûlées pour exprimer un symbolisme analogue : « Ces statuettes, leur taille est de sept doigts. L'une est en cèdre, l'autre en tamaris. D'un sicle d'or est leur garniture. Sur elles sont montées des pierres de cristal. (L'une) tient dans sa main gauche un serpent en bois de cèdre représentant probablement le dieu Tammuz et lève sa main droite vers Nabû. L'autre tient dans sa main gauche un scorpion, symbole de la déesse Ištar et lève sa main droite vers Nabû. De vêtements rouges elles sont revêtues; avec une branche de palmier leurs reins sont ceints. Jusqu'au 6e jour, dans le temple du divin juge elles seront placées. Les pains (?) de la table du divin juge leur seront proposés. Le 6e jour, à l'arrivée de Nabû, au temple, montagne de la vie, le porte-glaive... abattra leurs têtes, puis devant Nabû on allumera un feu, puis au milieu du feu elles seront jetées » (*Rit. ac.*, 133).

Les traditions concernant les sacées, rapportées par Dion Chrysostome dans le *De regno*, sont plus brutales; il est vrai que les Grecs confondent souvent, dans leurs souvenirs, réalité rituelle et mythe. Elles sont mises dans la bouche de Diogène instruisant Alexandre : « Les Perses prennent un des prisonniers condamnés à mort et l'installent sur le trône du roi; ils lui donnent un vêtement royal, lui permettent de commander, de boire, de se livrer à la volupté, de se servir des concubines du roi. Pendant ces jours-là personne ne l'empêche de rien faire de ce qu'il veut. Mais après cela, ils le dévêtent, le fouettent et le pendent » (Labat, *op. cit.*, 100-101).

Cette exaltation s'accomplit positivement par la tradition des insignes de la royauté. A Lagaš elle est proclamée par le dieu Ningirsu lui-même : « Mon père bien-aimé m'a, dans son grand amour, donné pour nom : Roi, ouragan d'Enlil, dont le regard terrible n'est pas supporté par l'étranger, Ningirsu, guerrier d'Enlil » (*Cylindre A*, X, 1-5). « Anu, le roi des dieux, m'a donné pour nom : Ningirsu, roi, prêtre purificateur d'Anu » (*ibid.*, XI, 14).

Les divers symboles de la royauté sont introduits dans le temple : « Le char attelé de l'ânon, la masse

d'armes aux sept têtes, l'arme terrible des combats, l'arme que les deux zones ne supportent pas, l'arc et les flèches... force de combat, puissance divine de royauté » (*Cylindre B*, XIII, 21-XIV, 8).

A Babylone le roi tient le rôle du dieu. L'*urigallu* lui adresse d'abord un message dont il ne reste que quelques bribes : « Sois sans crainte... Bêl exaucera ta prière... il agrandira ta souveraineté... il élèvera ta royauté... Bêl te bénira... pour toujours il détruira tes ennemis, il abattra tes adversaires. Lorsque l'*urigallu* aura ainsi parlé, le roi (reprendra) la dignité habituelle de son aspect. Le prêtre fera sortir du sanctuaire le sceptre, le cercle, la masse d'armes et la tiare pure, au roi les remettra » (*Rit. ac.*, 144-145).

A Uruk le rituel signale seulement la présence, au 8e jour, du sceptre devant Anu.

A Assur on ne connaît que la cérémonie du couronnement ; mais il semble qu'elle soit à rattacher à la fête du Nouvel An. Voici la description qu'en donne R. Labat. Le texte commence au moment même où la procession quitte le palais royal :

« Les porteurs placent le trône royal sur leur dos ; ils se dirigent vers le temple ; ils entrent dans le temple. Le prêtre d'Assur devant eux frappe un tambourin en disant : « Assur est roi, Assur est roi ! » Il le dit jusqu'à la porte du dieu Azû. Lorsqu'ils atteignent la porte du dieu Azû, le roi pénètre dans le temple, se prosterne, se roule ; (puis) consacre des cassolettes devant le dieu Assur. Il monte sur une estrade, se prosterne et se roule. Avec le roi, on apporte du palais une coupe d'or où l'on a versé de l'huile. (Le roi) dépose un vêtement avec ses garnitures, ainsi que la coupe d'huile, aux pieds du dieu. Ce vêtement, une mine d'argent et une mine d'or, qui sont placées au pied du dieu, sont ce que prendra le prêtre. Le roi, devant le dieu Assur, dresse une table de sacrifice... ; le prêtre dresse la table des (autres) dieux. »

Le roi fait alors les sacrifices habituels, qu'il accompagne d'abondants cadeaux de pierreries à tous les dieux du temple. Au début de ce rituel le roi agit donc comme grand prêtre du dieu : il officie personnellement, les autres prêtres ne sont que ses assesseurs. Mais lorsque ce sacrifice préliminaire est terminé, le roi devient à son tour le but et le centre du rituel ; c'est sur sa personne qu'un prêtre accomplit désormais les gestes rituels...

Devant les statues divines, sur les housses de feutre sont posées « la tiare d'Assur et les armes de Ninlil ». Alors se déroule le rite même du couronnement.

(Le prêtre) apporte la couronne sur la housse de feutre qui se trouvait devant le dieu Assur. Il couronne le roi. Le prêtre qui a placé la couronne sur la tête du roi prend un anneau d'or. Tout en plaçant la couronne sur la tête du roi, le prêtre parle ainsi : « La couronne de ta tête, oui, qu'Assur et Ninlil, les seigneurs de ta couronne, te l'assurent pendant cent ans ! Que ton pied (entrant) dans l'Ekur, que tes mains (tendues) devant Assur soient favorisés ! Que devant Assur, ton dieu, ton sacerdoce et le sacerdoce de tes enfants soient favorables ! Par l'équité de ton sceptre, agrandis ton pays ! Qu'Assur t'accorde des paroles agréées et favorables, la justice et la paix ! » (Labat, *op. cit.*, 83-84.)

Pendant cette cérémonie les chantres psalmodiaient des hymnes exaltant la souveraineté du dieu : VAT 13.831 (*A. f. O.*, XIII, pl. 13) où revient en refrain (l. 3) : « Le dieu Assur est roi, le dieu Assur est vraiment roi », ou encore : « Je veux célébrer ton nom, ô Marduk, le plus puissant des dieux, le gouverneur des cieux et de la terre, toi qui bellement as été façonné, l'auguste, l'unique, tu es investi de la divinité, de la souveraineté d'Enlil, du pouvoir de relier (la terre au ciel), de la royauté » (Craig, *op. cit.*, pl. 29, 1-3).

3° *La hiérogamie.* — Les rites propres de la chambre hiérogamique demeurent énigmatiques. La rubrique qui suit la Descente d'Ištar aux enfers suggère à l'incantateur, qui ne peut revivifier le malade, de préparer séparément Tammuz et Ištar et d'amener ensuite le bien-aimé à la déesse : « Vers le dieu Dumuzi, lui qu'Ištar a aimé dans sa jeunesse, tourne ton visage ; ayant versé (sur lui) de l'eau sacrée, verse de l'huile douce ; revêts-le d'un vêtement rouge ; qu'on joue de la flûte ; que les filles de joie le captivent ! » (*C. T.*, XV, pl. 47, rev., 47-50). Pareillement : « D'un côté et de l'autre de la déesse Ištar de Babylone, efféminé et castrat jouent de la flûte » (Pallis, *The Babylonian Akîtu Festival*, pl. 8, l. 11-12).

Un rite analogue est attesté dans l'Eninnu de Lagaš :

Afin qu'il joue de la timbale,
afin que le parvis de l'Eninnu se remplisse de joie,
afin que la lyre et les chalumeaux rendent agréable
l'Eninnu à Ningirsu qui les écoute volontiers,
Gudea installa le musicien chéri de Ningirsu...
(*Cylindre B*, X, 9-15.)

La rubrique d'Ištar continue : « Belili mit en place ce qui devait être mis en place sur elle : les pierres d'yeux dont est rempli son sein. Lorsqu'elle entendit la lamentation de son frère, elle frappa ces pierres d'yeux et accomplit leurs rites (en disant) : Frère, unique, ne te dérobe pas à moi » (*C. T.*, XV, pl. 47, rev. 55).

Les chœurs paraphrasent les présentations dans des dialogues passionnés.

Présentation de la fiancée divine. — Strophe : le psalmiste chante la beauté de la fiancée :

Ma dame, dans son temple des eaux, a intensifié les chutes d'eau,
la vierge, dans son temple des eaux, a intensifié les chutes d'eau ;
dans l'eau elle s'est baignée, complètement elle s'est aspergée ;
d'eau claire, dans un bassin pur, elle s'est lavée,
complètement, avec une aiguière pure elle s'est aspergée ;
d'une huile excellente, en vase de pierre, elle s'est rendue agréable ;
d'un vêtement d'apparat tiré du trésor, la déesse du ciel s'est revêtue.

Antistrophe : la déesse elle-même décrit son amour :

De l'éclat des bijoux, dans le temple je suis entourée ;
les aromates au parfum tenace sur mon visage sont placés ;
mon *giparu* a été dressé, il est prêt ;
ma vasque a été remplie, l'eau y coule ;
mon buis dont le retour est doux est pressenti ;
ma tête est bouleversée, tout est prêt ;
les traits de mon visage sont bouleversés, je suis pâmée ;
l'anneau d'or, pour ma main, est fait,
les petites pierres pour mon cou sont choisies,
le pendentif vulvaire, pour mon collier, est prêt.

Strophe intermédiaire : le psalmiste présente la déesse au dieu :

La dame, par l'attrait de ton cœur est tendue ;
à ton cœur, un cœur aimé elle présente,
ta parèdre (veut) s'unir à toi.

Strophe : réponse du fiancé :

O dame des astres, miel de (ta) mère, sur toi je veux être,
dame vers laquelle pour la cinquième fois je viens,
dame vers laquelle pour la dixième fois je viens,
c'est ta couche que j'ai pour toi décorée ;
dame des astres, avec plaisir elle a été dressée ;
mon enclos, dans le temple grand, son entrée,
pour la rendre agréable, qu'on lui...
Vers le temple élevé, (ma) dame, je (veux) te conduire ;
que la vénération (?) réjouisse son cœur !
que la vénération (?) satisfasse son cœur !
qu'elle vienne ! qu'elle vienne !
huile, crème, bière, allons, qu'on apporte !

Antistrophe : réponse du fiancé (suite) :

Ma dame, au temple, je veux qu'avec moi elle vienne!
comme une brebis à son agneau, qu'elle vienne! qu'elle vienne!
comme une chèvre à son chevreau, qu'elle vienne! qu'elle vienne!
comme une brebis à son agneau bien-aimé, qu'elle vienne!
comme une chèvre à son chevreau bigarré, qu'elle soit!
ma dame, à la maison, je (veux) qu'avec moi elle vienne!
pour célébrer les épousailles elle va venir;
pour les épousailles, à l'épouse, je (veux) me lier;
pour atteindre la cuisse de ma dame, dans ce don, réjouissons-nous!
faites briller la bière! faites briller la bière!
qu'avec la déesse Baba pour mon épouse, nocturnement nous nous réjouissions!
faites briller la bière! faites briller la bière!
après cela il y aura joie! il y aura joie!

Colophon : Chant alterné, celui de la déesse :

Qu'elle vienne! qu'elle vienne!
de l'huile, de la crème, de la bière, allons! qu'on apporte! dit le refrain.
(E. Chiera, *Sumerian Religious Texts*, n. 5.)

Ces chants comportent des variantes dans le thème et la strophique; le dialogue est parfois plus agreste et les répliques plus brèves :

Frère, la verdure qui a été broyée, qui l'a submergée? qui l'a broyée?
Cette verdure a été frappée, qui l'a broyée?
Ma sœur, ce qui a été submergé, je veux te le rapporter;
déesse Innini, ce qui a été submergé, je veux te le rapporter.
Frère, ce qui a été broyé par cette submersion, qui l'a achevé? qui l'a achevé?
Cette verdure a été frappée, qui l'a achevée?
Ma sœur, ce qui a été achevé, je veux te le rapporter;
déesse Innini, ce qui a été achevé, je veux te le rapporter.
(Myrhman, *op. cit.*, n. 6, l. 11-20.)

La hiérogamie proprement dite dans le sanctuaire d'Uruk commence par une cérémonie où Anu est représenté par le sceptre et Antu par une sandale : « La sandale qu'on apporte dans le sanctuaire de Bêlit de Babylone la porte à agréer celui-ci (pour époux) » (K 143, rev. 13).

« Le sceptre et la sandale se lèveront, puis les dieux et les déesses, comme précédemment, devant lui et derrière lui iront; à la sublime cour ils descendront, puis ils se placeront dans la direction d'Anu; l'incantateur abaissera le sceptre, puis (le sceptre) entrera, puis sur son siège il s'assiéra; Papsukkal, Nusku et Usmu, dans la cour d'Anu, sur des sièges, s'assiéront; en outre, la sandale, les filles d'Anu et les filles d'Uruk s'en retourneront, puis la sandale, dans le sanctuaire du bosquet, la maison du lit d'or d'Antu entrera, puis sur un escabeau elle sera placée » (*Rit. ac.*, 121, l. 1-7).

Gudea, dans le *Cylindre B*, décrit avec beaucoup de poésie le séjour dans le sanctuaire hiérogamique (v, 2-13; cf. R. Jestin, *Un rite sumérien de fécondité : le mariage du dieu Ningirsu et de la déesse Baba*, dans *Archiv Orientalni*, XVII, 1949, n. 1, p. 333 sq.) :

Le roi (le dieu Ningirsu) vint au temple,
c'était un aigle qui dirige son regard sur une bête fauve;
lorsque le héros pénétra dans la maison,
c'était un tourbillon appelant au combat.
Ningirsu vint dans son temple,
le sanctuaire, c'était l'Apsû en fête.
Le roi n'était pas sorti de la maison,
lorsque le soleil se leva sur Lagaš.
Lorsque la déesse Baba alla à l'ombre de son côté,
c'était l'épouse fidèle tendant la main vers sa maison.
Lorsqu'elle pénétra sur le flanc de sa couche,
c'était le Tigre dans sa crue.
Lorsqu'elle demeurait à son côté vaste,
c'était, sur la reine, la fille du ciel sacré, jardin de verdure, le vase (à libation) qui était élevé.
Le soleil se leva.

Les hymnes hiérogamiques de Nippur sont plus réalistes : Pour la déesse Ninégal (la dame du palais) on remplit la vasque de l'Apsû. Le roi — jouant le rôle du dieu — dans cette vasque, avec la déesse, est vivifié... On inonde d'eau les cuisses du roi, on inonde d'eau les cuisses de la déesse. La consacrée, la déesse Innini, s'imprègne de parfum; on l'asperge d'extrait de cèdre. Le roi par les cuisses sacrées de la déesse est séduit; par les cuisses de la déesse Innini il est séduit. Le divin Ušumgal-anna (nom du dieu Tammuz appliqué ici à son représentant Idin-Dagan) prend possession du lit. De ses cuisses sacrées, à l'épouse abandonnée il s'impose. La consacrée, la déesse Innini, après qu'elle eut allongé ses cuisses sacrées sur sa couche, sur sa couche il lui procura la volupté (Chiera, *op. cit.*, pl. VI-VII, col. v, l. 16-17, 28-38).

Dans les rituels d'Uruk, en particulier dans le nocturne du Feu Nouveau, l'union du dieu et de la déesse n'est aucunement mentionnée. Toutefois, une conjonction astrale conditionne la cérémonie : « Dans la première veille de la nuit, sur la terrasse de la sublime salle du trône de la tour à étages, le sanctuaire du sommet, comme l'étoile Anu-le-grand-des-cieux se lèvera et (l'étoile) Antu-la-grande-des-cieux dans le Grand Chariot se lèvera (tu diras les oraisons) « A la ressemblance du bel éclat des astres du ciel, Anu, le roi » (et) « Elle sort la belle image » (*Rit. ac.*, 122, l. 14-17).

Il est possible, donc, qu'à Babylone l'union des divinités ait été de caractère astral.

Le rôle du roi dans ces cérémonies est difficile à déterminer et varie probablement avec les temps et les lieux.

Les cylindres de Gudea sont discrets sur le sujet et Falkenstein attribue même à l'allusion un tout autre sens : « (Gudea), avec le fils d'Enlil, approcha révérencieusement de la ruelle (du lit) » (*Cylindre B*, XIV, 25-26).

Au contraire le réalisme des hymnes en l'honneur des souverains de la dynastie d'Isin ne permet guère de douter de l'importance de leur rôle d'époux divins.

Les documents assyriens demeurent ambigus. On peut voir une allusion à une hiérogamie dans l'hymne à Ištar pour le 16e jour de Ṭebet qui signale que, lorsque Assurbanipal eut rencontré la dame de Ninive, il se dirigea vers « le sanctuaire de volupté où (sont) les plantes GU » (Craig., *op. cit.*, VII, 17).

D'autres personnes jouaient-elles un rôle dans cette union? Hérodote (I, 181) raconte qu'à Babylone aucune statue de divinité n'est placée dans le sanctuaire du lit, « aucun être humain n'y passe la nuit, si ce n'est une seule femme du pays que le dieu a choisie entre toutes ». En Grèce, les sacées n'avaient pas bonne renommée : « C'est une bacchanale de jour et de nuit, dit Strabon (IX, VIII, 5), on s'accoutre à la scythique, on boit et aussi on s'empoigne entre individus et femmes qui ont participé à la beuverie. »

4° *La proclamation des destinées.* — La fécondité de l'année qui commence dépendait de la hiérogamie. Celle-ci achevée, les destins en étaient, par le fait même, fixés. Lorsque Gudea eut relaté le séjour des deux divinités dans le lieu hiérogamique, il ajouta, en manière de conclusion : « Lorsque le soleil se leva, le destin était fixé. Lorsque la déesse Baba fut entrée à l'ombre de son époux, le pays de Lagaš était dans l'abondance » (*Cylindre B*, v, 16-19). Néanmoins, dans de nombreux temples, à l'époque séleucide, la cérémonie hiérogamique était suivie de la proclamation des destinées. Celle-ci se déroulait au sommet de la Ziggurat, dans le *du$_6$.kù;* Nabuchodonosor a laissé une description détaillée de ce rite : « Dans le *du$_6$.kù*,

le lieu des destinées, qui (est) l'*ubšukkinna*, le sanctuaire des destinées, là où, à la fête de zag.muk, le Nouvel An, au 8e jour, au 11e jour, le dieu, roi des dieux des cieux et de la terre, dieu souverain, réside, là les dieux des cieux et de la terre se mettent révérencieusement à sa disposition, se tiennent prosternés (et) devant lui fixent des destinées de jours durables pour destinées de ma vie » (Pallis, *op. cit.*, 184). Assurbanipal y fait aussi allusion dans un hymne à Assur où il montre Bêl, Ea, Bêlit, les Igigi et les Anunnaki, qui, dans le sanctuaire des destins, révèrent la souveraineté d'Assur et proclament le destin du souverain » (Craig, *op. cit.*, pl. 34).

A Assur, c'est le dieu Assur qui présidait cette importante assemblée, à Ninive Ištar, à Babylone Marduk et Ṣarpanit. Le dieu Nabû, le scribe des dieux et de l'Esagil, le maître de l'écriture, celui qui tient le roseau sacré, en sera naturellement le secrétaire. C'est lui qui portait la tablette des destinées des dieux et de toutes choses.

Pour préparer des décisions favorables, le 10e jour de Nisan on chantait :

> Toi qui tiens le sceptre, le cercle et le pallium, qui nommes (à) la royauté,
> prince des dieux, dont, dans l'assemblée des grands dieux, la parole est prépondérante,
> seigneur de la tiare superbe, admirablement pleine de splendeur,
> qui chevauches les grands tourbillons, qui, en prince, te tiens dans la salle du trône royal en excitant l'émerveillement...
> .....
> Que les rois des contrées t'apportent leurs lourds tributs;
> que les hommes se tiennent chaque jour devant toi parmi les sacrifices, prières et prosternements;
> qu'en vue d'apaiser ton cœur les grands dieux te prient.
> ....
> O Anu, le grand, venge ta ville contre le pays ennemi!
> (*Rit. ac.*, p. 110-111.)

En fait, les signes qui se produisent au cours des jours de fête sont soigneusement notés par les voyants : « Si les larmes du roi viennent (lorsque l'*urigallu* aura frappé sa joue pour l'humilier), Bêl est bien disposé; si ses larmes ne viennent pas, Bêl est en colère, l'ennemi surgira et causera sa chute (*Rit. ac.*, 145).

Une tablette tout entière a été rédigée à l'intention des observateurs du Nouvel An (*R. A.*, XIX, 141-148).

Le comportement de la barque du dieu lors de la procession est particulièrement significatif : « Si la barque va droit, Enlil sera bien disposé pour le pays. » Mais tous les incidents ou accidents sont de mauvais augure : « Si la barque est mise en pièces, les dieux mettront en pièces le pays, jusqu'à anéantissement; si la barque sombre, le pays verra l'interdit... »

Le cheval du char annonce l'avenir à sa manière : « Si le cheval du char du dieu bronche, le pays perdra la raison... » Le départ de la procession est un moment critique : « Si le roi prend la main du dieu et si, soit en sortant, soit en entrant, il chancelle (?), il y aura des propos séditieux... le roi vaincra son ennemi. Si, sans ouragan, le brûle-parfum du dieu, ou la table d'offrandes du dieu branle, ou si le dieu sur son siège vacille, l'ennemi tombera rapidement sur le pays, les offrandes fixes seront interrompues. » Le temps qu'il fait en ces jours est déterminant pour le reste de l'année : « S'il pleut au jour du dieu de la ville, la peste sera dans le pays, le dieu de la ville sera irrité contre sa ville; si Adad tonne au jour du dieu de la ville, les brigands couperont des têtes. »

Le dernier paragraphe traite de quelques présages relatifs au jour où « l'homme est établi en grandeur ». Thureau-Dangin pense que cette péricope ne concerne plus l'*akîtu;* il pourrait toutefois s'agir du jour de l'exaltation du roi divinisé; il arrive, en effet, à l'époque assyrienne, que le roi est appelé « l'homme par excellence » (Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, n. 652; d'après Th. Böhl, *Mitt. der alt. orient. Gesch.*, XI, 3, p. 47).

« Si au jour où l'homme est établi en grandeur, le vent du sud arrive, c'est favorable..., si c'est le vent du nord, il y aura une maigre nourriture. »

Les jours de fête étaient importants aussi pour la destinée des individus. Les présages enregistrés concernent nommément les voyants, mais par analogie chacun devait pouvoir en profiter. Quoi qu'on fasse en cette solennité, tout tourne mal : « Si le devin fait voir des présages, il verra l'interdit; s'il se met en route, il n'atteindra pas son but; s'il prononce un jugement, ce jugement ne sera pas droit; s'il a un songe, courroux de son dieu. »

Les seules occupations permises en ces jours solennels sont d'ordre rituel : faire de la musique, car contentement suivra l'homme qui s'y adonne; pleurer devant son dieu, car son dieu aura pitié de lui; faire grande chère, car le regard de son dieu sera favorable. Les jours de l'*akîtu* étaient donc interdits, en fait, à toute activité profane.

Les pronostics qui résultaient de ces diverses observations étaient probablement rédigés sur une tablette : la tablette des destinées de l'année. Elle était alors placée secrètement dans l'assemblée des dieux. La réunion terminée, le texte, retiré intact, en était solennellement proclamé : « Voilà l'oracle qui était devant la statue. Cette tablette des décrets d'Assur, sur un support, sera introduite devant le roi; on répandra de la bonne huile; on fera des sacrifices de moutons, on brûlera des parfums, devant le roi on la proclamera » (Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 91).

IV. LES RITUELS DE L'ARBRE DE VIE. — A première vue l'arbre de vie ne tient pas dans les rituels une place de premier plan. Partie intégrante et élément essentiel du bosquet sacré, il constitue, par sa seule présence, le décor de la cérémonie et lui donne ainsi son sens religieux. Il est certainement, en outre, l'objet de rites de grande importance, mais tellement courants qu'il suffit de les amorcer dans les textes. Les documents figurés établissent une relation essentielle entre la libation d'eau et la plante de vie.

La libation la plus communément représentée depuis la civilisation sumérienne (stèle des vautours, stèle de Gudea) jusqu'à la disparition de la civilisation assyro-babylonienne est celle dans laquelle l'eau est répandue soit au-dessus, soit au pied de la plante sacrée (fig. 634; L. Delaporte, *Catalogue des cylindres orientaux, musée du Louvre*, I, T. 110).

Le plus souvent cette cérémonie est destinée à procurer à la plante la fraîcheur dont elle a besoin pour vivre. Gudea esquissait ce geste chaque fois qu'il se présentait devant une divinité : « De pain il toucha l'arbre, de l'eau fraîche il y versa » (*Cylindre A*, II 8, 25; IV, 6). Ce rite peut être parfois revêtu d'un symbolisme hiérogamique; un vase y est « levé » (*Cylindre B*, V, 15) après l'union de Ningirsu et de Baba; d'ailleurs tous les rituels insistent sur les ablutions nombreuses qui accompagnent les hiérogamies.

Un autre type important de libation est celle qui s'adresse aux personnages de l'au-delà : « Selon le rituel revivifiant (si toutefois on peut restituer *mubal-liṭ-ṭa* en fin de ligne), à Ereškigal tu offriras l'offrande qui lui convient : tu lui verseras des eaux » (Ebeling, *Tod und Leben*, n. 16, l. 7-9).

Les morts condamnés aux eaux troubles sont avides de telles libations : « Que le spectre boive fraîches les eaux de l'outre » (*ibid.*, n. 30 E, l. 21-22). Dans le

cadre des fêtes du Nouvel An cette libation est versée à la divinité morte : « Il aspergera la déesse Ištar des eaux vivifiantes..., des eaux de l'outre *ḫalziqu*, secret de résurrection » (*Descente d'Ištar*, rev. l. 18. 38).

634. — D'après L. Delaporte, *Catalogue... musée du Louvre*, t. I, p. 13.

C'est un traitement du même genre que sollicite Enlil mort :

Que ma mère qui est tournée vers moi descelle le vase à libations,
que la souveraine de la montagne capitale qui est tournée vers moi descelle le vase à libations;
ô, ma sœur, constamment, de la maison de mon père donne-moi ma part,
que mon père me présente l'eau, qu'elle soit mon partage,
que ma mère me présente la laine, que mes côtes reposent;
que la fiancée (choisie pour moi) par mon père me présente le grain, qu'elle m'écoute :
Approche de moi un lit, qu'on récite : Son souffle soufflera;
apporte un trône, installes-y le vase à libations,
étends une étoffe sur le trône, couvres-en le vase à libations.
Dépose l'offrande funéraire, tourne-la, approche-la de moi,
verse l'eau dans la fosse, arrose la poussière de la terre.
(*R. A.*, XIX, p. 183.)

635. — D'après Legrain, *Archaic Seals Impressions, Ur. Exc.*, III, n. 534.

Un rite analogue était célébré à l'intention d'Anšar pour le débarrasser des eaux troubles, boisson normale du monde infernal (cf. K 143, l. 48 — rev. 4). Dans les documents figurés ce rite est représenté par les libations sur le sol, sur le vase vide ou l'autel nu (fig. 635; Legrain, *Archaic Seals Impressions, Ur Exc., III*, n. 534; S. L. Woolley, *The Royal Cemetery, Ur Exc., II, Plates*, n. 258).

La libation avec la jarre (*ḫarû*) est mentionnée dans plusieurs rituels du Nouvel An. Elle est exécutée pendant la cérémonie nocturne d'Uruk dans ou à proximité du bosquet sacré : « (La torche) entrera dans la sublime cour puis, à côté du lieu sacré, dans la direction d'Anu se placera; la jarre sera vidée devant elle. L'archiprêtre dira une oraison; il prendra la main de la torche, de Papsukkal, de Nusku et de Mes-sag-Unug^{ki}, puis ils iront dans le sanctuaire d'Antu, puis dans la direction d'Antu la torche se placera; la jarre devant elle sera vidée » (*Rit. ac.*, 123). Cette cérémonie pourrait correspondre à la libation versée entre l'autel et le dieu ou la déesse (fig. 636; Frankfort, *Cylinder Seals*, Londres, 1939, pl. XXIV *f*).

Son sens est précisé par un texte dont on ne peut proposer qu'une traduction hypothétique : « Le roi, qui dans la fête des processions ouvre la jarre, c'est Marduk qui (est) dans sa campagne au jour où il possède la femme » (*ud geme dùg.gál.la*; *C. T.*, XV, pl. 44, l. 17).

Ce symbolisme expliquerait la présence du libateur au pied du lit dressé devant la plante sacrée (fig. 637; cf. G. Contenau, *La descente d'Ištar...*, 158). Deux types de libations symbolisent donc la fécondité

636. — D'après Frankfort, *Cylinder Seals*, pl. XXIV *f*.

sexuelle, celle qui est faite sur l'arbre sacré et celle qui est versée devant les partenaires de la hiérogamie.

Les vases à libations peuvent revêtir des formes variées selon les époques et les lieux; le plus beau spécimen en est certainement celui de Gudea (fig. 638; E. de Sarzec et L. Heuzey, *Découvertes en Chaldée*, 1889, pl. 44, 2). Le *patesi* y fait plusieurs allusions. C'est, dit-il, « l'emblème (de la vasque du bosquet sacré), le principe générateur (par lequel) le dieu Ningirsu apporte la vie »; il possède un versoir (?) droit (orné) de serpent dont la bouche verse l'eau sur la verdure (*Cylindre B*, XVI, 11-12); il est encore « le vase sacré déposé dans le grand sanctuaire, source

637. — D'après G. Contenau, *La descente d'Ištar*, p. 158.

sublime d'engendrement dont l'eau ne tarit pas » (*ibid.*, XVII, 7-8).

L'eau utilisée dans cette cérémonie a été puisée à la vasque sublime du bosquet, elle doit être d'abord consacrée : « Le roi prendra du buis femelle, devant Ištar il criera : Arbre sacré! Arbre sacré! puis il ira au-dessus de la source, il sacrifiera un mouton et en offrira le sang à la source; le prêtre prendra un poisson et le jettera dans la source; de l'huile, du miel il versera dans la source; le brûle-parfum de cyprès on fera passer et il sera allumé; le roi, du milieu de la source entrera dans le sanctuaire de l'*akîtu* » (*K. A. R.*, 215, l. 6-15).

IV. La mythique du Nouvel An. — La théologie est exprimée par les Suméro-Akkadiens dans des mythes qui dégagent le sens des rites en décrivant les processus que les gestes rituels provoquent dans le monde

divin. Les mythes sont donc proprement des métaliturgies, des approfondissements théologiques de la liturgie dans une civilisation qui n'a pas de métaphysique. Les Mésopotamiens n'ont pas été guidés dans l'élaboration de leur mythique par un souci étiologique, mais plutôt par un pragmatisme dynamique qui les pousse à traduire en analogies divines les impératifs catégoriques qui sourdent au plus profond de leur nature. Aussi, peut-on considérer la métaliturgie comme une projection des rituels dans le monde divin; lorsque les événements mythiques sont humano-divins, le monde mythique humain, parce qu'il est coextensif à l'histoire, est projeté en dehors de l'histoire, aux origines.

638. — Vase à libations de Gudea.

La métaliturgie peut revêtir une forme hymnique ou narrative. La mythique du Nouvel An peut être répartie, suivant la finalité principale des compositions, en métaliturgie des personnages mis en scène, des symboles utilisés et des lieux du drame.

Les métaliturgies les plus faciles à interpréter sont celles qui manifestent le rôle des dieux dans la liturgie. Elles se répartissent en plusieurs cycles. Le dieu propre des fêtes de l'*akîtu* est Dumuzi, Tammuz, l'Adonis des Phéniciens, le Dionysios des Grecs. Son nom complet est Dumuzi Apsû, le fils véritable de l'Apsû. C'est dans la mythique phénicienne et cananéenne d'Ugarit, du moins si l'on en juge par les documents qui ont été conservés, que Tammuz a gardé intégralement son rôle primitif. C'est dans le cycle d'Ištar que s'est concrétisé en Mésopotamie le mythe dionysien.

La déesse Ištar, la fille de Sin, Innana, la souveraine du ciel, a résolu de descendre jusqu'au lieu où le soleil se lève, jusqu'à la terre inviolée, jusqu'au monde infernal. Les raisons de cette décision n'apparaissent pas dans le texte akkadien; d'après les traditions sumériennes, au portier des enfers qui l'interroge sur le but de son voyage, Innana répondit : « Ma grande sœur, la souveraine de la grande terre a ordonné qu'il en soit ainsi afin d'accomplir la fumigation funéraire et de multiplier la bière de l'offrande en l'honneur de son mari, le seigneur, le grand taureau du ciel qui est mort » (*R. A.*, xxxiv, p. 93 sq., l. 85-88).

Quoi qu'il en soit, ce voyage ne ravit personne, même pas la reine des enfers. A cette nouvelle de l'arrivée d'Ištar, « le visage d'Ereškigal verdit comme la coupe d'un tamaris, ses lèvres noircirent comme les lèvres d'un vase de basalte. Pourquoi son cœur l'a-t-il porté vers moi? Pourquoi a-t-elle comploté (cela)? Or ça, celle-ci et moi avec les morts, comme nourriture mangerions-nous de l'argile? Comme vin, boirions-nous de l'eau polluée? Pleurerions-nous sur les femmes que leurs bien-aimés ont abandonnées? Pleurerions-nous sur les vierges qui du sein de leurs maris ont été enlevées? Pleurerions-nous sur les petits qui, avant leur temps, ont été enlevés? » C'est que, avec la Descente d'Ištar aux enfers, ont été interrompues les offrandes aux dieux, ceux d'en haut comme ceux d'en bas.

Papsukkal, le vizir des grands dieux, en est consterné : « son nez se pince, il revêt un vêtement de deuil et porte peau sale », car, Ištar disparue, la vie s'est arrêtée sur terre : « le taureau ne saillit plus la jeune vache, le baudet ne saillit plus l'ânesse; nulle part le mâle n'engrosse la jeune fille, le mâle se couche dans sa chambre, la jeune fille se couche de son côté. »

Malgré tous ces inconvénients, Ištar descend aux enfers; c'est la traduction, en termes métaliturgiques, du retour inéluctable de la saison où les forces vives de la nature semblent en sommeil, où le cosmos tout entier tombe en léthargie; c'est, dans l'Orient méditerranéen, le temps de la saison chaude et brûlante.

Sept portes séparent le monde des morts de celui des vivants; sept étages séparent le temple supérieur de la Ziggurat de la terrasse dans laquelle est représenté le tombeau divin. A chacune d'elle Ištar doit abandonner, non sans véhémentes protestations, l'une de ses parures. Elle arrive nue devant sa sœur, comme l'homme arrive dépouillé dans l'au-delà.

La rencontre des deux déesses tourne immédiatement au tragique. La vie et la mort sont les deux pôles opposés d'une même réalité. Elles sont mutuellement attractives et répulsives; la vie se dissout dans la mort en s'opposant sans cesse à son invasion. « Aussitôt que la déesse Ištar fut descendue à la terre sans retour, Ereškigal, l'ayant vue, se mit à trépigner en sa présence; Ištar, sans réfléchir, crut qu'elle serait la plus forte; mais la déesse Ereškigal, s'étant fait la bouche, parla et dit au dieu Namtar (la peste), son vizir : « Va, Namtar, enferme-la dans mon palais, « lâche contre elle les soixante maladies, lâche-les « contre Ištar, le mal d'yeux contre ses yeux, le mal « de flanc contre son flanc, le mal de pied contre ses « pieds, le mal de cœur contre son cœur, le mal de « tête contre sa tête; contre elle, tout entière, contre « son corps lâche-les. »

Les dieux intervinrent alors. C'est le dieu-père, le taureau du ciel et de la terre, le seigneur plein de sagesse, lui qui connaît la plante vivifiante, lui qui connaît l'eau vivifiante, qui d'après la tradition sumérienne fera revivre la déesse. Mais c'est Ea qui détaille la mise en œuvre des moyens : « Ea, dit le texte akkadien, forma dans la sagesse de son cœur un projet : il façonna Aṣu-šu-namir (le personnage à la sortie brillante), un efféminé : Va, Aṣu-šu-namir, à la porte de la terre sans retour présente-toi, que les sept portes de la terre sans retour s'ouvrent devant toi; qu'Ereškigal te voie et jouisse de ta présence. Lorsque son cœur sera calmé et que son foie sera éclairci, enjôle-la au nom des grands dieux; alors lève la tête, prête attention à l'outre *ḫalziqu* (secret de résurrection) et

dis-lui : « O ma dame, donne-moi l'outre *ḫalziqu*, que « je m'abreuve des eaux qu'elle contient! » Ainsi, d'ailleurs, fit le messager. En entendant ces paroles, « Ereškigal se frappa la cuisse et se mordit le doigt : Tu as désiré de moi quelque chose qu'on ne doit pas désirer; va, Aṣu-šu-namir, je vais te maudire d'une grande malédiction. »

Ce personnage est alors condamné à la vie errante des spectres; son intervention a cependant provoqué le rite qui ressuscitera Ištar : « Va, Namtar, dit Ereškigal à son vizir, asperge Ištar des eaux vivifiantes et emmène-la hors de ma présence. »

Le point de vue spécial de cette doctrine nous échappe sans doute partiellement, mais certains aspects transparaissent cependant sous les expressions mythiques. L'efféminé est un personnage de l'entourage d'Ištar, l'un de ceux qui jouent de la flûte aux fêtes du Nouvel An. C'est un être sans virilité qui, au sens plein de l'expression, ne vit que d'Ištar. S'il est le personnage à la sortie brillante, c'est en raison de la résurrection d'Ištar, car personnellement il est réduit à la vie minable des spectres. A ce titre il convient doublement pour la mission qui lui est confiée : le départ d'Ištar l'a réduit à l'état de mort, et d'autre part cet être sans vie est plus conforme aux désirs de la déesse de la mort.

Le texte lui-même n'indique pas la relation qui existe entre la démarche d'Aṣu-šu-namir en faveur de l'outre d'eau vive et la décision prise par la souveraine des enfers de libérer sa sœur Ištar. On peut penser toutefois qu'Ereškigal craignit que les humains, privés de la vie qu'Ištar leur dispense, ne se ruent en masse sur la réserve d'eau vive cachée dans l'Apsû. Ce qu'un vivant diminué a songé à réaliser, d'autres, plus dynamiques pourraient le projeter aussi, et d'une manière plus efficace. Ereškigal préfère rendre Ištar aux vivants et ne pas risquer d'être privée par eux de l'outre vivifiante.

Quant à la revivification d'Ištar par l'eau, c'est la transposition mythique de la nécessité d'irriguer le sol pour en faire germer les plantes.

La suite des fêtes du Nouvel An est dominée par l'exaltation d'Ištar. Les dieux réunis en assemblée supplient Anu d'élever Ištar à la dignité suprême : Anu, le saint et le grand, dont la parole est sans fin, les grands dieux en assentiments et prières se courbent devant lui comme des faucilles : « Si tu parles, tu es juste... à Ištar, la jeune vierge que tu as possédée, tends la main; ton oui immuable qui, comme le ciel, est auguste, dans notre assemblée fais-le lui connaître... Anu acquiesça joyeusement à ce vœu des dieux : Je suis Anu, le seigneur qui veille sur les décrets de ma divinité, saisis leur faisceau, approprie-toi les confins de leur demeure, règne seule » (*R. A.*, XI, 151).

Il existait dans les grands sanctuaires mésopotamiens d'autres cycles du même genre, centrés soit sur Tammuz, soit sur Enlil. On en relève des traces dans le psautier suméro-akkadien.

Le cycle de Marduk représente un autre aspect de la mythique de la vie. La Descente et l'exaltation d'Ištar sont intemporelles; les actions divines qui y sont décrites se répètent chaque année. L'*Enûma eliš* est pré-temporel ou originel; les événements qui y sont racontés se sont déroulés aux origines, avant le temps historique. Le rôle de Marduk dans les phénomènes annuels n'est qu'un pâle reflet de son rôle originel.

Les conditions d'utilisation de ce mythe sont précisées dans le rituel de Babylone : « (Au 4e jour de Nisan), après le petit repas de la fin du jour, Enûma eliš, du commencement jusqu'à la fin, l'*urigallu* de l'Ekua à Bêl élèvera. Tant qu'Enûma eliš à Bêl il élèvera, la face de la tiare d'Anu et le trône d'Enlil resteront couverts » (*Rit. ac.*, 137).

Ce mythe, tout en développant la trame entière des fêtes du Nouvel An, n'était pas récité partie par partie à mesure que chacun des épisodes en était joué, mais en bloc à un moment de la fête dont il constituait le programme et le résumé.

Le dieu Marduk dont le nom est écrit par les idéogrammes *dingir.amar.utu*, « le taurillon solaire », a été considéré par les Akkadiens comme le fils de la colline sacrée : *mar-duₖ-kù*. Il est le fils héritier de l'Apsû, le fils aîné de l'Apsû.

Cette naissance merveilleuse est racontée en détail dans la 1re tablette de l'*Enûma eliš* :

Après qu'Ea eut ainsi enchaîné ses ennemis, les eut vaincus,
qu'il eut établi son triomphe sur son adversaire,
un dieu fut procréé, puissant parmi les puissants, le sage d'entre les dieux;
au sein de l'Apsû, Marduk fut formé,
au sein de l'Apsû sacré Marduk fut formé;
Ea, son père, le forma,
Damkina, sa mère, le conçut.
Elle lui fit téter des seins de déesses.
La garde qui le garda l'emplit de redoutable majesté,
séduisante était sa forme,
étincelant le regard de ses yeux;
sa sortie fut celle d'un héros, chef dès le début.
Quand Ea l'eut vu, lui, le père qui l'avait formé,
son cœur se réjouit, s'illumina, fut rempli de satisfaction.
Il le rendit parfait, lui ajouta un double de dieu;
exalté grandement au-dessus d'eux, il les dépassait tous.
Ses proportions étaient artistiques et inconnaissables,
inintelligibles et angoissantes à voir.
Quatre sont ses yeux, quatre sont ses oreilles.
Quand ses lèvres remuent, des flammes de feu en sortent.
En lui grandirent quatre entendements et ses yeux pareillement voient tout.
Il grandit tellement que sa stature dépassa celle des dieux;
ses membres étaient gigantesques, il était extraordinaire par la taille.
« Mon jeune fils! Mon jeune fils!
Mon fils-soleil! Mon fils-soleil-des-cieux! »
Vêtu de l'aura de dix dieux, il l'emportait au plus haut degré.

(*Tablette I*, 73-74, 80-103.)

Il fut un temps, cependant, où Marduk n'était qu'un enfant vagissant : « Je suis Marduk, le maître qui dans les fêtes de l'*akîtu* siège dans le sein de Tiamat » (Ebeling, *Tod und Leben*, p. 25, rev. 4).

Pendant ce temps-là les puissances de désordre prolifient :

La mère abyssale qui forme toute chose,
fit en outre des armes inégalables :
elle enfanta des serpents-dragons,
dont les dents sont aiguës et les crocs impitoyables;
de venin au lieu de sang elle remplit leur corps.
Elle vêtit d'horreur des dragons terrifiants
qu'elle chargea d'éclat surnaturel,
et fit semblables à des dieux;
qui les regarde, ils l'anéantissent d'épouvante.
Si leur corps se rue, on ne peut repousser leur poitrine.
Elle établit l'hydre, le dragon rouge, la Laḫamu,
le grand lion, le loup écumant, l'homme-scorpion,
les tempêtes furieuses, l'homme-poisson, le capricorne,
porteurs d'armes inexorables, sans peur au combat.
En tout elle créa onze monstres comme ceux-là.

(*Tablette I*, l. 132-145; trad. d'après R. Labat.)

En présence de Tiamat et de sa monstrueuse armée, le monde divin tout entier fut consterné; c'est la période triste des fêtes du Nouvel An. Il fut rapporté à Ea comment la déesse du désordre se préparait au combat. Ea, à cette nouvelle, « s'enferma dans la

tristesse et demeura dans le silence » (*Tablette II*, l. 4-7). Lorsque Ea eut retracé la situation à Anšar, son père, celui-ci « se frappa la cuisse et se mordit les lèvres, son cœur s'assombrit et son foie ne s'apaisa pas... il étouffait ses cris. »

Il proposa d'abord à Ea de combattre Tiamat, mais le dieu des eaux ne put ou n'osa rien entreprendre. Anšar dépêcha Anu pour apaiser la furie, mais celui-ci n'osa l'affronter et revint en arrière : « Trop faible est ma main pour qu'il m'incombe de te saisir. »

Anšar se renferma et regardait à terre,
il se taisait et levait la tête vers Ea;
ils réunirent l'assemblée des dieux, les Anunnaki;
mais eux, leurs lèvres demeuraient closes et ils étaient assis, sans voix.
Aucun dieu ne voulait se heurter à Tiamat,
en affrontant Tiamat aucun n'en sortirait la vie sauve.
.....
En entendant ce récit Laḫmu et Laḫamu poussèrent de hauts cris,
Les Igigi, tous ensemble, se lamentèrent douloureusement.

Pendant ce temps Marduk avait atteint la plénitude de sa puissance; on songe à lui pour sauver les dieux. Dans ce but on lui confère la domination sur toutes les puissances de l'ordre :

Eux tous, les grands dieux qui fixent les destins.
Ils pénétrèrent devant Anšar et remplirent l'*ubšukkinnaku;*
ils s'embrassèrent l'un l'autre et se tinrent en assemblée;
ils conversèrent entre eux et siégèrent en banquet;
ils mangèrent du pain et burent du vin;
ils faisaient ruisseler le vin doux dans leurs coupes.
En buvant de la bière, leur corps s'épanouissait,
une grande nonchalance monta dans leur cœur,
à Marduk, leur vengeur, ils fixèrent alors son destin.
Ils fondèrent pour lui un trône princier,
Afin qu'il siégeât devant ses pères pour les délibérations :
.....
Désormais, immuable sera ton ordre.
Que dans ta main soit le pouvoir d'élever et d'abaisser,
inébranlable soit ta parole, inflexible ton commandement.
Aucun des dieux ne transgressera tes bornes.
.....
Lorsque les dieux, ses pères, virent l'effet des paroles de Marduk,
ils se réjouirent et dirent avec vénération : « Marduk est vraiment roi! »
En plus, ils lui donnèrent le sceptre, le trône et le pallium;
ils lui donnèrent des armes invincibles, tueuses d'ennemis
(et lui dirent) : Va, tranche la vie de Tiamat.
(*Tablette III*, 130-iv, 31; trad. d'après Labat.)

Ainsi promu et muni de telles armes, Marduk remporta contre les forces mauvaises la victoire totale et définitive : Tiamat est dépecée et Kingu mis à mort après jugement.

A la hiérogamie correspond probablement la formation de l'homme par Marduk. Toutefois, d'après l'*Enûma eliš*, aucun principe femelle n'intervient dans les origines humaines, si ce n'est le sang de Kingu, le suppôt de Tiamat à partir duquel l'homme fut façonné par Ea. L'anthropogonie chaldéenne insiste sur l'aspect de la formation de l'homme par Marduk et Aruru :

Marduk, à la surface des eaux, tressa un gabarit de roseaux;
il façonna de la poussière et la mélangea au gabarit;
(ainsi) il façonna l'humanité,
la déesse Aruru façonna avec lui la semence d'humanité.
(*C. T.*, XIII, pl. 36, l. 17-20.)

Quoi qu'il en soit, la consécration de l'eau vive par infusion de sang de mouton est sans doute en relation avec l'utilisation du sang de Kingu dans la formation de l'homme.

La proclamation des destinées se fit en deux temps : après la victoire de Marduk, lorsque le dieu établit le rôle des astres, des dieux et des hommes; et après la construction de l'Esagil :

Après qu'ils eurent, à l'intérieur, célébré cette fête,
et, dans l'Esagil, bu la bière au banquet,
les lois furent fixées et les destins déterminés;
les stations du ciel et de la terre furent fixées, entre tous les dieux.
Les cinquante grands dieux s'assirent,
les sept dieux du destin fixèrent les destins pour les hommes.
(*Tablette VI*, 76-81; trad. d'après Labat, *op. cit.*)

Le mythe se termine dans une apothéose de Marduk à qui on attribue cinquante noms.

De nombreuses divinités apparaissent ainsi comme centre des fêtes de l'*akîtu* selon la nature des facteurs essentiels à la vie du pays.

Certaines d'entre elles représentaient primitivement les forces fécondes de la terre et de l'eau : Enki et Ninki (Ninḫursag), Ea et Damkina, Dumuzi et Innina. Ces divinités sont le fruit de la méditation religieuse d'agriculteurs peinant dans un pays où la vie de la nature dépend du régime des eaux et de l'étiage des marais. Leur *akîtu* était placée, soit au début du printemps, au moment où sortaient de terre les premières pousses, soit au cours de la saison brûlante où la nature apparaît dans son état léthargique. Ces deux moments essentiels de la vie de ces dieux ont drainé vers eux, chacun, les deux aspects des fêtes du Nouvel An, suivant une évolution constante dans les fêtes religieuses. Ainsi ont pris naissance les fêtes sumériennes du début du printemps, antérieures à l'équinoxe, et celles qui avoisinaient le solstice de juin.

D'autres couples divins évoquent plutôt les puissances de l'atmosphère : Enlil et Ninlil, Ningirsu et Baba, Ninurta et Gula, Adad et Šalaš. Ces divinités ont pris naissance dans un pays où le régime des pluies conditionne la végétation. Leurs périodes de grande vitalité se placent aux environs du solstice d'hiver. L'*akîtu* de Ṭebet leur était peut-être primitivement consacrée.

Un troisième groupe comprend les divinités astrales : Nanna (Sin ou Nannar) et Ningal sont vénérées surtout par des nomades. La lune, en effet, préside à leurs déplacements, impossibles sous l'implacable soleil d'Orient, et aux fécondations nocturnes de leurs troupeaux. Le groupe solaire, Babbar-Šamaš et Aia, a pris une influence prépondérante chez les citadins; le soleil, par le caractère pénétrant de ses rayons, représente la justice et le droit. Son triomphe a lieu à l'équinoxe de printemps comme celui de la lune à l'équinoxe de septembre. C'est en l'honneur de ces deux groupes de divinités que se célébraient les deux *akîtu* les plus importantes.

La puissance salvatrice du *temple* est exaltée par les mythes diluviens. Le monde mythique sumérо-akkadien a été englouti par un déluge qui en a fait disparaître toute trace. La tradition concernant cette catastrophe s'est transmise sans grand changement de Sumer en Babylonie. Le fléau a été provoqué par un dieu irrité tandis qu'un autre décidait de sauver les quelques humains qui lui étaient particulièrement dévots : Ziusudra, le consacré, est le rescapé sumérien et Utanapištim, toujours attentif aux signes divins, sa réplique babylonienne. Un bateau est construit, suivant des instructions précises spécialement communiquées par le dieu. Lorsque l'eau se déchaîne, le bâtiment, chargé de quelques humains, résiste

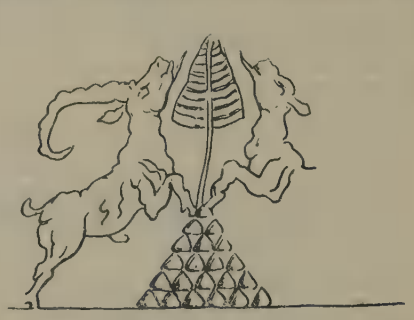
aux flots et à la tempête. Le calme revenu, il s'arrête sur une éminence et ses passagers offrent un sacrifice d'action de grâces à la divinité salvatrice. Ils reçoivent alors l'immortalité, mais sont en même temps retranchés du monde postdiluvien et doivent vivre dans le pays paradisiaque de Dilmun, au delà de l'Apsû, à la source des fleuves.

Le symbolisme de ce moyen de salut proposé à l'humanité par la divinité mérite d'être approfondi. Le bateau sauveur, en effet, n'a rien de commun avec ceux que les Mésopotamiens avaient sous les yeux, ni avec les esquifs étroits et longs du type belem, à proue et à poupe relevées, qu'empruntent dieux et héros pour leurs déplacements transabyssaux. Celui de Ziusudra est appelé *sag.gur.gur*, « sommet sauveur »; son intérieur est plongé dans l'obscurité et il sert d'autel pour le sacrifice. S'il est secoué par la tempête, rien n'indique qu'il ait effectivement navigué. Celui d'Uta-napištim porte le nom d'*ekallu*, « la grande maison », temple ou palais. Sa base est cubique, de 10 ninda d'arête (10 × 12 coudées); cette première assise est surmontée de six autres en forme de parallélipipède droit dont le texte cunéiforme précise les dimensions. Celles-ci sont calculées en fonction de la base : en prenant successivement les 6/7, 5/7, 4/7, 3/7, 2/7, 1/7 de celle-ci, on obtient la longueur et la largeur de chacun des autres étages. En choisissant sept dimensions, sans qu'on puisse préciser lesquelles, parmi celles qui sont données par 8/9, 7/9, 6/9, 5/9, 4/9, 3/9, 2/9 et 1/9 de la base initiale, on obtient la hauteur de chacun de ces étages. Un tel bâtiment n'a évidemment pas été conçu en vue de la navigation. D'ailleurs, avant de mettre pied à terre, Uta-napištim offre un sacrifice aux dieux sur le sommet de la Ziggurat de la montagne (l. 157). Si l'arche babylonienne évoque par sa silhouette générale et ses dimensions mêmes la tour à étages de Babylone, celle de Ziusudra rappelle les sanctuaires sur terrasse circulaire ou ovale du IV^e^ ou III^e^ millénaire avant J.-C. tels que ceux d'El-Hibba, El-Obeid, Khafaje et Uqair.

Aussi, de même que la Ziggurat constitue le centre principal du culte suméro-akkadien, elle est, par son symbolisme, le fondement de toute la mythique mésopotamienne. La tour à étages apparaît tout d'abord comme le lien du ciel et de la terre. Gudea « développa l'Eninnu comme un nuage au cœur des cieux; ...il éleva le sommet du temple jusqu'au ciel » (*Cylindre A*, XXI, 20, 23). Aussi la Ziggurat est-elle appelée, à juste titre, *É.temen. an.ki* ou *É.dur.an.ki*, « lien du ciel et de la terre ». Si elle joint ainsi le monde d'en haut et le monde terrestre, c'est qu'elle est la réplique de la montagne primitive sortie la première des eaux du chaos qui porte l'arbre de vie (fig. 639; G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, I, Paris, 1927, p. 242, f. 148; cf. Ward, *op. cit.*, p. 227, f. 293; à comparer avec notre fig. 624, col. 569) et sur laquelle séjournaient hommes et dieux : « Le *patesi* construisit le temple, comme la grande montagne il le fit croître » (*Cylindre A*, XXII, 9-10); « la face de ce temple est la grande montagne fondée en terre » (*ibid.*, XXVII, 11). Elle porte à ce titre le nom d'*Ekur* ou *É.ḫur.sag*, le temple-montagne. Ce n'est pas là une simple métaphore, expression de la hauteur impressionnante du monument. Si le sumérien ne marque pas grammaticalement la détermination, certains indices révèlent cependant que la tour à étages représente bien la grande montagne primitive. Ce temple-montagne représente, en effet, le cosmos tout entier avant la séparation du ciel et de la terre. Au cours de sa construction le *patesi* avait sans cesse devant les yeux la séparation du ciel d'avec la terre (*ibid.*, XX, 10); « ce temple, comme la montagne en ciel-terre il éleva » (*ibid.*, XXI, 23). Il est issu de l'Apsû : « le fondement abyssal du temple, Gudea l'a enfoncé dans la terre comme un grand pieu » (*ibid.*, XX, 11). Aussi ce sanctuaire est-il le temple de l'Apsû, ses arbres, ses serpents, ses dragons sont ceux de l'Apsû. C'est la montagne de lapis-lazuli, celle que Gilgameš rencontre au delà de la mer dans le monde des abîmes où séjourne Uta-napištim, c'est la montagne de Dilmun.

Le temple est la source de la vie du pays; l'*É.nam. til.la*, « le temple de la vie »; l'*É.ama.ugun*, « le temple de la mère qui enfante ». Un hymne chante l'Ekur comme la montagne rayonnant abondance et clarté, et le temple de Ninḫursag comme rétablissant la vie du pays; c'est lui qui enfante toute chose et fait fructifier la semence (cf. Langdon, *Sum. Lit. Ps.*, p. 318, l. 7-8, 12).

La dédicace de l'E.ninnu ouvre pour Lagaš une ère d'étonnante prospérité : « Le jour où, à mon temple, promet en songe Ningirsu à Gudea, le pasteur fidèle Gudea mettra la main sans hésitation, au ciel, le vent (chargé) d'eau retentira, du ciel l'abondance, certes, te viendra; le peuple se dilatera dans l'abondance. Avec l'établissement des fondations de mon



639. — D'après G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, I, p. 242, fig. 148.

temple, l'abondance viendra. Des champs immenses rapporteront; l'étiage des fossés et des canaux s'élèvera. Sur les collines où l'eau ne s'élevait pas, l'eau s'élèvera pour toi. Le pays de Sumer, pour toi, ruissellera d'huile, pour toi de laine se chargera » (*Cylindre A*, XI, 1-17).

Šamši-Adad, roi d'Assyrie, exprime la même idée en termes économiques : « Lorsque je construisis le temple d'Enlil, mon seigneur, les prix, dans ma ville d'Assur, se fixèrent ainsi : pour 1 sicle d'argent, 2 gur de blé; pour 1 sicle d'argent, 15 mines de laine; pour 1 sicle d'argent, 2 seah d'huile » (Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, 295).

Sargon, qui vient de bâtir un temple à l'un de ses dieux, le supplie humblement : « O *Nin.igi.kù*, pour Sargon qui vient de bâtir ton temple, ouvre tes sources, fais que ses fontaines apportent des eaux d'abondance et de fertilité; remplis d'eau ses étangs » (*ibid.*, 286).

Aussi Gudea avait-il installé dans l'E.ninnu des personnages symboliques préposés à chacune des manifestations vitales du pays : les uns à la fécondité humaine, les autres aux champs et aux étangs, si bien que le temple apparaît comme un microcosme de la campagne tout entière.

Au terme de cette étude, le Nouvel An apparaît comme la fête principale de la religion suméro-akkadienne. Elle se déroule sur la Ziggurat, le sanctuaire dont la présence constante dans tous les complexes cultuels en manifestent l'importance. Elle se répète,

non seulement aux époques essentielles de l'année, aux solstices et aux équinoxes, mais se déploie, en outre, sur l'année tout entière à la manière d'un cycle liturgique. Les principales cérémonies pouvaient d'ailleurs être reproduites occasionnellement en faveur de certains malades. Le but de cette fête est d'assurer à l'année nouvelle des destins favorables, d'emmagasiner, en quelque sorte, la vitalité nécessaire pour les mois qui viennent. C'est là, d'ailleurs, la fin de toute religion naturelle; le sentiment religieux n'est-il pas l'expression, la réaction de l'instinct vital en face de l'inéluctabilité de la mort? L'*akîtu* est donc comme un microcosme de l'ensemble de la religion suméro-akkadienne, le point privilégié où passent toutes ses lignes de forces.

R. Largement.

III. DANS LE JUDAÏSME. — Tandis que la fête du Nouvel An est peu marquée dans les textes bibliques, elle apparaît en pleine lumière dans la littérature rabbinique. Encore vivante dans les communautés israélites, la tradition en remonte avant la ruine du Temple. Une étude de cette fête juive s'impose donc avant d'aborder les questions bibliques débattues. On a des données nombreuses, les sources (I.) permettant de préciser le jour de la fête (II.), ses rites (III.), et enfin son sens (IV.), c.-à-d. sa *haggada* (édification) après sa *halakha* (prescriptions).

I. Les sources. — Les données relatives à la fête du Nouvel An, le début de l'année (*Rosh hashanah* = R. H.), se trouvent dispersées dans l'immense littérature dite rabbinique; voir *infra*, l'article Rabbinique *(Littérature)*.

1° Dans la littérature des deux premiers siècles de l'ère chrétienne, celle des docteurs tannaïtes, il faut consulter d'une part les *Midrashim*, d'autre part la *Mishna* et la *Tosephta*.

a) Les *midrashim* tannaïtiques se composent de quatre commentaires sur les quatre derniers livres du Pentateuque. Le midrash sur l'Exode, dit *Mekhilta*, nous donnera peu de renseignements, que ce soit la version de R. Ismaël (= *Mekh. Bo.* 1) ou celle de Siméon ben Yohay, élève d'Aqiba, reconstituée par D. Hoffmann (= *Mekh. Bo.* 2). Le commentaire sur le Lévitique, dit *Tôrat Kohanîm*, ou mieux *Sifra*, sera au contraire pour nous une source de première importance, que ce soit la section *Emor* sur Lev., xxiii, 24 sq. (= *Sa Emor*), ou la section *Behar* sur Lev., xxv, 8 sq. (= *Sa Behar*). C'est principalement sur ces textes que les docteurs ont fondé ou appuyé leurs rites et leurs interprétations de la Nouvelle Année. C'est une œuvre de l'école d'Aqiba.

Nous trouverons moins dans le commentaire sur les Nombres, dit *Sifré* ou *Sifri* (= *S. Nb.*), de l'école d'Ismaël, sauf lorsqu'il traite de Num., x, 5-7. Le Sifré sur le Deutéronome (= *S. Dt*) ne donne presque rien, pas plus que l'ouvrage parallèle reconstitué par Hoffmann sous le titre de *Midrash Tannaïm*.

b) La *Mishna* étant le résumé officiel du droit et de la liturgie tels qu'ils ont été fixés à la fin du IIe s. par Rabbi Juda le Saint, son traité *Rosh-hashanah* (= R. H.) sera notre source principale.

La *Tosephta* en est une réplique, avec mêmes divisions, mais elle ajoute des sentences propres, dites *baraïthot* (= B.), enseignements; elle a donc également son traité *Rosh-hashanah* (= T. R. H.).

2° Les rabbins des IIIe et IVe s. sont dits *Amoras*. Dans la littérature *amora* se retrouvent des sentences tannaïtes, mais à côté de *baraïthot* de la Tosephta on en trouve d'autres. Cette littérature comprend des œuvres diverses :

a) Des *midrashim* de plusieurs espèces : Parmi les commentaires dits *Rabbot*, le principal est en l'occurrence celui qui concerne le Lévitique (= *Lév. R.*) et qui a une numérotation propre en chapitres. Rédigé sous forme de récits édifiants, haggadiques, il expose les idées morales qui fondent les rites. — Le midrash sur les cinq livres du Pentateuque, dit *Tanḥuma*, s'occupe de *halakha* dans sa partie dite *Yelammedénu;* sa section *Emor* sur Lev., xxiii, 24 sq. est importante (= *Tanḥ. Emor*), et il faut tenir compte de la nouvelle recension de S. Buber (= *Tanḥ. B. Emor*); l'une et l'autre ont une numérotation des chapitres indépendante. — Nous aurons parfois à citer le midrash sur les Psaumes, dit *Shoher Tôb* (= *Tehil.*), et le midrash sur les livres de Samuel (= *M. Samuel*). — Enfin le vaste commentaire de tous les livres de la Bible dit *Yalkut Shimeoni* (= *Yalk.*) et divisé en paragraphes a parfois d'intéressantes leçons qui lui sont propres.

b) Les deux recueils d'homélies appelées *Pesikta*. Dans la *Pesikta* de Rab Kahana (= *Pesik.*), il faut tenir compte surtout de la 23e sur le 7e mois et de la 12e sur le 3e mois. De la *Pesikta Rabbati*, plus récente (= *Pesik. R.*), on retiendra la 41e homélie.

c) La tradition rabbinique postérieure sera à rechercher dans les Talmuds qui suivent la forme didactique de la Mishna dont ils épousent la répartition en chapitres et versets. Nous aurons souvent à donner la préférence à la *haggada* du Talmud de Jérusalem (= J. R. H.), mais c'est dans le Talmud de Babylone (= b., cité par folio) qu'on trouve le plus de sentences et, en particulier, les travaux de la diaspora de Babylonie, laquelle doit être souvent contrôlée.

3° Parmi les commentateurs du Moyen Age, il faudra se référer surtout à l'abrégé du Talmud de R. Isaac Alfassi (1013-1103); au *Mishneh Torah* de Maïmonide (1135-1204); et à la synthèse de J. Caro (1488-1575) dite *Shulhan Arukh* dont E. Weill a donné une édition abrégée (Strasbourg, 1948). La partie relative à la nouvelle année y est traitée sous le titre *Orah Hayim* (la route de la vie, n. 582-601).

On trouvera aussi des renseignements dans les diverses encyclopédies juives : *Jewish Encyclopedia; Jewish Universal Encyclopedia*; *Encyclopedia judaica* (non terminée) aux art. *Rosh Ha-shanah*, *Shophar*, *Berakhoth*, etc.

De vieux ouvrages comme ceux de Monck et de Derenbourg *(Histoire de la Palestine)* contiennent encore des remarques utiles.

Autres livres qui traitent plus ou moins du même sujet ou du calendrier en général : Schürer, *Geschichte...*, vol. 1, p. 745 sq.; Levison, *The Jewish Background of Christianity*, Édimbourg, 1932; F.-M. Abel, *Les Maccabées*, Introduction, v, *Chronologie*; Lauterbach, *Rabbinic Essays : Tashlik*, Cincinnati, 1951, p. 299-433. — Les principaux à consulter sont : I. Ellbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1913; Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge;* N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, Londres, 1947.

II. Le jour du début de l'année. — L'ordre des mois est invariable, mais ce n'est pas toujours le même qui ouvre l'année. La Mishna (R. H., i, 1; cf. T., i, 1) note quatre débuts d'année : L'année commence au 1er de Nisan (mars-avr.) pour les mois et les fêtes; T. R. H. ajoute : pour les mois, le prélèvement du sicle (impôt du Temple) et, selon certains auteurs, pour la location des maisons. — Elle commence au 1er de Elul (août-sept.) pour la dîme du bétail; mais Éléazar et Siméon ben Yohay la reportent au 1er Tishri. — Elle commence au 1er de Tishri (sept.-oct.) pour le calendrier, l'année de rémission (cf. Lev., xxv, 2-7, 20), le Jubilé (Lev., xxv, 8 sq.), les plantations et les légumes verts. T. R. H., i, 7 ajoute : pour les dîmes et les vœux. — Enfin pour les arbres elle commence le

1er de Shébat (janv.-févr.) selon Shammay, et au 15 selon Hillel.

On voit qu'il s'agit là plutôt de modes de computation que de véritables « premiers de l'an ». C'est ainsi que le 1er Elul sert à préciser l'âge du bétail; c'est avant le 1er Elul qu'il est considéré comme « né dans l'année » (cf. Lev., XXIII, 12) d'après l'enseignement de R. Méir (mais non de Simon et d'Éléazar qui reportent cette computation à Tishri). Quant au 1er ou 15 Shébat, il s'agit aussi de déterminer l'assiette de la dîme, celle des fruits, en précisant l'âge des arbres soumis à taxation.

1° En fait la tradition relative au 1er de l'an place ce jour en Nisan ou en Tishri et c'est Tishri qui l'emporte.

1. Voici les données concernant le *1er de Nisan*. C'est :

a) Le *début des règnes*, d'après la *baraïtha* suivante (cf. R. H., 2 *b*; T. R. H., I, 1). Si un roi a commencé son règne le 29 de Adar (le mois qui précède Nisan), on lui compte déjà une année de règne en Nisan; mais s'il accède au trône le 1er de Nisan, cette année ne lui sera comptée qu'au prochain Nisan. Lorsqu'un roi meurt en Adar, ou en Nisan et si son successeur est intronisé ce même mois, l'année compte aussi bien pour l'un que pour l'autre; le cas ne serait différent que si l'un mourait en Adar et l'autre était intronisé en Nisan.

Les conséquences sont importantes au point de vue des actes civils. Le *Tal. Jer.*, I, 1 donne le cas suivant. Un homme emprunte en Iyar (le mois qui suit Nisan) et écrit sur la reconnaissance de dette : 2e année du roi X. Il vend ensuite sa propriété en Marsheshwan (8e mois) et date l'acte de la 2e année. Cette vente n'est valide que si l'année commence en Tishri, car alors seulement elle a anticipé l'hypothèque. D'une manière plus générale le *Tal. Bab.* (R. H., 2 *a*) parle de reconnaissances de dettes qui pourraient être antidatées par ce comput et par suite seraient invalides;

b) Le *début des fêtes*. La négligence à remplir ses vœux et obligations (cf. Deut., XXIII, 22) ne devient coupable que si on laisse passer trois fêtes. D'après R. Siméon, ceci n'est valable que si Pâque est considérée comme la première des fêtes et il y a transgression quand la fête des Tentes est passée. D'après El. B. Simon au contraire, il faudrait que Pâque soit la dernière des trois. Mais l'opinion commune compte à partir de n'importe quelle fête (J. R. H., I, 1; b., 4 *ab*; T., I, 1; *Sa Emor*, 15, sur Lev., XXIII, 37) et ne se préoccupe donc pas du début de l'année;

c) Le *début des mois*. C'est le premier dans la liste des mois, et il n'y a jamais de Nisan intercalaire comme il y a un Adar intercalaire pour accorder année solaire et mois lunaires;

d) L'époque du *prélèvement des sicles*. En se référant à Num., XXVIII, 14, on recommande d'offrir au 14 Nisan les sacrifices de communauté avec l'oblation de la nouvelle année (J., I, 1; T., I, 4);

e) Le terme en matière de *location d'immeuble*. Si on loue simplement « pour l'année », la location expire au 1er Nisan, même si l'acte est conclu en Adar (J., I, 2; b., 7 *a*; T., I, 5).

C'est en fonction de ces règles qu'une *baraïtha* enseigne : « Le 1er de Nisan a reçu 10 couronnes [= faveurs] : il est le premier jour de la création, le premier jour des princes [cf. Num., VII], le premier pour la consécration du sacerdoce [Ex., XL], le premier pour le service du Temple, le premier pour la descente du feu [Lev., IX, 24], le premier pour la manducation des choses saintes [dans le sanctuaire], le premier pour la descente de la Shekina [la gloire de Dieu, cf. Lev., IX, 23], le premier pour la bénédiction d'Israël [*ibid*], le premier pour l'interdiction des sanctuaires (privés), et le premier des mois » (*Sab.*, 87 *b*).

Ceci n'est exact qu'en partie. En réalité Nisan est le début de l'année civile. Certains rabbins ont tenté la preuve en s'appuyant sur les textes bibliques relatifs aux rois d'Israël (I Reg., VI, 1, cf. Num., XXXIII, 38; II Chron., III, 2) ou aux rois des nations (Neh., I, 2; II, 1; cf. R. N., 2 *b*-3 *b*; J. R. H., I, 1). Samuel l'astronome *(ibid.)* fait remarquer les variations dans la computation biblique. Elle se serait faite d'abord en fonction de la sortie d'Égypte (Ex., XIV, 1; Num., XXXIII, 38), puis d'après l'érection du Temple (I Reg., VI, 1), sa destruction (Ez., XL, 1), enfin d'après les rois étrangers (Agg., I, 1). Mais ceci vise la numérotation des années, non le point de départ du cours de l'année. En fait les rabbins reconnaissaient que le début de l'année en Nisan était d'origine babylonienne. « Les noms des mois sont montés avec nous de Babylonie » (J. R. H., I, 2) et ce qui est dit des noms vaut aussi du calendrier. Josèphe (*Ant. jud.*, III, X, 5) et déjà le Ier livre des Maccabées (cf. F.-M. Abel, *Les livres des Maccabées*, p. LI) considèrent le mois de Nisan comme le premier de l'année. Restait à faire coïncider l'année civile avec l'année réelle et certains comme Yoshua ben Hanania (R. H., 10 *b*) s'y sont employés en fixant la création du monde au 1er de Nisan. Mais cette opinion ne s'est pas répandue, l'ensemble de la tradition optant sur ce point pour le 1er de Tishri.

2. Dans la tradition rabbinique le *1er de Tishri* est le début de l'année :

a) Pour le *calendrier*. Pour Rabbi Éliézer, c'est en Tishri que le monde a été créé. C'est le mois où la terre est remplie de gazon et de fruits (Gen., I, 11). Aussi pour R. Éliézer comme pour le Targum le 2e mois qui inaugura le déluge (Gen., VII, 11) est le mois de Marsheshwan (Marsouané chez Josèphe), celui qui suit Tishri. C'est le mois de la naissance des pères (car Tishri, appelé anciennement Ethanim, selon I Reg., VIII, 2, est le mois des puissants) et celui de leur mort, car ils ont vécu des années complètes (cf. Ex., XXIII, 26); c'est en Tishri que Sara, Rachel et Anne furent visitées; c'est enfin en Tishri que s'opérera le salut final (R. H., 10*b*-11*b*).

Comme Nisan semblait avoir aussi ses titres bibliques, un texte de la *Mekhilta* (sur Ex., XII, 2) concilia ainsi les deux données; la computation de Nisan fut imposée par Moïse aux Israélites, mais ce n'était pas celle du premier homme et ce n'est pas celle des païens (*Bo.* 1). Si l'on rapproche Ex., XXIII, 16 et XXXIV, 22 qui visent la même fête et donc la même date, on voit que cette fête coïncide avec la récolte et le tournant de l'année *(tequpha)*. Or en Tebet il y a tournant de l'année (solstice d'hiver), mais ni fête, ni récolte. En Nisan il y a tournant (équinoxe de printemps) et fête, mais pas de récolte; en Tammuz il y a tournant (solstice d'été) et récolte, mais pas de fête. Ces trois conditions ne se réalisent donc qu'en Tishri qui fixe la fin de l'année et donc son début. Ce que confirme une *haggadah* célèbre sur l'effroi d'Adam qui, hors du paradis, vit les ténèbres se répandre sur la terre, craignit la destruction du monde à cause de son péché; on en infère que les jours commençaient à décroître et qu'on était en automne;

b) Pour l'*année de rémission* (cf. Lev., XXV, 4; et Deut., XV, 12);

c) Pour le *Jubilé*, qui d'après Lev., XXV, 9 devait commencer à Kippur, donc en Tishri;

d) Pour les *plantations* d'après Lev., XIX, 23, précisé par Deut., XI, 12. Si les travaux de marcotte ou greffe sont effectués moins de trente jours avant le 1er Tishri, les fruits de la plante sont interdits jusqu'au

15 Shebat, soit comme non consacrés (incirconcis), soit comme fruits de la 4e année (J. R. H., I, 2; b., 9 *b*; T., I, 2);

e) Pour les *herbes*. Les textes rabbiniques connaissent en effet la dîme des herbes. Si à la veille du 1er de Tishri on recueille des herbes avant le coucher du soleil et d'autres après, il faut faire prélèvement et dîme séparément pour l'une et pour l'autre (J. R. H., I, 2; b., 12 *ab*; T., I, 9);

f) Pour les *vœux*. Si quelqu'un fait vœu de s'abstenir d'utiliser son prochain « pour cette année », le vœu expire le 1er Tishri, même s'il a été formulé le 29 d'Elul (J. R. H., I, 2; b., 12*ab*; T., I, 9).

On voit donc que d'après la tradition rabbinique le comput automnal ne serait pas une invention récente, introduite sous l'influence de Séleucus Ier après 312, et se serait de là répandu en Palestine où il aurait éliminé le calendrier commençant au printemps avec la conquête d'Antiochus III. Quant au calendrier des Jubilés, il obéit à des règles spéciales (cf. A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân, ses origines bibliques*, dans *Vetus Testamentum*, III, juill. 1953, p. 250-264) et ignore la fête du Rosh hashanah sous ce nom, mais la connaît sous celui de Yôm ha-Zikrôn (cf. J. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, p. 72).

2° Le Nouvel An, étant le premier jour de Tishri, dépendait de la *nouvelle lune de Tishri*.

La fixation de cette nouvelle lune était d'une grande importance, d'autant qu'elle entraînait la fixation du jour des Expiations et de la fête des Tentes. Les rabbins ont consacré de longs développements à cette question; on n'en retiendra que l'essentiel.

1. *L'annonce de la nouvelle lune. — a)* Elle se faisait au début par des signaux de feu, allumés sur les montagnes et transmis ainsi de montagne en montagne à la manière d'un télégraphe morse primitif. Mais les Samaritains — hostiles aux Juifs et par-dessus tout attachés au calendrier solaire — imaginèrent toutes sortes de ruses pour troubler ces signaux (R. H., II, 2-3; T., II, 2).

b) Il fallut recourir au témoignage. Les témoins, au moins du temps du Temple, devaient se rendre à Jérusalem, par les moyens les plus rapides; ils étaient munis de bâtons pour se défendre contre d'autres adversaires hostiles aux pharisiens et au calendrier lunaire, les boethuséens, apparentés en doctrine avec les sadducéens. A Jérusalem, ils étaient reçus dans une grande cour, appelée Beth Yazeq (sur l'étymologie, cf. R. H., 23 *b*), pour y être entendus par le tribunal. On leur y préparait des repas copieux pour qu'ils y récupèrent leurs forces et aussi pour qu'ils soient incités à venir témoigner une autre fois. Au début, ils étaient quelque peu consignés, pendant le sabbat, mais Gamaliel l'Ancien, le maître de Paul, leur accorda la permission des 2 000 coudées, comme aux indigènes (R. H., II, 5).

c) Puis on passait à l'interrogatoire, selon l'ordre d'arrivée des témoins. On les interrogeait selon certaines formules (détail dans R. H., II, 6). Pour les aider à répondre correctement, Gamaliel II (petit-fils du précédent) s'était fait confectionner une sorte de sphère représentant les diverses formes de la lune (*ibid.*, II, 8). Il les interrogeait par paires, deux témoignages concordants étant requis; si l'interrogatoire de la première paire était convaincant, on n'interrogeait les autres que superficiellement : pour leur montrer qu'ils ne s'étaient pas dérangés pour rien et les inciter à revenir (II, 6).

On ne recevait pas d'ailleurs n'importe quels témoins. Ceux-ci devaient posséder des qualités morales (*ibid.*, I, 8; cf. J. R. H., I, 8; très développé). Il fallait aussi qu'ils soient connus, car les boethuséens recouraient aussi à la ruse et soudoyaient des faux témoins (R. H., 22 *b*).

2. La *proclamation de la nouvelle lune. — a)* Lorsque la conviction du tribunal était faite, le président s'écriait : « Consacrée! » (en parlant de la lune). Et tout le peuple répétait : « Consacrée! Consacrée! » On la consacrait, qu'elle soit visible ou non à l'instant de la consécration, ceci contre l'avis d'Éléazar ben Çadoq qui n'admettait pas la consécration lorsque la lune n'était pas visible sur l'heure (II, 7).

b) Il fallait alors porter la bonne nouvelle aux autres localités, soit à l'extérieur de Jérusalem, lorsque le Temple existait, soit à l'extérieur de Yabné, lorsque, après la ruine du Temple, le haut tribunal rabbinique s'y installa. La communication à la province se faisait par des envoyés spéciaux; elle avait lieu pour les mois suivants : Nisan (à cause de la Pâque); Ab (à cause du jeûne du 9 Ab); Elul (pour la R. H.); Tishri (à cause de la fixation des fêtes : Kippur et Tentes); Kisleu (pour la fête de la Ḥannukha); Adar (pour la fête des Purim; ceci, selon T., I, 14, par ordonnance de Rabbi); à l'époque du Temple, on ajoutait Iyyar (à cause de la seconde Pâque; cf. Num., IX, 10).

Citons en terminant cette notice de la Mishna : Les témoins qui annoncent la nouvelle lune peuvent transgresser le sabbat (à l'occasion de cette annonce) pour la lune de Nisan et celle de Tishri, parce que c'est dans ces mois que les fêtes sont fixées. Lorsque la Temple subsistait, ils pouvaient le faire à la nouvelle lune de chaque mois à cause des sacrifices de la nouvelle lune (I, 34). Ici encore apparaît la place particulière qu'occupent Nisan et Tishri dans le calendrier rabbinique. Cette décision est attribuée à Yohanan ben Zakkay (R. H., 21 *b*).

3° L'importance de cette fête est encore soulignée par le fait qu'elle comportait une *préparation* et un *lendemain*.

a) Une *préparation*. Celle-ci est ignorée de la Bible, mais bien attestée dès le Tanḥuma pour le jeûne de la vigile (*Emor*, 22). En voici le rituel d'après E. Weill (*op. cit.*, 509 sq.).

Les derniers jours d'Elul sont caractérisés par des prières spéciales appelées *Seliḥot* (pardons) récitées en privé ou en public. Elles commençaient à des dates qui variaient selon les sectes et l'incidence du R. H. Il y avait aussi certaines sonneries et un jeûne facultatif.

Ce jeûne devenait obligatoire la veille du R. H. Mais ce n'est pas un jeûne de communauté *(çibbour)* et il supporte des dérogations plus nombreuses : ainsi il admet un repas célébrant une circoncision. Les prières sont les mêmes que celles de la veille du sabbat et on y insère Ps., LXXXI, 4 sq. qui mentionne la royauté de Dieu. Enfin on soigne sa barbe et sa chevelure, on prend un bain complet ou, à défaut, une douche. Dans certaines communautés on va en pèlerinage sur les tombes. Les aumônes doivent être plus abondantes.

Comme la date de la création du monde est parfois fixée au 25 d'Elul, certains y voient une indication que quelques milieux commençaient la fête avant le 1er de Tishri.

b) Le *lendemain* de R. H. était jour de fête aussi bien que le 1er de Tishri. C'est un fait très ancien, attribué par les rabbins aux premiers prophètes (J., *Erub*, III, *in fine)*, qu'il y a deux jours de fête, ou qu'il s'agit d'un jour de fête qui dure quarante-huit heures (Weill, *op. cit.*, 542; allusions fréquentes dans le Talmud, *Beça*, 4 *b*, 6 *a*...). L'origine en est peut-être due aux incertitudes sur l'annonce de la nouvelle lune. Ce lendemain a donc le même caractère de sainteté que le jour lui-même (*Beça*, 4 *b* sq.) et les

prières sont à peu près les mêmes. Il y a quelque changement dans les lectures (Gen., XXII, sur le sacrifice d'Isaac; Num., XXIX, 1-6; Jer., XXXI, 2-20). Les règles concernant le repos sont moins strictes (cf. *Beça*, 6 *a*).

Après quoi commencent les jours de pénitence qui préparent au grand jour des Expiations et qu'inaugure le 3 de Tishri, le jeûne de Godolias tué par Ismaël (Jer., XLIV, 1-2).

III. Les rites du premier de l'an. — C'est un *yôm tôb*, un jour de bonheur (R. H., IV, 1), et à ce titre ce jour est marqué par un *repos* et des *aliments* choisis. C'est de plus une fête *mo'éd* (Lev., XXIII, 24), réunion sainte, et grand sabbat comme néoménie et tout spécialement comme néoménie de ce mois particulier qu'est Tishri; cela entraîne des *sacrifices*. Ceux-ci ayant dû disparaître avec la ruine du Temple, la fête s'est trouvée surtout marquée par des *prières* et des *sonneries*. Elle comportait enfin quelques coutumes dont le *tashlik*.

1° *Repos.* — Ce précepte ne souffre que quelques exceptions dues au précepte de la sonnerie de cor, de même qu'avant la destruction du Temple le service de l'autel primait le sabbat. Sans entrer dans les détails, retenons ce que dit la Mishna. On ne peut franchir la limite du sabbat, ni déblayer un monceau de terre, ni grimper sur un arbre, ni monter à cheval (ou sur un âne), ni passer une rivière à la nage pour aller chercher le *shophar*. On ne peut tailler le *shophar*, soit avec un outil défendu à cause de la fête, soit avec un outil défendu pour lui-même : le premier cas vise l'outil non professionnel, par ex. une faucille; le second, un outil professionnel, par ex. un couteau.

Par contre on n'empêche pas les enfants de sonner; on peut leur apprendre à s'exercer à l'art des sonneries et ceci même si R. H. tombe le sabbat (IV, 8; la T., IV, 10 ajoute les femmes; voir la *gemara :* b., 33 *ab*).

On ne peut manquer de relever la célèbre controverse entre les écoles de Shammay et d'Hillel à propos de l'œuf pondu au jour de fête : la seconde en permet la manducation; la première, la défend (*Beça*, I, 1). Il en est de même du lait trait, des objets apportés en dehors de l'Erub, des limites, des animaux capturés. De plus, ils sont aussi interdits à la consommation le second jour de R. H.

Cependant, les règles sont plus larges qu'au sabbat, en particulier pour les funérailles et la préparation des repas dont il va être question.

2° *Aliments.* — Un ancien midrash (M. T., 21) disait : il faut sanctifier le sabbat par des aliments doux, du repos, du vin épicé et de beaux habits (cf. Mekh. S. ben Yohay, sur 20, 8). C'est la même chose, à un degré moindre, pour R. H. A l'issue de la grande assemblée que les rabbins ont cru s'être tenue à R. H. (cf. Neh, VII, 73-VIII, 10), Néhémie avait dit au peuple : « Allez, mangez des mets gras et buvez des boissons douces. » Les rabbins ont repris les mêmes dispositions. Sans aller jusqu'à prescrire les trois fameux repas, comme au sabbat, ils ont demandé que la cuisine soit abondante, plus fine, et mieux préparée. Ils l'ont aussi, si on peut dire, adaptée à l'idée de la fête. Voici un aperçu du menu du jour : tête de mouton (pour avoir le premier rang), de préférence aussi un bélier (en souvenir du sacrifice d'Isaac); poisson, qui passe pour être très prolifique; des mets doux; du pain ou une pomme douce trempés dans du miel ou du sucre, en demandant à Dieu que l'année soit douce. On s'abstient de mets aigres ou amers; on ne mange pas de noisettes dont le nom (*'gwz* = 1, 3, 6, 7) a la même valeur numérique que péché (*hattat* = 8, 9).

A la qualité de la nourriture doit s'ajouter l'apparat du vêtement que Yohanan appelait sa « dignité ». Lui aussi est approprié à la fête. Le R. H. est le jour du jugement et, en principe, celui du pardon pour Israël; ce pardon était symbolisé par le port d'habits et de manteaux blancs, le soin apporté à la barbe et à la toilette du corps (cf. J. R. H., I, 3).

3° *Sacrifices.* — Le Temple ayant été détruit, ni la Mishna, ni la Tosephta, ni le Talmud ne font allusion aux sacrifices et ne commentent Lev., XXIII. Il n'en est pas question dans la discussion entre Éliézer et Aqiba au sujet de la nature de R. H. (*Sa Emor*, II, sur Lev., XXIII, 24). On se borne à y faire allusion dans les prières de la fête (*Shul.*, 594, voir E. Weill, *op. cit.*, 537).

Ces sacrifices sont remplacés par des pensées de pénitence. Commentant Num., XXIX, 2, Isaac remarque : « Il est dit : Vous ferez, au lieu de : Vous offrirez, comme si Dieu voulait dire à Israël : Vous ferez pénitence pendant dix jours du R. H. jusqu'au Kippur, au Kippur je vous acquitterai en faisant de vous une créature nouvelle » (*Pesik R.*, 41, 5). Noter que le verbe faire (en parlant d'offrir les sacrifices) est employé ailleurs; mais ceci ne gêne guère nos symbolistes.

Ces sacrifices rappellent aussi les dix commandements du Décalogue (les dix paroles) qui, s'il sont observés, deviennent les défenseurs des hommes au jugement (*Pesik.*, 22; *Tanḥ. Emor; Pesik. R.*, 41, 5). On parlera plus loin du sacrifice d'Isaac.

4° *Prières ou bénédictions.* — Les rites comprennent essentiellement des prières et des sonneries; on peut y ajouter quelques pratiques qui relèvent de la solennité de la fête ou de la coutume. Les prières et les sonneries se déroulent en principe dans l'office de l'après-midi *(mussaf)* célébré à la synagogue. Ce service est reporté à l'après-midi pour la raison suivante d'après le Talmud. Dans les temps de persécution, les sonneries furent interprétées par les occupants comme des signaux de révolte; pour parer à de tels dangers, ils ont posté des gardes dans les synagogues jusqu'au milieu du jour. Le danger passé, les rabbins ont gardé l'habitude de célébrer l'office du R. H. l'après-midi (J. R. H., IV, 8; simple notice dans b., 32 *b*).

N'ayant pas de détails sur le service de R. H. lors de l'existence du Temple, c'est donc celui de la synagogue postérieure, tel qu'il s'exerçait déjà à Yabné, que nous allons considérer, en étudiant séparément les prières, les sonneries, et les autres rites et coutumes de R. H. La plus ancienne source sur ce point est sans doute le commentaire de la *Sa.* sur Lev., XXIII, 24 (*Emor*, XII).

1. *Quel est l'ordre (séder) des bénédictions?* Notre source en donne au moins deux, dans leurs rapports avec les sonneries dont elles sont inséparables.

a) Selon Yohanan ben Nuri (*floruit* 90-130), l'ordre est le suivant : on dit d'abord les trois premières bénédictions du *Shemoné Esré* (la grande prière comprenant 18 bénédictions), c.-à-d. : *aboth* (celle où il est fait mention des pères), *geboroth* (où on glorifie les grands faits de Dieu) et *qedushat ha-Shem* (bénédiction du nom); puis on dit l'ensemble des *malkyoth* (voir plus loin) et on ne sonne pas; — vient alors la prière spéciale qui est consacrée à la fête *(qedushat ha-yom)* ét on sonne; — on dit ensuite les *shopharoth* (voir plus loin) et on sonne; — et enfin, les trois dernières bénédictions (du *Shemoné Esré*), c.-à-d. : *'aboda* (relative au service du Temple), *hoda* (louange), et la bénédiction des prêtres. On trouvera ces différentes bénédictions dans J. Bonsirven (*Textes rabbiniques*, 2-3).

Ceci représente l'ancienne tradition, probablement celle de Gamaliel II dont Yohanan ben Nuri était un des élèves préférés. Il n'est pas fait mention des prières appelées *zikrônoth* (souvenirs, voir plus loin).

b) Son contemporain et controversiste en *halakha*, Aqiba, a une liturgie différente : on récite les trois premières bénédictions du *Shemoné Esré;* — puis les prières appelées *malkyoth* avec la *qedusha* du jour, et on sonne; — les prières appelées *zikrônoth* et on sonne; — les prières appelées *shopharoth* et on sonne; — puis *ʿaboda* et *hoda* et la bénédiction des prêtres (cf. R. H., IV, 5).

On voit que cette liturgie diffère de la précédente et par le choix des prières et par l'ordre des sonneries.

C'est la liturgie d'Aqiba qui l'emporta, au moins sur certains points. On rapporte qu'un jour le tribunal (du temps) faisait la cérémonie de R. H. à Ousha; Yohanan ben Beroqa fit le service en présence de S. ben Gamaliel selon la liturgie de Yohanan ben Nuri; S. ben Gamaliel lui dit : « Nous ne faisions pas ainsi à Yabné. » Le lendemain, Ḥanina, fils de Yosé le Galiléen, accomplit le service selon la liturgie d'Aqiba; et Simon lui dit : « C'est ainsi que nous faisions à Yabné » (T., IV, 5; J., *ibid.*; b., 32 *a*).

Mais il restait une discussion au sujet de la place que devait tenir la bénédiction du jour. S. ben Gamaliel voulait l'insérer dans les *zikrônoth* pour la raison que dans les autres fêtes elle se trouve au milieu. Rabbi la place au contraire avec les *malkyoth*, parce que d'habitude elle est en quatrième place (J. R. H., IV, 5; b., 32 *a;* source des textes dans *Sa Emor*, XII : au lieu de Yo. ben Bero, il s'agit de son fils).

Quoi qu'il en soit de ce détail, le T. de Jérusalem nous dit que la liturgie d'Aqiba fut en usage en Judée; celle de Yo. ben Nuri, en Galilée (IV, 5).

2. *Les « malkyoth, zikrônoth, shopharoth ».* — Ces trois termes, qui veulent dire respectivement : « royautés, souvenirs, sonneries », sont (en dehors de la bénédiction du jour) les trois prières particulières de R. H. Elles désignent des versets de l'Écriture où il est fait mention de la royauté de Dieu, du souvenir qu'il porte aux hommes et des sonneries. Aqiba enseignait : « [Dieu dit] : Récitez devant moi [ces versets] de la royauté, afin que vous me reconnaissiez comme votre roi; des souvenirs, afin que votre souvenir monte vers moi en bien; des sonneries, afin que votre prière monte vers moi comme une fanfare [= *terouʿah*] » (T., I, 12; J., I, 3; un peu différent dans b., 16 *a*).

Cette sentence indique quel sens ont ces prières (voir plus loin); la *halakha* en a précisé le nombre et la source.

a) On ne lit pas moins de 10 versets de royauté, 10 de souvenir et 10 de sonnerie ou de cor; selon Yo. ben Nuri, il ne faut pas en réciter moins de 7; on s'est acquitté de son devoir, si on en a récité 3; les 7 correspondent aux 7 cieux (voir *Ḥag.*, 12 *b*); les 3 correspondent aux 3 parties de la Bible (Loi, prophètes et hagiographes) ou aux prêtres, lévites et Israélites.

Bien que la *halakha* soit selon Yo. ben Nuri (IV, 1; précisé par T., IV, 6; J., IV, 7; b., 2 *a*), le Talmud paraît bien supposer qu'on lit 10 versets, et ceci s'entend de chaque prière, donc 10 concernant la royauté, etc. Ce nombre de 10 est déduit : en ce qui concerne la royauté, des 10 louanges contenues dans Ps., CL (cf. M. Samuel, 19); en ce qui concerne le souvenir, des 10 formules de pénitence d'Is., I, 16; en ce qui concerne la sonnerie, des 10 sacrifices mentionnés dans Num., XXIX, 2, 5 (J. R. H., IV, 5).

b) Ces 10 versets comprennent : 3 versets tirés de la Torah (le Pent.), 3 tirés des prophètes, 3 tirés des hagiographes; et on termine par 1 verset tiré de la Torah. Ce dernier point est affirmé contre la Mishna (IV, 6) par T., IV, 6; J., IV, 5; b., 32 *b*.

Il serait intéressant de donner une liste de ces versets; nos sources ne nous renseignent que partiellement (sauf pour les *malkyoth* de la Torah). Il faut d'abord exclure les versets qui mentionnent les punitions divines (IV, 6), mais on peut lire ceux qui concernent les nations (selon Yosé, T., IV, 6). D'autre part, Yosé et Juda discutent la question de savoir si les *pequdoth* (les visites, c.-à-d. les versets qui contiennent ce terme) peuvent être comptées comme souvenirs (cf. I Sam., I, 19; II, 20; Gen., XXX, 22; XXI, 1) : le premier l'affirme, le second le nie; ceci était particulièrement intéressant pour trouver des *zikrônoth* dans le Pentateuque. Les mêmes rabbins discutent aussi pour savoir si la mention de Dieu équivaut à celle de roi, et par suite si « Dieu et roi » forment un verset ou deux; même discussion sur l'extension des versets (à propos de Ps., XLVII, 7; et XXIV, 7-10). On se demande si un verset qui contient à la fois souvenir et sonnerie (cf. Lev., XXIII, 24) peut être lu avec les deux prières (Yosé) ou seulement avec ces souvenirs (Juda), si un verset qui parle de royauté et de sonnerie (Num., XXIII, 21) peut être lu avec les deux prières (Yosé) ou seulement avec la royauté (Juda). Enfin un verset où il est fait mention, sans plus, de sonnerie, peut selon Yosé être mentionné dans les sonneries, et selon Juda il n'est bon à aucun service.

Cette discussion aura eu l'avantage de nous renseigner sur les textes que lisaient en ce jour les rabbins. Voici ceux que citent les sources :

Royauté : Loi : trois textes seulement mentionnaient la royauté de Dieu (Num., XXIII, 21; Deut., XXXIII, 5; Ex., XV, 18); le quatrième était Deut., VI, 4 (le début du Shema) ou IV, 39, 35, au moins selon l'avis de Yosé; — prophètes : il fallait exclure Ez., XX, 23, mais d'autres textes ne manquaient pas (Is., VI, 5; XXXIII, 22; XLIII, 15); — hagiographes : Ps., XXIV, 7-10; XLVII, 7, 9 (selon Yosé); voir aussi X, 16; XCIX, 1, etc.;

Souvenir : Loi : Gen., XXI, 1; Ex., III, 16; Lev., XXIII, 24 (selon Yosé); il y en avait d'autres : Ex., XII, 14; — prophètes : cf. Zach., VI, 14; Mal., III, 16; Os., VIII, 13; I Sam., I, 19; — hagiographes : il fallait exclure Ps., LXXVIII, 39; mais il restait Ps., CVI, 4; Neh., V, 19, etc.;

Sonnerie : Loi : Num., XXIII, 31; XXIX, 1 (selon Yosé); cf. aussi Lev., XXV, 9, etc.; — prophètes : il fallait exclure Os., V, 8; il restait Jer., IV, 19; Zach., IX, 14.

Signalons l'exclusion du grand Hallel (composé des ps. CXIII-CXVIII) que l'on lit habituellement aux fêtes. Un *Amora*, Abahu, en donne une raison mystique : Les anges demandent à Dieu : Seigneur du monde, pourquoi Israël ne chante-t-il pas le Hallel à R. H.? Dieu répond : Est-il convenable que, pendant que le roi est assis sur son siège de juge, et que les livres des vivants et des morts sont ouverts devant lui, Israël entonne des louanges devant lui? (R. H., 32 *b*.) Le Talmud de Jérusalem en donne une raison plus prosaïque : le peuple n'est pas au grand complet (J., IV, 7). Il est probable que la suppression du Hallel répond à l'idée de pénitence; selon *Shul. Ar.* (584), le Hallel est supprimé depuis R. H. jusqu'au Kippur, mais ceci contraste avec les manifestations de joie que l'on verra plus loin.

Notons toutefois que certains milieux conservèrent l'usage des 9 bénédictions. Isaac les rattache aux 9 souvenirs mentionnés dans la prière d'Anne (cf. I Sam., II, 19) (*Pesik R.*, 41).

Voici les différents passages de l'Écriture lus aux diverses lectures de la Nouvelle Année, d'après S. Snaith qui ne cite pas ses sources (*New Year...*, p. 178 sq.) :

Les 10 *malkyoth* sont empruntées : pour la Loi : à Ex., XV, 18; Num., XXIII, 21; Deut., XXXIII, 5; — pour

les Psaumes : à Ps., XXII, 29; Ps., XCIII, 1; Ps., XXIV, 7-10; — pour les prophètes : à Is., XLIV, 6; Abd., 21; Zach., XIV, 9; — conclusion par un texte de la Loi : Deut., VI, 5;

Les 10 *zikrônoth* sont : pour la Loi : Gen., VIII, 1; Ex., II, 24; Lev., XXVI, 42; — pour les Psaumes : Ps., CXI, 4; Ps., CXI, 5; Ps., CIV, 45; — pour les prophètes : Jer., II, 2; Ez., XVI, 60; Jer., XXXI, 19; — conclusion par un texte de la Loi : Lev., XXVI, 45;

Les 10 *shofaroth* sont : pour la Loi : Ex., XIX, 16; Ex., XIX, 19; Ex., XX, 18; — pour les Psaumes : Ps., XLVII, 5-6; Ps., XCVIII, 6; Ps., LXXXI, 3-4; Ps., CL; — pour les prophètes : Is., XVIII, 3; Is., XXVII, 13; Zach., IX, 14.

5° *Les sonneries.* — Les sonneries sont intimement liées aux bénédictions et forment avec ces dernières les éléments spécifiques des rites de R. H.; seules, elles sont prescrites dans la Bible; en cas de conflit de devoirs (voir plus loin), elles l'emportent sur les bénédictions : d'où l'importance de cette question et les développements que lui ont accordés les rabbins. Ces sonneries se font avec un cor *(shophar)* : c'est de lui qu'il faut d'abord parler.

1. *Le shophar.* — Le *shophar*, c'est le cor. Son emploi dans l'A. T. a été étudié dans l'article MUSIQUE (*supra*, 1417) : considérons-le dans la liturgie de R. H.

Le *shophar* de R. H. était une corne de chamois, droite, dont l'embouchure était recouverte d'or. Le *shophar* des jours de jeûne était une corne de bélier recourbée dont l'embouchure était garnie d'argent. Le *shophar* est de précepte au R. H.; la trompette est de précepte aux jours de jeûne. Le Jubilé est assimilé pour les sonneries et les bénédictions à R. H. — R. Juda enseigne : « Au R. H., on sonne avec une corne de bélier; au Jubilé, avec une corne de chamois. » Tel est l'enseignement de la Mishna (R. H., III, 3; cf. T., III, 3).

Quelques précisions. Il semble que la corne de vache soit exclue, parce que celle-ci est appelée *qeren* dans la Bible; à quoi Yosé répond que le *shophar* est aussi appelé *qeren*. La défense de la corne de vache est fondée sur une raison mystique : le *shophar* doit rappeler les mérites d'Israël devant Dieu; or la vache rappellerait plutôt ses fautes (l'idôlatrie du veau d'or); et il ne convient pas que le défenseur soit en même temps accusateur devant le tribunal de Dieu (III, 2; et J., III, 2; b., 26 *a*).

La Mishna exigeait un cor droit. Juda demande pour R. H. un cor recourbé (la mention « recourbé » manque dans T., II, 3); R. Levi est du même avis, en ce qui concerne R. H. et Kippur. Ces différences halachiques sont fondées sur des conceptions mystiques : les uns pensent qu'au R. H. il faut avoir un cœur droit et ferme, et au Kippur un cœur courbé et contrit; les autres sont d'un avis contraire : d'où leur discussion sur la forme du cor (J. R. H., III, 3; b., 26 *b*).

C'est R. Juda qui demande que le cor de R. H. soit fait d'une corne de bélier. Celle-ci, dans la *haggada* de R. H., est considérée comme rappelant le sacrifice d'Isaac (voir Gen., XXII, 13); cette idée est donc relativement récente.

Deux trompettes doivent accompagner le *shophar* et donner deux sons brefs, tandis que le *shophar* émet un son long, le son principal. Avec la destruction du Temple, les trompettes ont disparu de la liturgie, devenue exclusivement synagogale; le *shophar* est seul employé. (Sur les rapports entre les sonneries de trompettes et celles du cor, voir l'art. MUSIQUE, *supra*, V, 1419-1421; cf. J. R. H., III, 3; b., 27 *a*.)

La *Sa* déduit le précepte du *shophar* de Lev., XXV, 9, où le *shophar* est prescrit pour le Jubilé et le Kippur. Il est dit : « Tu feras retentir le cor en fanfare dans le 7e mois, le 10 du mois le jour de Kippur » (Lev., XXV, 9). Pourquoi parle-t-on du 7e mois? Ces mots sont inutiles puisque le 7e mois est déjà inclus dans la mention du Kippur. Ces mots nous enseignent que les sonneries du 7e mois sont égales et qu'il doit y avoir aussi une fanfare de cor à R. H. (*Sa Behar*, II; J. R. H., III, 5; b., 33 *b*). Cette déduction est d'Aqiba et de son école : tous les mots de la Bible doivent être interprétés : ceux qui sont inutiles pour le contexte visent une autre prescription (voir plus loin la différence avec l'école d'Ismaël).

Les rabbins ont déterminé les conditions de validité *(kasher)* ou d'invalidité *(pasul)* du *shophar :* on ne les suivra pas dans les détails de cette casuistique (voir R. H., III, 6-7; et la *gemara* des deux Talmuds, T., III, 4; *Sa*). Retenons-en les principales.

Il faut que le son soit le son pur du *shophar;* si on enduit d'or l'intérieur de l'embouchure, il est *pasul*, parce que ce n'est plus le véritable son, les lèvres ne se posant pas sur la corne, mais sur l'or. Un cor brisé et ressoudé était *pasul* (voir des discussions sur les dimensions de la partie brisée). — On a discuté aussi les dimensions du *shophar*. Le principe a été donné par S. ben Gamaliel : quand on le tient dans la main, il faut que l'embouchure et le bout soient visibles (R. H., 27 *b*). Il était donc permis de le raccourcir (b., *ibid.*).

Quant à la qualité du son, elle importait peu : que le son soit délicat, grossier ou rude, le *shophar* est *kasher;* n'importe quel ton est admis pour la sonnerie (R. H., 27 *b*). Cependant, il est permis, même à un jour de fête, de nettoyer le *shophar* avec de l'eau ou du vin pour rendre le son plus clair. De quel côté faut-il utiliser la corne? C'est par son sommet que la corne sort de la tête de l'animal, c'est donc le sommet qui doit servir d'embouchure (R. H., 26 *b*). S'il est fabriqué un jour de fête par un païen avec une corne appartenant à un Israélite, le *shophar* est *pasul*. Notons un dernier détail curieux : on peut se servir d'un *shophar* volé, car il est admis qu'on ne vole pas le son. On trouvera d'autres détails dans J. Bonsirven (275) et dans *Shulhan Arukh* et E. Weill (*op. cit.*, 527 sq.). Noter que le *Shulhan* parle exclusivement du *shophar* et non de la trompette.

2. *Les sonneries.* — Certaines règles concernent les sons eux-mêmes, d'autres leurs groupements.

a) Le *shophar* doit produire une *teru'ah* (cf. Lev., XXV, 9.) Mais celle-ci doit être précédée et suivie d'une *teqi'ah*. Cette dernière (voir art. MUSIQUE, V, 1420 et sa notation; autre notation sans appogiature dans J. E.) constitue un son long et continu *(pesuta)*, sonnerie d'appel et « forme solennelle conclusive » (MUSIQUE, *loc. cit.*). L'usage en est attesté par *Sa* (*Behar* sur Lev., XXV, 9). La *teru'ah* est plus difficile à définir. Il y a la *teru'ah* proprement dite et le *shebarim* appelés aussi *yebaboth* (IV, 9). Le Talmud interprète cette dernière forme en fonction des gémissements (verbe *ybb*) de la mère de Sisara (Jud., V, 2). Ce seraient des sons brefs et saccadés, tandis que la *teru'ah* proprement dite, de durée triple, consisterait en un son prolongé mais vibrant en forme de trémolo (cf. J. R. H., IV, 10; b., 33 *b*).

b) L'ordre des sonneries est déterminé par une formule célèbre de *Sa Emor* (R. H., IV, 9) : trois fois trois. Trois sonneries de *teqi'ah, teru'ah, teqi'ah*. Pour résoudre la difficulté que présentait la dualité de la *teru'ah* l'*Amora* Abahu, chef de l'école de Césarée à la fin du IIIe s., fixa la distribution suivante : *Teqi'ah Shebarim, Teru'ah, Teqi'ah — Teqi'ah, Shebarim, Teqi'ah — Teqi'ah, Teru'ah, Teqi'ah* — que le Talmud de Jérusalem (R. H., IV) décrit par les sigles : *T. Sh. R. T; T. Sh. T.; T. R. T.* Mais cette sonnerie de dix sons

semble encore inconnue de Yohanan qui vivait aux débuts de l'ère *amora* (R. H., 34 *b*; Sukka, 45 *a*); déjà toutefois la « *teqi'ah* (ou *millel*) de Rabh » semble y faire allusion (J. R. H., *in loc.*). Notons enfin que la dernière *teqi'ah*, dite *gedôlah*, était parfois allongée.

c) Ces sonneries sont liées aux bénédictions, comme l'enseigne une *baraïta* (R. H., 34*b*). La liturgie d'Aqiba l'emporta sur celle de Yohanan ben Nouri et on sonna après la lecture de chacune des *malkyoth*, *zikrônoth*, et *shopharoth*, neuf fois 10 sonneries, plus 10 sonneries finales, en tout 100, chaque *teru'ah* ou *teqi'ah* devant être sonnée d'un seul souffle (J. R. H., IV, 9). Les écoles d'Aqiba et d'Ismaël ont rattaché chacune à leur manière les sonneries aux textes scripturaires des bénédictions. L'école d'Aqiba procédait par analogie verbale et assimilation aux sonneries du Jubilé; elle mettait au centre du rite comme sa partie essentielle la *teru'ah* (J. R. H., III, 5; Yal., 644; b., 33*b*). L'école d'Ismaël procédait de façon plus simple. Elle distinguait *teru'ah* et *teqi'ah* en s'appuyant sur Num., X, 5-7, et se fondait sur Num., XXIX, 1; Lev., XXIII, 24; XXV, 29 pour admettre trois *teru'oth* (*S. Nb.* sur Num., X, 5 sq.; J. R. H., III, 5; b., 331). Le midrash, qui ne connaît encore que les 9 sons et ignore la véritable nature de la *teru'ah*, précise que deux sonneries sont prescrites par la Torah et une par les *sôferîm*. Samuel ben Nahman rapporte au contraire l'avis de Jonathan, élève d'Ismaël, d'après lequel ces deux sonneries viennent des *sôferîm*; on saisit ici le développement de la tradition.

3. Le Talmud fait allusion à des sonneries qu'on entend étant assis et à d'autres qui sont écoutées debout (R. H., 16*b*). Ce sont ces dernières qui s'accomplissent au *mussaph* et que l'on vient de décrire. Pour satisfaire aux désirs des pieux qui ont à cœur l'accomplissement des préceptes (R. H., 32 *b*), ou pour maintenir le souvenir de celles du matin, les rabbins ont ordonné des sonneries avant *mussaph*, précédées de bénédictions : ce sont ces sonneries qu'on écoute assis.

Pour les détails sur ces sonneries, voir Shulhan (n. 585) et E. Weill (*op. cit.*, 524). Retenons simplement la notice du Talmud à leur sujet.

Pourquoi, demande-t-on, sonne-t-on ces *teqi'oth* et des *teru'oth* assis et ensuite les mêmes sonneries debout? C'est pour troubler Satan (R. H., 16*b*). E. Weill interprète que ce beau zèle de sonner au début de l'après-midi malgré le danger (voir plus haut) impose le silence au génie du mal (*op. cit.*, 525). Mais il est aussi enseigné que ne pas sonner du tout au début de l'année rend l'année mauvaise, parce que Satan n'a pas été troublé (Isaac, *ibid.*). Il se peut que « le début de l'année » vise les sonneries avant *mussaph* et ceci s'accorderait avec la sentence précédente. Mais il peut être question des sonneries en général dont un des effets serait de troubler Satan. On reviendra sur ce point dans l'étude de la *haggada* de R. H. Une autre raison de la place des sonneries au *mussaph* est donnée par un *amora*. Pourquoi Israël ne sonne-t-il pas dès la première prière (le *Shemoné Esré* du matin), mais à la prière de *mussaph?* C'est afin que, lorsqu'ils se présentent au jugement, ils soient trouvés remplis de préceptes nombreux et qu'ils soient acquittés (*Pesik.*, R., 41, 3).

6° *Coutumes annexes, le « Tashlik ».* — Il ne reste à signaler que quelques coutumes particulières à R. H. Selon le Talmud (R. H., 16*b*), il fallait rendre visite à son maître, comme c'était l'usage aux jours de fête. Cette visite s'accompagnait sans doute de souhaits. Les Israélites avaient d'ailleurs l'habitude de se souhaiter les uns aux autres la bonne année par cette formule : Que tu sois inscrit (dans le livre de vie).

En raison des affinités de R. H. avec le Jubilé, R. H. est marqué par une sorte d'affranchissement : entre R. H. et Kippur il n'y a ni libres, ni esclaves; ils mangent, boivent et se livrent aux réjouissances, avec des couronnes sur la tête (R. H., 8*b* : Ismaël, fils de Yo. ben Beroqa).

Une autre coutume consistait à se rendre au bord de l'eau et à y jeter quelque objet : c'est la cérémonie du *Tashlik*. Cette cérémonie consiste essentiellement à se rendre près d'une rivière, à y jeter quelque objet ou nourriture en prononçant une prière qui s'inspire de Mich., VII, 18-20 : Tu plongeras *(Tashlik)* tous nos péchés dans les profondeurs de la mer. Cette expression a été conservée pour désigner la cérémonie.

Josèphe fait allusion à un décret permettant aux Juifs d'Halicarnasse de se livrer à leurs cérémonies habituelles du sabbat et en particulier de réciter des prières au bord de la mer (*Ant. jud.*, XIV, X, 23). Certains auteurs ont reconnu dans ce texte une allusion à une cérémonie semblable à celle du *Tashlik*, et ceci nous paraît très probable (sur les prières au bord de la mer, cf. Act., XVI, 13). Le *Tashlik* n'est pas attesté avant le XVI^e^ s., mais une cérémonie semble se rencontrer au XIV^e^, dont on pourrait trouver la source dans des croyances affirmées au temps des *géonim* (Lauterbach, *op. cit.*, 354-390).

Quel est le sens de cette cérémonie?

Après avoir été associée à la parole divine (cf. Gen., I, 2, 6-10, 21; Ez., I, 1-3; Dan., X, 4), l'eau était considérée au début de notre ère comme étant de quelque façon le séjour des anges, ou au moins de leur action (Joa., V, 4), et, selon les rabbins, le séjour aussi des démons (*Lev. R.*, 24; *Pesachim*, 112*ab*; cf. Apoc., XX, 1-3); ceux-ci connaissaient un prince (Sar) de la mer ou de l'eau (*Ḥul.*, 41*b*, etc.).

Vis-à-vis de Satan, plusieurs attitudes étaient possibles : le combattre ouvertement; prier Dieu de l'empêcher d'agir par la formule : *Imperet tibi Deus* (cf. Zach., III, 2). La première méthode n'allait pas sans danger : elle excitait Satan qui se vengeait par des tours pendables; un certain Pelemo en fit l'expérience à ses dépens (*Qiddushim*, 81*ab*, etc.). Il y avait aussi un autre moyen : neutraliser Satan et le séduire par des présents (cf. *Sa Millu'im*) ou par de bonnes paroles. On raconte qu'un *Amora* avait interprété Job, II, 1 de façon favorable à Satan; à sa leçon suivante, Satan vint lui baiser les pieds (B. B., 16*a*). L'envoi d'un bouc à Azazel est peut-être aussi effectué dans cet esprit. La T. (*Sabbat*, V, 1) condamne, entre autres pratiques hérétiques, celle qui consiste à jeter quelque chose dans l'eau. Si on la rapproche des données précédentes, il vient à l'esprit que cette pratique pouvait être une façon de se concilier les esprits mauvais et particulièrement Satan.

Il faut en venir à R. H.

Les *Jubilés* racontant l'histoire du sacrifice d'Isaac (Gen., XXII) font intervenir Satan, sous le nom de Mastéma : il se tient sur le mont Moriah au moment où Abraham va immoler son fils; et lorsqu'il reçoit la défense de frapper, il se retire plein de honte (XVIII, 10-12). Il serait trop long ici de rechercher quel rôle exact les *Jubilés* attribuent à Mastéma dans cette brève notice. Cette *haggada* (inconnue de Josèphe) est reprise par le commentaire rabbinique sur Gen., XXII (*Gen.* R., 56 et parallèles). Satan, sous le nom de Sammaël, le prince des Satans, essaie de détourner Abraham d'immoler son fils; n'ayant pas eu de succès auprès du père, il se retourne vers le fils, mais sans résultat.

Une autre tradition concerne l'action de Satan. Un midrash se demande pourquoi il a fallu trois jours à Abraham pour gagner le mont Moriah (Gen., XXII, 4). C'est qu'Abraham avait rencontré un obstacle sur la route. Furieux de n'avoir pas été écouté, Satan

imagine un autre moyen d'empêcher le sacrifice : il se change en un fleuve immense et ainsi barre la route à Abraham et à son fils. N'écoutant que sa foi en Dieu, Abraham se jette résolument à l'eau, implorant Dieu de le sauver d'un naufrage presque certain. Et Dieu commanda (*ga'ar*; cf. Zach., III, 2) à Satan qui s'en alla avec les eaux en lesquelles il s'était transformé (*Yalk.* sur Gen., XXII, n. 99).

Le *Tanḥuma* (recension Buber *Wayyéra*, 46) ne fait qu'indiquer ce trait. Satan importune Isaac qui demande à son père : Que me veut-il? Et Abraham répond : Il veut te noyer, mais Dieu ne le permettra pas. L'ancienne version ne dit rien de cette histoire (*ibid.*, 23). Satan apparaît à Sara sous la forme d'Isaac qui lui raconte son immolation manquée; sur quoi, Sara fut saisie d'une telle frayeur qu'elle en mourut.

Le *Tanḥuma* rapporte l' *'aqeyda* (enchaînement; voir plus loin, col. 617) d'Isaac à R. H., ce que ne fait pas explicitement le *Yalkut*.

Toute tradition populaire est au confluent de diverses conceptions. C'est probablement le cas ici. Le *Tashlik* peut signifier que les péchés sont engloutis dans l'eau, selon l'enseignement de Michée. Mais il peut être aussi une cérémonie liée à quelque croyance démonologique. Il est certain que la coutume existait aux temps talmudiques de jeter du pain dans l'eau (*Qoh. R.*, XI, 1; et autres textes); et si la T. (*Sabbat*, VI, 1) condamne cette pratique comme hérétique (ou païenne) c'est qu'elle reflétait une croyance à une sorte d'invocation au démon : cette pratique était accomplie en vue de se concilier Satan.

D'autre part, la *haggada* sur l'action de Satan lors du sacrifice d'Isaac peut donner au *Tashlik* une autre signification : Abraham, avec la grâce de Dieu, peut surmonter Satan changé en torrent; et c'est cette *haggada* qui est justement rapportée à R. H.

Si on tient compte de tous ces éléments, on peut dire que le *Tashlik* aurait une double signification : apaiser Satan et l'empêcher de jouer son rôle d'accusateur; ou bien, elle peut manifester la confiance des Israélites que, malgré les attaques de Satan, ils seront pardonnés par le mérite du sacrifice d'Isaac.

De toute façon, la cérémonie est reliée étroitement à Satan, par suite au jugement, et enfin à R. H.

Ajoutons, pour finir, ces dernières précisions sur les rites de R. H.

a) C'est l'officiant qui, en principe, récite les bénédictions. Pour qu'il exerce dignement et correctement ses fonctions, il doit être distingué par sa science et sa vertu.

b) Les bénédictions étant dites au *mussaph*, c'est, en général, le second officiant qui dirige la prière à l'estrade; le premier a dirigé l'office du matin et c'est lui qui peut sonner également (IV, 6). Celui qui porte le deuil de trente jours est dispensé d'officier.

c) Il doit préparer les prières spéciales qu'il doit lire en ce jour et les lire dans le texte, à moins qu'il ne soit sûr de sa mémoire.

d) L'assistance, ne connaissant pas suffisamment les textes, se contente de répondre *Amen* à chaque bénédiction. Elle peut cependant reprendre les bénédictions du *Shemoné Esré* à haute voix.

e) Les prières *malkyoth*, etc., doivent être dites dans leur ordre; si elles ne l'ont pas été, il faut les reprendre.

f) L'officiant, en disant ces prières, exempte par le fait même la communauté du devoir de les dire : le représentant de la communauté, dit Gamaliel, exempte la communauté de son devoir, en l'accomplissant lui-même (R. H., IV, 9; T., IV, 12).

g) Cette exemption vaut surtout pour ceux qui ne peuvent s'unir, le jour de R. H. (et du Jubilé), aux prières de la communauté, étant en voyage ou à la campagne (voir discussion en J., IV, 9; b., 34*b*).

h) En principe la sonnerie, étant un précepte de la Loi, l'emporte sur la bénédiction qui n'est qu'une ordonnance rabbinique. C'est-à-dire que celui qui ne peut assister qu'à une des cérémonies doit aller aux sonneries plutôt qu'aux bénédictions. C'est au moins l'avis général. Cependant si le R. H. tombe le sabbat, on entendra plutôt les bénédictions que les sonneries; car, comme on le verra plus loin, les sonneries ont été défendues le sabbat, par ordre rabbinique (J. R. H., IV, 8; b., 34*b*).

i) La coïncidence éventuelle entre R. H. et sabbat a entraîné quelques décisions qui peuvent avoir leur intérêt pour déterminer les origines de la fête. Les prières étaient peu modifiées. Pour la vigile, la prière de *mussaph* est celle de la vigile du sabbat. Dans la prière finale du jour de R. H., on dit « roi saint » au lieu de « Dieu saint »; après le *Shemoné Esré*, il est loisible d'ajouter une mention de la justice et de la miséricorde de Dieu. Le changement le plus significatif est la substitution de l'expression « souvenir de *Teru'ah* » à « jour de *Teru'ah* ». L'ancienne tradition maintenait les sonneries *(Sa Emor)*; mais l'opinion qui prévalut fut celle de Kahana, donc vers le IIIe s., interdisant les sonneries le jour de sabbat (J. R. H., IV, 1; cf. b, 29*b*). Par ailleurs l'école de Shammay demandait qu'on ajoute la prière du sabbat aux neuf prières de R. H., mais l'école de Hillel s'y refusait.

Concluons. C'est certainement avec le Jubilé que R. H. a les rapports les plus étroits et beaucoup des règles qui le concernent ont été déduites de celles qui visaient le Jubilé. Pour les bénédictions et les sonneries les deux fêtes sont sur le même pied (J. R. H., III, 5; b., 3*a*) et il reste un souvenir du Jubilé dans la liberté laissée aux esclaves durant les jours qui suivent R. H. Faut-il en conclure que les rabbins auraient voulu instituer une sorte de Jubilé annuel? Mais R. H. a aussi des analogies avec Kippur, dont il est comme une préparation. La *haggada* de R. H., qui précise la spiritualité de la fête, va faire saisir ces rapports malgré la différence fondamentale qui fait de R. H. un jour de joie et de Kippur un jour de pénitence.

IV. Le sens de la fête : la *haggada* du Premier de l'an. — Nous venons d'étudier les rites de R. H. Ceux-ci procèdent de notions religieuses mais peut-être d'époques diverses. I. Elbogen estime que R. H. est une fête qui ne repose pas sur des souvenirs historiques, que cette fête est récente, associée aux idées religieuses les plus élevées. L'idée essentielle est celle de la royauté de Dieu. Dieu est proclamé roi et l'homme doit accomplir sa volonté. Dieu est juge et juge à titre de créateur. Dieu fixe le destin de l'homme (*Gottesdienst*, 24). Si le royaume de Dieu n'est pas encore réalisé dans le présent, il le sera dans l'avenir, d'où une nuance eschatologique (*ibid.*, 141).

L'idée centrale de royauté de Dieu est donc complexe. Voici les aspects qu'on en trouve dégagés par la *haggada*.

1° *Le jugement.* — D'après la Mishna (R. H., I, 2), le monde est jugé quatre fois dans l'année : à Pâque, par les produits (des champs); à la Pentecôte, sur les fruits des arbres; à la Nouvelle Année, tous ceux qui viennent au monde passent devant lui comme un troupeau, selon ce qui est dit : « Lui qui a formé le cœur de tous et qui regarde tous leurs actes » (Ps., XXXIII, 15); à la fête des Tentes, sur les eaux. Le parallèle de T., I, 11 ne mentionne que la Nouvelle Année et donne comme fondement biblique Ps., LXXXI, 4 sq.

On a là l'opinion de l'école d'Ismaël, selon laquelle

d'ailleurs le jugement de l'homme est scellé (fixé définitivement) au Kippur. Une autre opinion, ne figurant pas dans le Talmud de Babylone, scelle le jugement de toute chose à R. H. même. Pour Meir (b., *in loco*) toutes choses sont jugées à R. H., et c'est le décret individuel qui est scellé au Kippur. R. Juda dit à peu près la même chose tout en limitant le jugement à l'homme. D'autres ne précisent pas : toutes choses sont jugées à R. H. et le décret de chaque chose est scellé en son temps (b., *in loco*). D'autres s'appuient sur Job, VII, 18; selon Yosé, chaque particulier est jugé à chaque heure. Selon Rabbi et Levi, chaque jour, Rabh, le grand *Amora*, enseigne que toutes choses sont jugées à R. H. et que le décret de chacune y est scellé. Il est en effet enseigné dans la *Teqi'ah* (rituel concernant R. H.) de Rabh : Ce jour est le commencement de tes œuvres, le souvenir du premier jour (de la création); c'est une ordonnance pour Israël, une règle pour le dieu de Jacob (cf. Ps., LXXXI, 5). Sur les villes il est décrété si (elles sont destinées) au glaive ou à la paix, à la famine ou à l'abondance; et des créatures il est fait mémoire soit pour la vie, soit pour la mort (J.R.H., I, 2).

La notion de « jugement scellé » paraît assez ancienne (cf. le *chirographum* de Col., II, 14). Les rabbins l'utilisent pour combler les lacunes de leur théorie de la rétribution (le méchant qui prospère n'a pas encore son jugement scellé) et à titre d'invite pressante à la pénitence. Mais tous les auteurs ne s'y rallient pas. R. Aqiba ne fait qu'insinuer un jugement des hommes à R. H. Pour le reste : « Dieu [ou la Loi] dit : Apportez-moi la gerbe ['*ômer* de Lev., XXIII, 10 sq.] à Pâque afin que vos récoltes soient bénies dans les champs, les deux pains à la Pentecôte [Lev., XXIII, 17] parce que c'est l'époque du froment »; ou encore : « Apporte-moi de l'orge à Pâque, car c'est le temps de l'orge, afin que ta récolte soit bénie; apporte-moi du froment de prémices à la Pentecôte, car c'est l'époque du froment, afin que soient bénis les fruits des arbres; fais des libations d'eau à la fête des Tentes, car c'est l'époque des pluies, afin que les pluies soient bénies pour toi. Dites devant moi [à R. H.] les *malkyoth*, les *zikrônoth* et les *shopharoth*, afin que vous me fassiez régner sur ses œuvres, les *zikrônoth* afin que votre souvenir monte vers lui pour le bien, les *shopharoth* afin que votre prière monte vers lui comme une fanfare [= *teru'ah*] » (T., I, 12; dans J. R. H., I, 2). Les recensions des deux Talmuds sont ici assez différentes et c'est celle de J. qui est la plus proche de T. Mais l'élève d'Aqiba, S. ben Yohay, lie le jugement des choses à celui des hommes : « Si les hommes sont justes [*kasher*] à R. H., on leur décrète des pluies nombreuses; s'ils viennent ensuite à pécher, Dieu ne peut changer son décret, ni diminuer ce qu'il leur a attribué; il dispersera les eaux dans les mers, les déserts et les fleuves, afin que la terre n'en profite pas. Si, au contraire, les hommes sont pécheurs à R. H., Dieu leur décrète peu de pluies. S'ils s'améliorent ensuite, Dieu ne peut les augmenter, tenu qu'il est par son décret. Il les fait tomber au moment propice, fait surgir les rosées et amène les vents afin qu'elles soient suffisantes pour abreuver la terre » (J. R. H., I, 2; cf. Ps., LXV, 11). Il résulte de ces textes que R. H. est jour de jugement et J. R. H., I, 3 (= b, 16*a*) discute les applications (par ex. sur le sort de ceux qui meurent entre R. H. et Kippur).

A côté de la notion très générale du décret divin porté sur la marche de l'univers pendant l'année, on voit donc se développer toute une problématique du jugement individuel. Yohana traitera du jugement des Israélites et du jugement des impies et admettra que à R. H. trois livres sont ouverts, l'un d'eux concernant ceux qui ne sont ni parfaits justes, ni totalement impies (J. R. H., I, 2). C'est la position de l'école de Shammay, tandis que pour Hillel Dieu faisait grâce à cette catégorie intermédiaire. Laissant de côté la question du jugement des païens, on distingue au point de vue du jugement des Israélites un double aspect de la fête. C'est un jour de joie, car les Israélites se sentent acquittés en ce jour et Dieu quitte son trône de justice pour s'asseoir sur celui de la miséricorde; et d'autre part c'est un jour de préparation au Kippur où le jugement sera scellé, et par certaines œuvres de pénitence on peut encore obtenir un changement du décret. Les rabbins ont ainsi distingué le jugement sur la communauté, favorable et irrévocable; et le jugement sur le particulier, qui peut être défavorable, mais est révocable.

La conception la plus ancienne semble être celle qui fixe le jugement définitif à R. H. et qui s'inspire de l'idée de fixation du destin, rattachée à l'idée de création. Toutefois les textes sont fort entremêlés.

a) Une série de textes sont centrés sur la notion de pénitence et orientent R. H. vers Kippur. Ainsi R. Levi, le grand haggadiste de l'école de Tibériade (début du IV^e^ s.), disait : « Les Israélites commettent des péchés toute l'année [ou sont plongés dans leur travail]. Dieu leur dit : Faites pénitence, humiliez-vous et jeûnez depuis R. H. jusqu'à Kippur et je vous pardonnerai. La veille de R. H., les grands de la génération [c.-à-d. les pieux] jeûnent et Dieu pardonne le tiers des péchés; depuis R. H. jusqu'à Kippur, les gens ordinaires jeûnent et Dieu pardonne un second tiers; au Kippur, tout le monde jeûne et Dieu pardonne tout (cf. Lev., XXIII, 27), et ceci arrive au septième mois » (*Pesik.*, 22; *Tanḥ. Emor*, 23; *Lev. R.*, 29). Certains textes incluent dans la pénitence le premier jour de la fête des Tentes. Les Israélites prennent le *lulab*, ils adressent leurs hommages à Dieu (ou dansent devant lui); Dieu s'y complaît et pardonne en disant : Je vous pardonne, mais dès maintenant commence le compte de l'année (littéralement l'année du compte des fautes). Dans ce monde vous me rendez ce que j'ai fait pour vous (cf. Ps., XXIII, 2 sur Dieu qui a fait habiter dans des tentes); dans le monde futur, lorsque j'apparaîtrai dans mon royaume, je vous ferai un jardin sous une tente *(ibid.)*.

C'est à cette conception qu'il faut rapporter les actes de pénitence qui sont énumérés tout au long dans les sources. Quatre choses, disait Isaac, changent (littéralement : déchirent) le décret de l'homme : l'aumône, la prière, le changement de nom, et le changement des œuvres. Certains ajoutent : le changement de résidence (cf. Gen., XII, 1, 2). On pourrait aussi ajouter le changement d'état, puisqu'à celui qui se marie ses péchés sont pardonnés (R. H., 16*b*). Mais sans tenir compte des « petits » moyens d'obtenir le pardon, on peut, selon l'ensemble de la tradition rabbinique, en admettre quatre principaux : avant tout la pénitence : à celui qui fait pénitence entre R. H et Kippur, ses péchés sont pardonnés (R. H., 17*b*); — une forme de pénitence est le jeûne, privé et surtout public (voir les jeûnes énumérés plus haut et surtout le grand jeûne du Kippur); — la prière, qui est toujours bonne, soit avant que le décret ne soit scellé, soit après (R. H., 18*a*); — l'aumône matérielle et aussi l'aumône spirituelle qui consiste dans les bonnes œuvres et surtout le pardon accordé au prochain, sans lequel il n'est pas à espérer de pardon pour soi-même. Mais ces détails débordent notre cadre, car ils relèvent de la théologie de l'expiation (ou du pardon); et de même la théologie de l'équivalence ou de l'équilibre entre mérites et démérites (voir *Qiddushim*, 40*ab*); la discussion entre les écoles de Shammay et d'Hillel sur la question de savoir si les péchés sont vraiment effacés ou ne sont plus imputés (justification foren-

sique : les théologiens n'ont rien inventé!); et encore la fameuse théorie de Mathya ben Ḥarash sur les quatre moyens d'expiation (*J. Yoma*, 45*b* et parallèles). Si on tient compte des rites imposés entre R. H. et Kippur et de ceux du Kippur lui-même, il paraît bien que la conception que l'on vient d'exposer est la conception commune : le vrai temps du jugement, qui est la condamnation ou surtout l'acquittement, est celui qui s'étend de R. H. à Kippur.

b) L'autre théorie a tendance à faire de R. H. le jour principal du jugement. Notons de suite que les sources qui rapportent les sentences qui l'expriment parlent tantôt de R. H., tantôt du mois de Tishri, ce qui prouve que la tradition est incertaine sur ce point. Citons quelques textes plus représentatifs.

Josya (élève d'Ismaël : 130-160), commentant Ps., LXXXIX, 16, disait : Les nations n'ont-elles pas d'autres instruments (que le *shophar*) tels que les trompettes, etc., mais les Israélites savent séduire leur Créateur par le *teru'ah* du *shophar* (cf. Ps., XLVII, 6). (Lorsqu'il entend le son du *shophar*), Dieu quitte le trône de justice et va s'asseoir sur celui de la miséricorde; il a pitié d'eux et change leur jugement. Et cela arrive au 1er du 7e mois (*Pesik.*, 23; dans *Lev. R.*, 29 : au septième mois). Sentence semblable, commentant Ps., XLVII, 6, au nom de Resh Laqish (contemporain de Yohanan) et de Nahman (un Palestinien de l'école de Sephoris, au IVe s.; ou un Babylonien de l'école de Sura au milieu du IIIe s.) et avec les mêmes variantes sur la date (cf. *Yalk.*, 645, avec des autorités différentes). Même sentence aussi, au nom de Resh Laqish, dans *Pesik.*, 22; cf. *Pesik. R.*, qui ajoute à la mention du *shophar* celle du mérite des pères. On a choisi ces deux textes, parce que le premier rattache le jugement au *shophar* et l'autre à la royauté (Ps., XLVII est un psaume royal). Il faut noter cependant que la mention du *shophar* n'empêche pas certains auteurs de lui rattacher le mois entier de Tishri, tel le célèbre haggadiste Berachya; interprétant Ps., LXXXI, 4 sq., psaume par excellence de R. H. (cf. E. Weill, *op. cit.*, 513), il dit : Ce psaume vise le mois de Tishri, le mois où tu dois renouveler tes œuvres, dans le *shophar* du mois, tu proclameras (ou tu orneras) tes œuvres. Comme le *shophar* rassemble et fait sortir (fait changer de place), ainsi je quitterai le trône de justice pour m'installer sur celui de miséricorde (et cela arrive au 7e mois) (*Pesik.*, 23; *Lev. R.*, 29).

Un point qui indique bien que R. H. est jour de jugement est la mention de Satan à propos des sonneries. Celles-ci ont, en partie, pour but de troubler Satan, et celui qui ne les a pas accomplies au début de l'année aura une fin d'année mauvaise (Isaac; R. H., 16*b*; jeu de mots entre *ra'a'*, « sonner », et *ra'ah*, « mauvais »). Or Satan est ici l'ange accusateur et comme tel il intervient au jugement. Cette intervention est située, d'après l'ancienne tradition, au Kippur. On raconte de Siméon le Juste qu'il prédit la date de sa mort. Et comme on lui en demandait la raison, il répondit : Cette année, j'ai été accompagné en entrant pour faire mon service dans le Saint des saints par un vieillard vêtu et voilé de noir (Satan), alors que d'ordinaire j'étais en compagnie d'un vieillard vêtu de blanc (son ange gardien) (*Y. Yoma*, V, 3; b, 39*b*; *Menachoth*, 109*b*). L'absence du vieillard blanc (l'ange = avocat) indique que la cause (la continuité de la vie) de Siméon était perdue et que son accusateur (Satan) avait été entendu.

L'idée de jugement est encore rattachée au mois de Tishri par le signe zodiaque de la balance qui est celui du mois : on y reviendra plus loin. Elle est enfin exprimée dans cette sentence : Dieu, en ce jour (R. H.), fait de vous une créature nouvelle (après le pardon des fautes), car il est dit : Vous ferez (et non vous apporterez) un holocauste (*Taḥlipha*; J. R. H., IV, 8; *Lev. R.*, 29, etc.). Ceci nous amène à l'idée de création : son examen demande quelques développements.

2° *La création.* — On a l'écho d'une controverse entre Éliézer ben Hyrcanos et Yosua ben Hananya sur la date de la création. Cette controverse a une portée messianique et eschatologique, mais on n'en retiendra ici que l'aspect cosmologique. Elle se rattache à un ensemble de spéculations sur le monde, peut-être d'allure gnostique, dont les plus anciennes sont attribuées aux écoles de Hillel et de Shammay et ceci dit leur importance aux yeux des rabbins. Lequel a été créé le premier de la terre ou du ciel (*Pesah.*, 54*a*)? Par quelle lettre fut créé le monde (J. R. H., I, 7; *Pesik.*, 12; *Pesik. R.*, 21, 21)? Valait-il mieux que le monde (ou l'homme) fût ou non créé (*Erubim*, 13*b*)?

Éliézer datait de Tishri la création et son opinion nous a été transmise sous deux formes. Celle du Talmud a été rapportée plus haut (col. 600). On a vu qu'Éliézer s'appuyait sur la date du déluge qui, d'après Gen., VII, 11, commence au second mois (J. R. H., I, 1; b., 10*b*-11*a*). J. Ab. Zar, I, 2 note que ceci est l'avis de Rabh dans la *Teqi'ah* duquel il est enseigné : ce jour (R. H.) est le commencement des œuvres de Dieu, le souvenir du premier jour. Le Talmud de Babylone apporte une confirmation par la *haggada* sur Adam (cf. ci-dessous; voir *Aboth* de R. Nathan (= A. R. N.), 1).

Commentant cette discussion, les rabbins notent que les sages d'Israël comptent pour le déluge comme Éliézer; mais, pour « le retour de l'année » (c.-à-d. l'année civile), comme Yosua qui la fait commencer en Nisan. Ils remarquent que les païens comptent sur ces deux points comme Yosua, donc que l'année commence pour eux de toute façon en Nisan (R. H., 11*a*). *Gen. R.*, 22 rapporte les deux opinions sans trancher.

Il n'est pas dit expressément que la création du monde eut lieu le 1er de Tishri, mais cela peut s'inférer du fait que la question est traitée à propos de R. H. Toutefois certains *midrashim* fixent le jour de la création au 25 Elul (*Pesik.*, 23; *Lev. R.*, 29); mais il est curieux de constater que, tout en affirmant cette date, la *Pesik.* fait appel à la *Teqi'ah* de Rabh qui se rapporte sans aucun doute à R. H. par la mention des sonneries et la fixation du destin. La suite du texte concilie les deux choses en créant le monde en général le 25 Elul et le premier Adam le 1er Tishri; ainsi est respecté la chronologie de Gen., I.

La *haggada* rattache à cette donnée fondamentale de création les trois notions que nous avons rencontrées :

1. *La royauté.* — Aqabya ben Mahalalel s'écrie : « Tu auras un compte à rendre devant le roi des rois des rois (*Aboth*, III, 1; voir aussi le dire de Yohanan ben Zakkay, *Berakhoth*, 28 *b* et parall.).

2. *Le jugement.* — Dieu juge à titre de créateur et l'acquittement dont est gratifié Israël dans le jugement de R. H. doit faire de l'homme une créature nouvelle (voir col. 614). Une *haggada* célèbre attribuée à Meir, donc assez ancienne (IIe s.), fait tenir le séjour entier d'Adam au paradis en un seul jour. A la 12e heure, il fut renvoyé du Gan Eden, mais acquitté (*Pesik.*, 23; *Gen. R.*, 79; A. R. N., 1). « A cette heure, Dieu dit à Adam : Que ceci te soit un signe. De même que tu as été jugé et acquitté en ce jour, ainsi tes enfants le seront » (cf. *Lev. R.*, 29). *Pes. R.*, 41, 5 conclut : en ce jour Dieu acquitte son monde et il devient comme il était le jour de la création (c.-à-d. pur comme tout ce qui sort de la main de Dieu).

3. *Le souvenir.* — C'est déjà une manifestation du « souvenir » que les prières de R. H. récitées en recon-

naissance envers Dieu pour les miracles qu'il accomplit en ce jour en faveur d'Israël. Déjà les textes de la Bible rattachaient les fêtes au souvenir des grands événements de l'histoire d'Israël (pour Kippur, voir A. Michel, *Le maître de Justice*, 271, n. 21). Ex., XII, 14 rattache la Pâque à la sortie d'Égypte; Lev., XXIII, 43 rattache la fête des Tentes au séjour dans le désert. Les rabbins ont continué en rattachant la Pentecôte au don de la Loi sur le Sinaï (J. R. H., IV, 2) et la fête du 9 Ab à la destruction du Temple. Comme déjà Lev., XXIII, 24 faisait du 1er jour du 7e mois un jour de souvenir, la *haggada* a développé ce thème à plusieurs points de vue.

a) C'est le souvenir de la création du monde et de l'homme ainsi que de l'acquittement de ce dernier, comme on vient de le voir.

b) C'est le souvenir des Pères qui sont nés et morts en ce jour (voir col. 600) et qui y ont vécu de grands événements (sortie de prison de Joseph, libération de la servitude d'Égypte; R. H., 11*a*). Au jugement, les Israélites ne peuvent être acquittés qu'en invoquant le mérite des Pères. Ceci vaut pour les Pères en général; un *Amora* a voulu entrer dans les détails. Si vous voulez être acquittés devant le tribunal de Dieu à R. H., souvenez-vous des mérites des Pères. Le 1er jour (Lev., XXIII, 24) désigne Abraham (selon Ez., XXXIII, 34 : Abraham fut seul = premier); le souvenir de *teru'ah* désigne Isaac (cf. Gen., XXII, 13; voir plus loin); l'assemblée sainte signifie Jacob (selon Is., XLVIII, 12) (Ḥama, B. Ḥanina; *Pesik.*, 23; *Lev. R.*, 29; *Yalk.*)

Ainsi chacun des Pères a sa part dans l'intercession en faveur de leurs fils. Ceci est expliqué de cette façon : en ce qui concerne Abraham, le mois de Tishri rappelle le double serment que Dieu fit à Abraham et qu'Abraham fit à Dieu (cf. Gen., XXII, 16; *Pesik.*, 23; et voir plus loin). Quant à Jacob, c'est au 1er Tishri qu'il reçut (ou extorqua) son droit d'aînesse (*Ex. R.*, 15) qui fit de lui l'ancêtre d'Israël.

c) On a réservé le cas d'Isaac, dont le sacrifice ou plus précisément l'enchaînement (*'aqeyda*) serait rappelé à R. H. et serait, pour sa part, une des raisons pour lesquelles Dieu pardonne.

Notons d'abord qu'Isaac est loin d'occuper chez les rabbins la place importante que lui attribuent les *Jubilés* : il fait assez pâle figure entre son père Abraham et son fils Jacob; on ne peut ici entrer dans les détails, on considérera seulement la question de l'*'aqeyda*.

On a vu plus haut que le *shophar* de R. H. ne devait être de la corne d'un bélier que selon l'opinion de Juda (entre 130 et 160) : cette opinion est peut-être fondée sur l'idée de l'*'aqeyda*, encore que celle-ci ne soit pas explicitée. Cette *'aqeyda* (ou le sacrifice) d'Isaac n'est, à en juger d'après *Gen. R.*, 56 (qui commente Gen., XXII), qu'une des interprétations (*dabar*, « *'asher* ») du fait biblique.

Cette idée revêt plusieurs nuances. Dieu dit à Abraham : Un jour, tes fils seront enchaînés par les nations (ou, selon une autre opinion, par les péchés), et, à la fin, je les rachèterai par les cornes du bélier (cf. Zach., IX, 14; *Pesik.*, 23; *Gen. R.*, 56 : les autorités divergent selon les sources). L'appel à la citation de Zacharie indique, semble-t-il, qu'il s'agit du salut final, eschatologique; d'autre part, le mérite de l'*'aqeyda* est aussi bien attribué à Abraham sacrifiant son fils qu'à Isaac. Ce dernier point apparaît encore dans une sentence recueillie par le *Yalkut* (645) : Abraham dit à Dieu : Lorsque les Israélites pécheront, rappelle-toi du sacrifice d'Isaac leur père. Le mérite semble bien être transféré à Isaac dans une autre sentence : Lorsque les Israélites pécheront, Dieu se rappellera cette *'aqeyda* et il sera rempli de miséricorde envers eux (Yohanan, *Gen. R.*, 56) — qui est probablement l'équivalent de celle recueillie par *Yalkut* (645) : Abraham dit à Dieu : Lorsque les Israélites pécheront, rappelle-toi d'Isaac leur père et de son *'aqeyda*.

Il restait à relier cette intercession d'Isaac à la nouvelle année. D'après *Gen. R.*, 56, cette relation fut établie par Ḥama ben Isaac, probablement le Huna ben Isaac de *Pesik. R.* (41, 2) dont voici la sentence : Lorsque vous irez en jugement devant moi (dit Dieu) à R. H., vous y viendrez avec le *shophar*, et même s'il y a contre vous beaucoup d'accusateurs, je me rappellerai l'*'aqeyda* d'Isaac et je vous acquitterai.

Pour compléter sans doute la théorie de l'*'aqeyda*, on plaça la naissance d'Isaac en Tishri et aussi son *'aqeyda* (*Ex. R.*, 15), alors que, selon l'ancienne tradition, celle d'Éliézer, il était né en Nisan (R. H., 11*a*).

3° *R. H., fête de l'avenir.* — D'après les considérations précédentes, R. H. nous est apparue comme fête du présent (jugement), fête du passé (création et souvenir); elle est aussi fête de l'avenir et ceci de deux façons.

Elle l'est de l'avenir proche, car c'est en elle que le destin est fixé pour l'année qui commence (ceci a été affirmé dans nombre de sentences rapportées plus haut). C'est peut-être aussi dans ce sens qu'il faut interpréter cette sentence de Rabbi : Lorsque la lune fait défaut (s'éclipse) (peut-être à R. H.), c'est un mauvais signe pour les pécheurs d'Israël (*Mekh. Bo*, 1). Cette idée du destin se retrouve aussi dans le signe zodiaque de la balance qui est celui de Tishri (voir les textes cités cf. 615).

Elle l'est aussi de l'avenir lointain, c.-à-d. du salut eschatologique. Éliézer enseignait que celui-ci surviendra en Tishri (R. H., 10*b*); c'est aussi ce que disent les premiers textes qui viennent d'être cités en parlant de l'*'aqeyda*.

Conclusion. — Avant de tirer les conclusions ou de synthétiser les analyses précédentes, on voudrait rapporter ce qu'on serait tenté d'appeler un péan en l'honneur de Tishri. C'est un abrégé de toutes les prérogatives que possède le 7e mois parmi les autres.

D'abord, par la place même qu'il occupe dans la série des mois, il est le plus cher de tous : le nombre 7 est en effet marqué par la faveur divine. Ceci se constate pour les jours : le 7e est le sabbat; pour les patriarches antédiluviens : le 7e est Hénoch; parmi les patriarches postdéluviens, c'est Moïse, parce qu'il monta au ciel; nous faisons grâce au lecteur des autres exemples : citons seulement celui du 7e ciel qui est le plus proche de la résidence divine.

En plus de ces avantages, extrinsèques si l'on peut dire, le 7e mois en possède d'autres, intrinsèques, dus à son nom même dont les rabbins, experts en ce genre d'exercice, vont exploiter les richesses étymologiques.

Septième se dit en hébreu *šebi'i*; or la racine *šb'* a donné naissance à d'autres termes hautement significatifs.

Shebu'ah veut dire « serment » et c'est en ce mois que furent prononcés les serments de Dieu à Abraham et d'Abraham à Dieu, par lesquels devait être assurée la pérennité d'Israël. La lettre *shin* a la même orthographe que la lettre *sin*; en lisant *sin* on obtient le mot *śaba'* (et ses dérivés) qui veut dire « abondance ». Et quel mois est-il plus fertile dans tous les domaines? Il abonde en fêtes et corollairement en préceptes (de les célébrer) : c'est la fête du Kippur et celle des Tentes avec ses nombreuses prescriptions : port du *lulab*, libations d'eau, etc.; sans compter le précepte du *shophar* à R. H. Il abonde aussi en biens matériels : c'est le mois des récoltes, des fruits, des vendanges, des pluies, etc.

En plus de la grammaire, les rabbins ont eu recours à l'astronomie (si ce n'est à l'astrologie) : la signification du 7e mois est inscrite dans le ciel. Il est en effet sous le signe de la balance qui représente le jugement, car les péchés et les mérites y sont pesés comme dans une balance; mais aussi le destin, car c'est selon le résultat de cette pesée qu'est fixé le sort de l'homme.

Cette importance s'étend au 7e mois tout entier, mais elle est concentrée sur le 1er jour et c'est ce qui fait que cette fête s'étend sur deux jours qui sont deux fêtes, chaque jour comptant pour une fête propre. (Tout ceci d'après *Pesik.*, 23, que développent, au moins sur des points particuliers, *Lev. R.*, 29; *Pesik. R.*, 41; *Yalk.*, 645.)

Il est bien difficile de réunir dans une synthèse les rites de R. H. et les conceptions qui les ont fondés ou explicités.

On peut considérer R. H. en elle-même et par rapport aux autres fêtes.

1° Elle peut être regardée comme le jour où est fixé le sort de l'homme; et dans ce cas, ce ne sont pas seulement les noms de mois qui seraient montés de Babylone avec les Israélites, mais aussi cette fête de Nouvelle Année qui fixe le destin des hommes (cf. Jérémias, 262 sq.). Les rabbins, ou leurs prédécesseurs les *soferim*, en auraient changé la date de Nisan; ils l'auraient transférée en Tishri, remontant ainsi aux origines de leur calendrier.

Les rabbins attribuent une part importante au destin, soit sous la conception du temps (heure favorable), soit sous celle de l'étoile (chaque homme a son étoile plus ou moins favorable); les deux d'ailleurs se recouvrent : l'heure dépend en partie de l'étoile. Josèphe a raison quand il attribue aux pharisiens la doctrine du destin (*Ant. jud.*, XVIII, I, 3). Mais dans de nombreux cas, les rabbins ont soumis le destin à la volonté divine et c'est ce qui s'est produit ici. C'est Dieu qui fixe le destin.

Cette fixation n'est pas le fait du caprice divin : elle est fondée sur les mérites de l'homme. C'est une autre conception fortement enracinée chez les rabbins que tout mal physique provient du péché; la question des apôtres à Jésus en présence de l'aveugle-né : *Quis peccavit?* (Joa., IX, 2) est absolument typique de la croyance populaire partagée par les maîtres. Or pour que le destin, au moins celui de l'homme, soit fixé de façon favorable, il faut que celui-ci soit sans péché ou acquitté de ceux qu'il aurait commis, et ceci ne peut se faire que par un jugement divin. Et on voit comment le jugement a été situé à R. H. En ce qui concerne les fruits, les plantes et les eaux, leur destin est conditionné par des actes de religion. Or c'est à titre de créateur et de roi que Dieu juge; R. H. deviendra ainsi jour de création et jour d'exaltation de la royauté divine.

C'est peut-être de cette manière que s'est développée la conception de R. H. Mais il est possible par ailleurs que la fête de la royauté divine (voir la fameuse théorie de Mowinckel) ait été une institution du second Temple, suppléant, autant qu'il se pouvait, à la royauté perdue. En ce cas, la fête se serait développée dans un sens inverse à celui que nous avons proposé : la reconnaissance de la royauté divine serait au premier plan; elle s'exercerait par l'acquittement des fautes et la fixation du destin, l'un conditionnant l'autre. Les textes rabbiniques ne s'opposent pas à cette manière de voir. Quant aux textes bibliques, on sait combien leurs renseignements sur les origines de cette fête sont insuffisants; le terme Tishri n'est attesté nulle part dans la Bible; la première mention (en dehors de Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, IV, 1) est probablement celle de la Megilla Taanith qui doit être antérieure à la rédaction de la Mishna.

2° Par rapport aux autres fêtes, on constaterait pour R. H. un double phénomène d'intégration et de désintégration.

a) Cette fête a emprunté des éléments aux autres fêtes. Ceci est clair pour le jugement, qui comporte en principe pour Israël l'acquittement, s'il remplit les conditions prescrites par Dieu. On a dû scinder pour ainsi dire le jugement en deux phases : la comparution, c.-à-d., comme disent les rabbins (*Tanḥ. B. Wayyéra*, 46; R. H., 16 *a* : notre Mishna parle du début du jugement), le premier acte du jugement, qui se fait à R. H.; et le verdict, la conclusion du jugement qui est reportée à la date fixée par la Bible (au Kippur) et même jusqu'à la fête des Tentes (jugement sur les eaux et par incidence sur les hommes qui en ont besoin). De façon plus générale, elle a emprunté aux autres fêtes leur caractère de mémorial; R. H., qui est la fête de l'avenir, est aussi pour une part la fête du passé : souvenir de la création, des pères et de leurs mérites, souvenir du sacrifice d'Isaac. Soulignons, à propos de ce dernier point, le fait qu'originairement le sacrifice d'Isaac était rattaché à la Pâque (voir *Mekh. Bo*, 6, sur XII, 14); il fut ensuite mis en relation avec R. H.

b) Mais cette intégration ne fut jamais complète. On vient de le voir à propos du jugement : le fait essentiel du jugement est l'acquittement et celui-ci, malgré les rites qui pouvaient faire croire qu'il était intervenu à R. H. (voir habits blancs, et autres rites de fête), ne se concluait qu'au Kippur; et cela pour la plus grande joie des pécheurs moyens qui, sans doute, étaient le nombre (les *rabbim*, dirait le Sadocite) et qui avaient ainsi l'occasion de faire pénitence et d'esquiver les coups de la colère divine.

On a vu plus haut combien la pensée des rabbins était flottante entre le 1er Tishri et le mois entier. En fait, R. H., c'est Tishri tout entier et la fête s'est étalée sur tout un mois; le jeûne de R. H. a ainsi perdu quelques-uns des éléments qu'il s'était appropriés et qui ont été restitués à leur lieu d'origine.

Le midrash déjà cité (*Tanḥ. B. Wayyéra*, 46) enseigne : Sonnez du *shophar*, sanctifiez le jeûne (Joel, II, 15); le début du texte vise R. H. qui est le commencement; puis sanctifiez le jeûne, c'est le jour du Kippur : après dix jours, Dieu pardonne vos iniquités. Il aurait pu ajouter : « Convoquez l'assemblée »; ceci viserait la fête des Tentes.

Reste à savoir si cette fête est nouvelle ou ancienne.

A. MICHEL.

IV. LE NOUVEL AN EN ISRAËL. — I. LES TEXTES BIBLIQUES. — Autant sont copieux les renseignements sur le Nouvel An dans les textes cunéiformes et dans la littérature talmudique, autant ils sont rares dans la Bible. L'expression *rô'š haššanah* ne se trouve qu'une fois dans l'A. T. (Ez., XL, 1), comme une simple date dont, à première vue, rien n'indique le rapport à une fête, et cette date est le 10 du mois. La solennité du 1er de Tishri, ou plus exactement du septième mois, est mentionnée deux fois dans les documents sacerdotaux en Lev., XXIII, 24 sq. et en Num., XXIX, 1-6. Le premier texte parle du rituel des fêtes au cours de l'année, en commençant par Nisan et la Pâque. Il traite de la fête du 1er de Tishri en abordant l'automne et il en parle avec le minimum de détails, comme on peut s'en apercevoir en comparant avec Kippur. Nous mettons en italique les données essentielles dans toute leur sécheresse : « Parle aux *enfants d'Israël*, dis-leur : Le septième mois, le premier jour du mois, il y aura pour vous repos *(šabbatôn)*, appel en acclamation *(zikrôn teru'ah)*, convocation sacrée *(miqrâ'-qôdeš)*. Vous ne ferez aucune *œuvre servile* et vous offrirez un *mets consumé*

('iššèh) à Yahvé. » C'est donc une fête importante avec chômage, réunion cultuelle et sacrifice, mais aucune précision n'est donnée sur le sens de la fête ni son rapport à l'histoire d'Israël. L'autre texte ne va pas en donner davantage mais, après un rappel bref de la réunion et du chômage, il détaille les sacrifices à faire; il précise ensuite le rapport de cette fête, non avec les autres fêtes, mais avec les sacrifices journaliers et mensuels; il conclut par une explication sur les mets consumés, le *'iššèh :* « Le septième mois, le premier du mois, vous aurez une sainte convocation; vous ne ferez aucune œuvre servile. Ce sera pour vous le jour de la *Teruʿah.* Vous ferez un holocauste en parfum d'apaisement pour Yahvé : un taureau, un bélier, sept agneaux d'un an sans défaut. L'oblation conjointe, en fleur de farine pétrie dans l'huile, sera de trois dixièmes pour le taureau, de deux dixièmes pour le bélier, d'un dixième pour chacun des sept agneaux. Et il y aura un bouc en sacrifice pour le péché, pour faire sur vous le rite d'expiation. Cela en plus de l'holocauste mensuel et de son oblation, de l'holocauste perpétuel et de son oblation, de leurs libations conjointes selon la règle, mets consumés en parfum d'apaisement pour Yahvé. » A ce point de vue, cette fête de la *Teruʿah* est mise exactement sur le même pied que la fête de Kippur et l'octave de la fête des Tentes. Elle passerait après les Azymes et la Pentecôte (où l'on offre deux taureaux) si, en ce 1er de Tishri, les sacrifices de la néoménie ne s'y ajoutaient, car on y offre déjà deux taureaux, un bélier et sept agneaux (Num., XXVIII, 11-15). De ce fait le Premier de l'an, au point de vue des sacrifices, passe devant Kippur, les Azymes et la Pentecôte, et n'est supplanté que par la fête des Tentes. C'est dire l'importance de la néoménie du septième mois dans le rituel sacerdotal de Jérusalem à l'époque juive du second Temple.

Ézéchiel connaît-il la néoménie de Tishri, lui qui mentionne en XLVI, 6 les néoménies en général? Tout dépend de la critique textuelle de XLV, 20. Les versets qui précèdent parlent de la néoménie du premier mois qui, d'après le ℣. 21, est le mois de la Pâque, donc Nisan, et cette néoménie est le jour du sacrifice pour le péché purifiant le sanctuaire. Puis, au 7 de ce mois, selon le texte massorétique, serait prescrit un rite *kippur* de la « maison » pour les péchés d'ignorance. La phrase n'est pas construite suivant le schéma des dates du chapitre (où le premier chiffre indique le mois et non le jour, ℣. 18, 25); aussi. l'ensemble des auteurs (Cooke, Davidson, Redpath, Snaith, Fohrer, mais ni Gese ni Auvray) préfèrent-ils le texte des Septante qui lit : « au septième mois, le premier jour du mois ». L'inconvénient, c'est que ce verset se présente comme la conclusion du paragraphe, avec une *inclusio*, précisant qu'il s'agit d'une purification du Temple à cause des péchés d'ignorance; c'est la suite des versets qui précèdent et non l'indication d'une autre fête qui, dans l'état du texte, serait à la fois parallèle et différente. De plus, une fête du septième mois serait mal placée entre les différentes fêtes de Nisan; c'est entre les ℣. 24 et 25 qu'elle aurait dû être mentionnée puisqu'elle n'est pas conçue (d'après le texte) comme strictement parallèle à l'autre. Gese (*Verf. Ez.*, 78 sq.) admet une sorte d'octave (7e jour) et des gloses curieuses. Mowinckel (II, 207) les explique. Ez., XLV ramenait en Nisan la fête du Premier de l'an, avant la Pâque, mais la pression de la tradition maintint le rite au septième mois et entraîna la correction du texte primitif. Cette correction (LXX) fut elle-même corrigée (T. M.). En tout cas, dans Ez., XLV, le Premier de l'an est un jour d'expiation; le caractère joyeux de la fête n'apparaît qu'indirectement, si l'on admet que le Kippur de l'époque était encore compris comme délivrance et nouvelle vie. Notons enfin qu'Ézéchiel connaît le Jubilé (XLVI, 17) dont on a déjà signalé la connexion avec le Premier de l'an (col. 612).

II. La critique. — 1° *Volz* et *Mowinckel.* — Les biblistes ont été longtemps fort indifférents à cette fête et l'on chercherait vainement dans l'encyclopédie biblique de Hastings un article qui lui soit consacré; on trouve sur elle seulement trois lignes dans l'article *Trumpet* (IV, 815). Mais, sous l'effet d'un double courant, elle a pris depuis Mowinckel une place prépondérante dans les recherches bibliques. D'une part les études sur l'histoire des formes littéraires conduisaient H. Gunkel à rechercher le *Sitz im Leben* de pièces littéraires comme les Psaumes et à les replacer dans le culte et les fêtes; dès 1912, P. Volz avait attiré l'attention sur les rapports du Nouvel An et de la fête d'automne (*Das Neujahrsfest Jahwes*, Tubingue, 1912) et rapproché de nos textes rituels d'autres textes tels que I Reg., XVIII. L'autre courant est moins un courant d'exégèse biblique qu'un aspect des recherches dans l'histoire des religions. C'est l'étude du rôle de la liturgie et des formes dramatiques du culte. Déjà Andrew Lang s'y était intéressé, mais le danois V. Grønbech insista beaucoup sur le rôle du culte primitif comme « drame créateur »; les actes rituels ne sont pas de purs symboles, mais doivent être considérés comme ayant une réelle efficacité pour produire le résultat que l'on cherche.

En fait l'étude célèbre de Mowinckel parlait moins de la « fête du Nouvel An » que de la « fête de l'Intronisation de Yahvé » (*Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania, 1922). S. Mowinckel ne procédait pas à partir des deux textes rituels que nous venons de citer, mais d'une cinquantaine de psaumes (XLVII, XCIII, XCV...) et d'hymnes (Ex., XV, 1-18). Le plan de sa démonstration consistait à expliquer ces pièces par l'existence d'une intronisation royale, et d'une intronisation royale de Yahvé (p. 8-10) en se fondant sur les ps. XLVII, XCVI-XCVIII, universellement reconnus comme célébrant la royauté de Yahvé. Après avoir critiqué des interprétations antérieures et discerné chez H. Gressmann l'aurore d'une interprétation nouvelle, il consacrait plusieurs pages à donner le sens du culte comme « drame créateur ». Une assez large enquête ethnologique lui permettait de montrer que le culte « crée la réalité » et « répète l'histoire du salut ». Il y en a des « traces » en Israël : le jour de l'Intronisation de Yahvé en est un exemple qui se répétait annuellement. Mowinckel l'établissait alors non plus seulement à partir des Psaumes et des parallèles orientaux, mais en s'appuyant sur des « témoignages littéraires directs » : la consécration du Temple par Salomon (I Reg., VIII, 2); Neh., VIII, 10; les sonneries de cor; la tradition rabbinique du *Roʾš haššanah* comme jour de la royauté de Yahvé, de la création et du jugement; les traditions sur le ps. XLVII et le ps. LXXXI; l'acclamation royale de Num., XXIII, 21; enfin des passages comme Zach., XIV, 16-19 et Os., VII, 5.

S. Mowinckel consacrait ensuite une centaine de pages (44-145) à la nature de cette fête et à ses rites. Il en étudiait tout d'abord le « mythe cultuel », mythe ne s'opposant pas ici à histoire, mais comprenant les divers récits et représentations où est attribuée une valeur sotériologique aux actions et comportements divins, répétés et revécus dans le mythe (p. 45, n. 1). Ce mythe concernait tout d'abord la création, laquelle est le fondement de la royauté de Yahvé. Cette création était décrite comme une victoire sur les eaux primordiales (Ps., XCIII); Yahvé la réalise par un combat contre les autres dieux (Ps., XCVII, 7) et les autres peuples. Sion est le lieu de son trône, « le vrai paradis » (p. 60). C'est là qu'il juge les païens et le monde entier,

d'où la notion rabbinique de la fixation des destins. C'est enfin là qu'il délivre.

L'auteur cherchait alors à résoudre l'antinomie qui résultait de la coexistence de trois fêtes d'automne et considérait qu'avant l'exil il n'y avait qu'une seule fête, au jour de la pleine lune, pourvue d'un octave. Avec l'introduction du calendrier babylonien, la néoménie aurait été avancée de la pleine à la nouvelle lune, et les pénitences de Kippur placées à la fin de l'année, cinq jours (épagomènes) avant le début de l'année. Primitivement tous les rites étaient perpétrés à la grande fête d'automne, c'est tardivement que la fête se serait morcelée.

Les rites s'expliqueraient par le double caractère de la fête : fête de royauté, fête agraire. Il y aurait d'abord eu fête nocturne dans la cour du Temple (Ps., CXXXIV) et danse aux flambeaux. Au chant du coq deux prêtres auraient donné le signal de cesser par trois coups de trompe. Le septième jour, on versait l'eau en tournant sept fois autour de l'autel (cf. Joa., VII, 37). Mais les autres jours aussi il y aurait eu procession (p. 93; cf. Ps., CXVIII). Ce rite de l'effusion des eaux relevait du caractère agraire de la fête. Il en était de même de l'offrande des prémices et des dîmes, du repas sacramentel (p. 96) qui suivait, de la libation de vin (Os., IX, 4; Ps., CXVI, 13). Ces rites qui ont pris dans le yahvisme un sens de remerciement et d'action de grâce avaient surtout pour but à l'origine d'obtenir que la divinité renouvelle la force de vie du pays pour une nouvelle année : c'est la « bénédiction ». Mais avant même l'apparition des moissons, résultat des pluies qu'on espère, la première création divine est la lumière. Mowinckel reconnaissait que l'équinoxe d'automne n'était pas le temps adéquat à une fête de la lumière, mais il attribuait cependant à cette fête un caractère lumineux et interprétait en ce sens le ℣. 27 du psaume processionnel (CXVIII), de même qu'il citait Is., XII, 3 comme témoignage de l'effusion d'eau. Comme en I Reg., XVIII, 16 sq., c'était un rite destiné à produire la pluie; de même que la procession avec le rameau vert, dit Lulab, était un geste qui appelle le renouvellement de la végétation. Cette procession parcourait les murs de la ville (Ps., XLVIII; cf. Neh., XII, 27 sq.) et célébrait la protection dont l'entourait la divinité.

Mowinckel n'osait identifier cette procession à la grande procession qui introduit Yahvé dans son Temple et l'intronise. C'est à celle-ci, non plus agraire, mais royale, qu'il rattachait les ps. CXXXII, LXXXIV, XXIV, XV et CXVIII. Cette procession renouvelait la première intronisation divine, mais c'était une procession royale. On peut s'en faire une idée par le récit de II Sam., VI, sur l'introduction de l'arche à Jérusalem et la cérémonie de I Reg., VIII que nous savons avoir eu lieu à la fête du septième mois. C'est là le drame cultuel qui revivifie la puissance bénéfique du Dieu national. Il s'accompagne de chants et de musique instrumentale, il culmine dans la prière et la bénédiction, il se conclut par le renouvellement de l'Alliance entre la divinité et son peuple célébrée dans un repas de couronnement. C'est le jour de Yahvé. Ce schéma rituel évite de donner à une série de textes un sens historique qu'ils n'ont pas; ils célèbrent la présence du Dieu, présence ritualo-mystique, avant de prendre un sens eschatologique quand la destruction de l'État juif ne permettra plus de les actualiser. Mais ils permettent de se faire une idée de la royauté de Yahvé. C'est une royauté de force créatrice qui protège le peuple et le nourrit, mais qui a aussi ses exigences, morales et religieuses. Bref, c'est par cette fête que le Dieu national d'Israël lui donne son droit et juge le monde entier : universalisme et nationalisme se rejoignent.

Enfin Mowinckel achevait sa synthèse en esquissant les lignes générales du développement historique de cette fête, voire de ses avatars (p. 189-209). La fête est ancienne, dit-il, le nomisme juif de l'époque judaïque avait perdu le sens du culte vivant comme de quelque chose « qui agit et donne » *(etwas wirkt und gibt)*. La fête est préexilique et le matériel psalmique qu'elle utilise l'est également; les psaumes du règne de Yahvé sont antérieurs à Is., XLII, 10 sq. qui les utilise, les imite, et commence à en orienter le sens vers l'eschatologie. Elle remonte au début de la monarchie quand, à l'instar des royautés cananéennes et orientales, les Israélites recoururent à cette institution : II Sam., VI nous montre que dès David l'intronisation de Yahvé « trônant sur les chérubins » avait sa procession. Mais cette fête eut une histoire. Déjà sous le roi Josias il semble que la Pâque ait tendance à prendre la prééminence. Lors de la destruction de l'État juif, cette fête familiale l'emporta naturellement sur l'ancienne fête royale; l'usage du calendrier assyro-babylonien lui fut néfaste, puisqu'il transportait au printemps le début de l'année. La fête se sépare alors de la fête d'automne, Kippur apparaît et menace même de confisquer la sonnerie de cor.

Venant après les premières études de Gunkel qui avaient contribué à remettre les Psaumes dans un contexte cultuel, cette présentation de la fête du Nouvel An eut un grand retentissement. Mais, de même que Mowinckel reprochait à Gunkel une eschatologie « massive », celui-ci trouva que la fête du Nouvel An, tel « un puissant aimant » (*Einleitung in die Psalmen*, 101), attirait à elle trop de psaumes. Gunkel se refusait à considérer le ps. LXV comme un chant agraire d'automne, c'est un chant de printemps. Ceci dit, il admit comme Hans Schmidt (*Die Thronfahrt Yahwes zum Fest der Jahreswende im alten Israel*, 1927) l'existence d'une fête de l'Intronisation de Yahvé. « Contre cette acceptation, on pourrait faire valoir qu'une telle fête n'est jamais expressément mentionnée dans l'A. T.; mais cette objection perd de sa force du fait que toute une série d'autres actes *(Begehungen)* de service divin doivent être également inférés des Psaumes sans être autrement connus » (p. 105). Il y a des psaumes qui célèbrent la royauté de Yahvé, comme à Babylone est célébrée la royauté de Marduk; le ps. XLVII, 6 est étonnament proche du psaume babylonien cité par Zimmern (*Bab. Neujahrsfest*, 18) : « C'est le roi de Babylone qui sort, les pays s'agenouillent devant lui... » (cf. col. 585). Il est probable qu'en Israël cette fête était annuelle et la tradition rabbinique qui fait du ps. XLVII un psaume de la fête du Nouvel An incite à croire que cette procession de Yahvé au sanctuaire et sa glorification sur son trône avaient lieu comme à Babylone, au 1er de l'an. Mais Gunkel répugne à identifier cette fête à la fête des Tentes (malgré Zach., XIV, 16 sq.) et il ne la voit pénétrer en Israël qu'à la fin de la monarchie sous l'influence de Babylone; c'est aussi la position de A. von Gall (*Basileia tou Theou*, 1926). O. Eissfeldt fut beaucoup plus réservé : l'idée, non le terme, de Yahvé-roi n'apparaît nettement pour lui qu'avec Isaïe et il est impossible de considérer comme préexiliques les psaumes qui célèbrent cette royauté (*Jahwe als König*, dans *Zeitschr. für die alttestamentliche Wiss.*, 1928, p. 81-105). La fête de l'Intronisation de Yahvé « n'est pas démontrée et peu vraisemblable, *nicht bewiesen und unwahrscheinlich* (*Einleitung...*, 1re éd., 1934, p. 123). Il n'emploiera plus les mêmes termes dans la seconde édition de cette *Einleitung* (1956) et parlera d'une fête *noch nicht bezeugtes, sondern nur vermutetes*, dont on n'a pas encore le témoignage, mais qu'on peut seulement conjecturer. Il penche pour une date postexilique de la fête et

le caractère eschatologique des Psaumes du règne.

2° *La discussion.* — A cette époque les plus fortes oppositions vinrent de P. Dhorme et de L. I. Pap. Le premier (dans *Rev. bibl.*, 1924, p. 142-144) reprocha à l'étude de Mowinckel un caractère trop « systématique » et « absolu », une exégèse discutable de l'Akitu babylonien et l'absence de textes rituels bibliques concernant la fête : « Nous possédons, pour le culte babylonien, l'ordre des cérémonies, la série des sacrifices à accomplir et des prières à réciter. Et c'est précisément ce qui nous manque pour le Nouvel An des anciens Hébreux. » L. I. Pap (*Das israelitische Neujahrfest*, diss., Utrecht, Kampen, 1933) reprit de plus près la question (et le rituel) en critiquant la théorie; il fut amené à admettre deux Nouvels Ans en Israël, ce qui n'est guère concevable qu'en supposant des divergences locales. Dans *Les plus vieux chants de la Bible* (Paris, 1926), A. Causse s'opposa à la théorie de Mowinckel, plus à l'intronisation de Yahvé qu'à l'existence du Nouvel An proprement dite (p. 90 sq.; cf. *Le jour de Yahvé et la fête de l'Avènement de Yahvé*, dans *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, 1923, p. 262-268). Mais dans son livre *Du groupe ethnique à la communauté religieuse* (Paris, 1937), il y sembla plus favorable : « Le jour où l'hégémonie de la maison de David s'est affirmée, Yahvé apparaît, non plus seulement comme le dieu des tribus unies, mais comme le seigneur de la terre et le maître de l'État, le *melek* suprême dont on célébrait l'intronisation en acclamations magnifiques au jour de la fête » (p. 53 sq.).

De fait, si beaucoup d'auteurs ont peine à admettre l'intronisation de Yahvé et remarquent l'insuffisance des textes bibliques, ils tendent à accepter l'existence d'une fête du Nouvel An ayant une importance plus grande que ne laisserait croire à première vue la lecture du rituel biblique. « Il est très vraisemblable, dit A. Lods, comme l'ont montré MM. Volz et Mowinckel, que cette fête du Nouvel An comportait, tout au moins dans les grands sanctuaires comme le Temple de Jérusalem, des cérémonies célébrant l'avènement de Yahvé au trône. C'est pour ces fêtes qu'auraient été composés les nombreux psaumes chantant l'inauguration du règne de Dieu d'Israël : « Yahvé règne ! » Comme les cérémonies d'intronisation royale, la fête des Tabernacles était marquée par de grandes processions et des acclamations; celle du Nouvel An, par des sonneries de cor » (*Israël, des origines au milieu du VIII^e s.*, Paris, 1930). F. M. T. de Liagre Böhl était plus enthousiaste et soulignait l'influence de Babylone (*Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylon en Israël*, conférence donnée le 23 nov. 1927 à la Rijksuniversiteit de Leyde, Groningue, 1927; cf. *Opera minora*, 263-81, Groningue, 1953). Dans l'ouvrage collectif édité par S. Hooke et intitulé *Myth and Ritual* (Londres, 1933, p. 122-141), W. O. E. Oesterley voyait dans la fête d'automne un mémorial de la création avec chants d'hymnes (cf. Ps., CXI, 1; LXXV), une procession avec branches de palmier et *hosanna* (cf. Ps., XLVII, LXVIII, CXVIII); il suggérait que les *sukkôt* étaient à l'origine la représentation du bosquet sacré où le mariage divin était consommé (p. 140). Se plaçant au point de vue des rituels, S. Hooke admit l'idée que l'ensemble du Proche-Orient obéissait à un *pattern* général correspondant à ce que Mowinckel avait décrit comme fête du Nouvel An : drame de la mort et de la résurrection du dieu; mythe de la création, bataille mimée contre les ennemis, mariage sacré et procession (*Myth and Ritual*, 1933; *The Origins of Early Semitic Ritual*, Londres, 1938, surtout p. 45-68). Il y utilisait les découvertes de Ras Shamra dont A. S. Kapelrud disait : « L'hypothèse de Mowinckel a été confirmée d'une manière frappante par les textes de Ras Shamra » (*Nor. T. T.*, 1940, p. 57; cité par G. W. Anderson, *The O. T. and Modern Study*, p. 299, n. 1). Quoique plus réservé à l'égard du *pattern* (en particulier sur la mort et la résurrection du Dieu en Israël), J. Pedersen estime probable que la grande fête royale a été la fête d'automne; ce seraient Salomon et les davidides qui auraient donné la préférence à cette fête cananéenne sur la vieille fête printanière israélite; le calendrier de Gézer qui commence l'année en automne va en ce sens. A. R. Johnson reprit l'étude des Psaumes et « le rôle du roi dans le culte de Jérusalem » dans l'étude collective intitulée *The Labyrinth* (éditée par S. Hooke, p. 71-111) et, tout en gardant sa ligne propre à l'égard de plusieurs affirmations de Mowinckel, concluait aussi à l'importance de la fête d'automne dans l'idéologie royale de l'époque.

C'est surtout sur ce point que les études se sont poursuivies pendant et après la guerre de 1939-1945. Ce n'est pas un rôle de premier plan que joue la fête du Nouvel An dans les *Studies on Divine Kingship* de I. Engnell (1943), pas plus que dans *Det sakrale Konjedømme* (1945) de A. Bentzen qui allait en reprendre les données dans des études postérieures. Ce qui est au premier plan, c'est l'idéologie royale, et la question du Nouvel An n'en est qu'un aspect particulier. Cependant les quatre grandes attaques qui ont été faites après 1945 contre les idées de Mowinckel ont porté aussi sur ce point.

1. Celle de N. Snaith a pour sujet cette fête même : *The jewish New Year Festival, its Origin and Development* (Londres, 1947). Comme Mowinckel, Snaith admet l'existence d'une fête du Nouvel An antérieure à l'exil et il l'identifie à la fête d'automne. Mais, pour lui, la fête aurait été purement agricole, c'était la fête des Tentes. A son point de vue, cette fête avait lieu à la néoménie, car le mois commençait non à la nouvelle lune, mais à la pleine lune. C'est le sabbat qui était originairement le jour de la nouvelle lune. L'exil a entraîné un changement dans le calendrier, avec déplacement du premier du mois et réinterprétation du sabbat. Le 1^er jour du septième mois est devenu un jour de pénitence et un jour de mémorial. Ce n'est pas sous l'influence babylonienne, mais par réaction contre les Romains après la chute de Jérusalem en 70 que cette fête est devenue la fête où l'on célébrait le règne de Yahvé et, vers la fin du II^e s. de notre ère, on a ajouté au rituel primitif de « commémoraison » et de pénitence les bénédictions joyeuses « royales », les *malkiyyôt*. Les psaumes du règne de Yahvé sont tous dépendants du Second Isaïe et sont à considérer non comme des psaumes de couronnement, mais comme des psaumes du jour de sabbat. La fête du Nouvel An n'a donc rien à voir avec le rituel babylonien de l'Akitu et la fête du Nouvel An israélite est un développement tardif proprement juif.

2. Sverre Aalen aborda la question en traitant un « thème » biblique : le concept de lumières et de ténèbres dans l'A. T., le judaïsme tardif et le rabbinisme (*Die Begriffe Licht und Finsternis im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo, 1951). Pour lui l'élément premier dans la vie et la liturgie n'est pas le cycle annuel, mais l'alternance quotidienne du jour et de la nuit. C'est l'élément fondamental dans la création, c'est la vie, le bonheur, le jugement, et par suite un attribut divin. Aussi considère-t-il comme « aberrant, au point de vue des termes et des faits, de parler de nouvelle année et de fête du Nouvel An » (p. 49). Le 1^er de l'an n'apporte aucun renouveau, la fête du 1^er de Tishri n'est pas appelée dans l'A. T. fête du Premier de l'an. Il y a seulement une fête de la fin de l'année, qui est la fête d'automne dans les textes anciens. Un passage comme Is., LXI, 2, sur « l'année de grâce », est eschatologique et ne signifie pas du tout que pour les Israélites

l'année ait eu une unité. « Au point de vue israélite l'année était une année faite de saisons; il n'y avait aucun point dans l'année qui en décidait le sort, comme si elle eût été un tout » (p. 52). Il n'y a donc pas à chercher une idéologie juive relative à l'année et les psaumes dits du règne de Yahvé se réfèrent, non à la nouvelle année, mais au renouvellement de la création par Dieu chaque matin (p. 62).

3. Dans son livre fort documenté paru à Rome en 1954, J. de Fraine aborda à son tour le problème en partant du point de vue le plus haut et le plus vaste, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'A. T. et dans les textes mésopotamiens.* Le livre traite du « schème cultuel », de l'idéologie royale en Israël et en Babylonie (par ailleurs). De Fraine admet que la notion de la royauté de Yahvé est ancienne, antérieure même à l'époque monarchique, et il interprète avec M. Buber (*Königtum Gottes*, 1re éd., 63-81; 3e éd., Heidelberg, 1956, p. 61-71) que le roi est celui qui conduit le peuple. Mais, pour lui, « l'existence, dans la tradition juive postérieure, d'une fête appelée *rô's haššânâh* ne prouve certes pas la réalité d'une fête qui n'est mentionnée dans aucun catalogue juif préexilien (Ex., XXIII, ou Deut., XVI); les efforts désespérés de Mowinckel pour utiliser à ses fins le huitième jour de la fête des Tabernacles prouvent bien la faiblesse de ses positions » (p. 126 sq). Il revient souvent sur le caractère « hypothétique » de la reconstitution des rites du Nouvel An et, quand il traite de cette fête, proposée par certains critiques comme « cinquième argument pour prouver que les rois étaient prêtres » (p. 330-338), c'est pour contester le rôle du roi et l'attribution des psaumes royaux à cette fête. Mais il concède que, « *si* la preuve était faite de l'existence de cette fête, tous ces détails (c.-à-d. serviteur souffrant, hiérogamie...) s'adapteraient assez bien à une telle cérémonie. Malheureusement la question reste ouverte; nulle part la fête n'est expressément mentionnée dans les textes; ce qui est très étonnant, si l'on se rappelle le rôle prépondérant prétendument joué par la fête dans l'ensemble du rituel israélite » (p. 338).

4. Hans Joachim Kraus a traité de la fête d'automne dans son livre intitulé *Gottesdienst in Israel, Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes* (Munich, 1954), mais il avait déjà discuté la thèse de Mowinckel dans *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament* (Tubingue, 1951). Dans cette première étude il admettait l'existence d'une fête et d'une procession qui célébraient à la fête d'automne la royauté de David et de sa dynastie à Sion et rappelaient l'Alliance de Yahvé — dans la ligne de A. Weiser qui, dans ses *Psalmen* (*Alttestament deutsch*, I, Goettingue, 1950, p. 18-29), rattachait nombre de psaumes non pas tant à une fête du Premier de l'an ou à l'Intronisation de Yahvé qu'à une fête de l'Alliance. Kraus se rapproche davantage de Mowinckel en admettant que l'ancienne fête de l'Alliance est devenue avec David une fête royale de Sion, le premier jour de la fête d'automne avec rappel des événements du Sinaï, lecture de la Loi, bénédictions et malédictions (p. 46). Mais il se sépare de Mowinckel en n'admettant pas que les rites comportaient une intronisation (*Thronfahrt;* cf. p. 84) de Yahvé. Cette fête, qui rappelait les promesses de Yahvé, servit de point de départ à l'espoir de la réalisation du royaume de Dieu aux temps messianiques. L'effondrement de la dynastie davidique et l'exil ont permis au Deutéro-Isaïe de transformer le caractère de l'ancienne procession (Is., LII, 7-10) et l'ancienne fête royale est devenue la fête du Nouvel An au 1er Tishri. « La fête de la Révélation, du don de la Loi et du renouvellement de l'Alliance a été par suite célébrée le 1er Tishri à l'époque postexilique » (p. 115); comme en témoigne la tradition juive, le ps. LXXXI convient expressément à cette fête. Ce psaume, ainsi que les ps. L et XCV, offre cette particularité de comprendre deux parties de genre littéraire différent : une manifestation divine et une apostrophe divine. Ce serait l'indice que l'ancienne fête royale, transformée sous l'influence du Second Isaïe, aurait fusionné avec l'ancienne fête de l'Alliance pour devenir la fête juive du Premier de l'an (p. 117 sq.).

Dans son *Gottesdienst...*, Kraus précise ses positions sur la fête du Premier de l'an. Il se sépare toujours de Mowinckel sur la question de l'intronisation de Yahvé mais, de plus, il repousse tout élément mythique aux origines du culte israélite. Celui-ci, dès ses origines, aurait été l'actualisation de l'histoire du salut (p. 125). Aux origines donc il y aurait une « fête de la Tente » en automne. Après la conquête, elle devient la fête de l'Amphictyonie israélite qui se célèbre à Sichem ou à Silo; un « médiateur de l'Alliance », tous les sept ans, rappelle l'Alliance et la renouvelle (Deut., XXXI, 9-13). C'est par là que les traditions nomades entrèrent en contact avec le rituel naturiste de Canaan. Un troisième élément apparut avec l'établissement du centre cultuel royal de Jérusalem et Kraus souligne l'importance de ce facteur (p. 68). Il fallait à la dynastie un fondement sacral, le Temple, quoique, « à la différence de l'ensemble des royautés de l'Ancien Orient, le fondement sacralo-cultuel de l'État davidique, mis en relief dans le Temple de Jérusalem, ne soit pas mythique » (p. 73). La fête d'automne devint ainsi à Jérusalem la fête de l'Élection de David et de sa dynastie. L'effort des bons rois sera de purifier le culte de manière à mettre en accord l'alliance avec David et l'alliance du Sinaï. Il manquera ce régulateur dans le royaume du Nord où la « fête du Roi » sombrera dans l'orgie (Os., V, 7; VIII, 4). De la fête d'automne, l'ancienne fête de la Tente, procédera la fête de Kippur fixée d'abord au 1er de l'an, qui s'en détachera par la suite. Mais ce n'est pas une fête de l'Intronisation de Yahvé, à l'imitation de la fête babylonienne qui était une fête de printemps conçue en fonction d'autres données climatiques (p. 100); on pourrait tout juste supposer que dans l'Israël du Nord une semblable fête ait été liée au culte naturiste du taureau. La fête du 1er Tishri sera la fête de la Lecture de la Loi devenue une « valeur absolue » (*absolute Grosse* de M. Noth).

3° *Positions actuelles.* — Ces critiques et ces nouvelles solutions n'ont pas dirimé la question. Fête de la Tente de réunion et fête de l'Alliance ne sont guère plus documentées que la fête du Premier de l'an. La notion d'alliance aux hautes époques est loin d'être parfaitement claire et on peut se demander si les catégories avec lesquelles travaille J. H. Kraus sont valables pour tous les textes. De plus il passe rapidement sur les difficiles questions de calendrier, tout en ayant bien mis en lumière l'importance du Temple royal de Jérusalem et l'importance des modifications sociales au cours de l'histoire d'Israël qui rendent douteuse l'application d'un schème unique. Mowinckel lui-même répliqua à Aalen et Snaith dans *Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen* (Oslo, 1952).

Il repousse l'idée d'Aalen d'une année qui ne serait faite que de jours et de saisons sans être conçue comme « année ». Les Israélites avaient le mot, ils comptaient les années de règne, ils parlaient du retour *(tequpha)* et du « sortir » *(ṣe't)* de l'année. Il maintient que *ṣe't haššanah* signifie « le début » et non « la fin » de l'année, de même que l'expression *miṣṣe'tka 'ad bô'aka* signifie « depuis le début (du travail) jusqu'à la fin » (p. 13). L'année des anciens Israélites avec ses douze mois était déjà une année solaire et, puisque dès le IIe mil-

lénaire la Mésopotamie connaissait l'intercalation d'un mois supplémentaire quand le décalage de l'année solaire et de l'année lunaire devenait trop grand, on ne voit pas comment refuser cet usage aux Israélites. Cette année commençait en automne, comme le prouvent le calendrier de Gézer, Ez., XL, 1 appelant 1er de l'an le 1er jour du mois de Tishri (p. 27; le texte n'est pas si explicite) et bien d'autres indices qui avaient déjà frappé Wellhausen. L'année était scandée par les fêtes et leur célébration cultuelle (Is., XXIX, 1). Ces fêtes, comme l'indique l'emploi du mot hébreu *zâkar*, ne sont pas une simple commémoraison, mais elles sont tournées vers l'avenir, « la fête est une réalité créatrice » (p. 33). Is., LXI, 2 en montre le sens. Les rites de la fête d'automne orientés vers l'obtention de la pluie et la prospérité de l'année sont donc bien l'expression d'une idéologie religieuse.

Mowinckel consacre la seconde partie de son étude à réfuter la théorie de Snaith qui voit dans les psaumes du règne de Yahvé des psaumes sabbatiques, et celle d'Aalen qui y voit des psaumes quotidiens. C'est une discussion serrée qu'on ne peut suivre ici dans le détail, fondée sur les traditions rabbiniques et le genre littéraire des Psaumes. Il a maintenu ces positions dans son important ouvrage sur le messianisme, *Han som kommer* (Copenhague, 1951), et la traduction si bien faite de G. W. Anderson (*He that Cometh*, Oxford, 1956; cf. p. 26, victoire et procession; 80 sq., intronisation annuelle en vue du rétablissement du « jardin de Dieu »; 97, espoir et promesses divines; 109, 139 sq., fête d'automne, etc.).

A. Johnson a complété son étude du *Labyrinth* par *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff, 1955; voir le compte rendu de J. Gray dans *Vet. Test.*, VI, 1956, p. 440-443; A. Caquot, dans *Rev. de l'hist. des religions*, CL, 1956, p. 217). Il reconstitue, comme Mowinckel, le rituel de la fête d'automne de l'Intronisation de Yahvé à l'aide des psaumes; il se sépare de lui en reportant dès les origines l'aspect eschatologique du rituel hébraïque. Contre W. S. McCullough (*Israels Kings, Sacral and Otherwise*, dans *Expository Times*, LXVIII, 1956-1957, p. 144-148) qui contestait l'existence d'un drame religieux à la fête d'automne et préférait rattacher les psaumes et autres textes comme la prophétie de Nathan à un mythe politique, A. Johnson (*id.*, p. 178 sq) a souligné le caractère hypothétique de ce mythe politique et réétudié les indices qui font admettre une fête royale d'automne.

Dans son étude sur *Jésus transfiguré* (Copenhague, 1947), très documentée et à la bibliographie considérable, H. Riesenfeld consacre le premier chapitre aux fêtes d'automne. Il explique la multiplication des fêtes de Tishri en se référant aux études de M. Morgenstern sur le calendrier (*Hebrew Union College Annual*, I, 1924, p. 13-78; III, 1926, p. 77-107; X, 1935, p. 1-148), qui admettait en Israël un calendrier solaire primitif. Riesenfeld insiste surtout sur la continuité entre les fêtes préexiliques et le rituel connu par la Mishna. La fête du Nouvel An a conservé un caractère royal. La fête juive a conservé le souvenir de la fixation des destins; le jour de l'Expiation a conservé la fonction sacerdotale du roi entrant dans le Saint des saints. Processions, libations, illuminations remontent aux vieilles notions de renouvellement de la vie et de la lumière. « Nous avons ainsi constaté que les principaux motifs qui caractérisent les trois fêtes du mois de Tishri à l'époque judaïque jusqu'au début de notre ère ne prouvent pas seulement que les fêtes en question sont le résultat d'une division de la fête israélite d'automne. Nous sommes également autorisés à admettre qu'il y a une certaine continuité cultuelle et idéologique depuis l'époque la plus reculée de l'A. T. jusqu'au judaïsme » (p. 28).

Quant à G. Widengren (*Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, conférences de 1952 à Munster, publiées à Stuttgart en 1955; voir aussi *King and Covenant*, dans *Jour. Sem. St.*, II, 1957, p. 1-32), il est favorable à l'existence du *pattern* oriental, ce que n'admettent ni Mowinckel ni Johnson. Le roi préside au culte de l'État, il construit les temples; grand prêtre, il est dépositaire de la Tôrah et détenteur de la sagesse. Ceci dit, G. Widengren étudie le rôle du roi à la fête des Tentes (p. 34 sq.), et il s'appuie sur des textes malheureusement un peu tardifs comme la *Liturgie samaritaine* (publiée par Cowley, Oxford, 1909), mais qui pourraient bien représenter des données fort anciennes. Ce texte est en effet recoupé par Deut., XXVI et Gen., XXVIII sur l'offrande de la dîme à Béthel. Le roi de Samarie aurait fait le pèlerinage annuel de Béthel pour cette offrande, jointe à celle des prémices et à une libation d'eau, destinées à renouveler la pluie et la végétation.

Widengren pousse ensuite plus loin et cherche à établir un lien entre le rituel du couronnement et l'intronisation céleste. Les psaumes royaux ont leur *Sitz im Leben* dans le rituel royal et les ps. II et CX associent l'héritier davidique au gouvernement divin et le font asseoir sur le trône divin. D'où le caractère cosmique du trône de Salomon (I Reg., X, 18-20). Cette intronisation est le second acte du rituel du couronnement tel que le reconstitue l'auteur (p. 49) et il le rapproche ingénieusement du couronnement céleste de Lévi revêtu de l'ancienne dignité royale dans le *Testament de Lévi* (c. VIII). Là encore c'est une donnée un peu tardive. Heureusement, lorsqu'il tente une reconstitution de la fête du Nouvel An israélite (excursus II, p. 62-79), Widengren invoque plutôt des textes bibliques et ugaritiques.

Pour lui, la fête comportait quatre temps principaux.

a) La *lutte contre les puissances de chaos*. L'auteur retrouve cette lutte dans le psaume XCIII, comparé au texte ugaritique I AB, V, 1-6. Il souligne avec raison la présence du mot *dkym* dans ces deux textes; mais vu le contexte, il me semble qu'il faut abandonner le sens mal appuyé de « rumeur » pour rattacher ce mot à l'acc. *dâkû*, « celui qui tue » (avec *m* de détermination). Yahvé comme Baal est celui qui frappe et tue l'Océan primordial.

b) La *mort et la résurrection du dieu*. Avec Hvidberg (*Graad og Latter*, 118) et Pedersen (*Israel, its Life and Culture*, III-IV, 473 sq., citant Is., I, 29; XVII, 10; Ez., VIII, 10 sq.), il admet que les Israélites ont connu ce rite, mais que le courant biblique a fini par l'éliminer. Osée (X, 5) semble reprocher aux Samaritains leurs « lamentations » (*'âbal*). Mais Widengren va plus loin et compare une série de textes tirés des Psaumes (ps. LXIV et LXXVIII) et des Lamentations, où sont décrites des scènes de désolation, aux textes publiés par M. Witzel dans *Tammuzliturgien*. Au lieu de décrire une situation historique, ces textes auraient été empruntés aux rites célébrant la désolation de la terre lors de la disparition du dieu de fertilité. Certains rapprochements de phrases sont impressionnants (« dans ton sanctuaire l'E-Ul-Mash ils ont versé le sang comme l'eau »), mais le texte accadien (IV Raw. 19) n'évoque pas expressément la mort de Tammuz. Aussi Widengren insiste-t-il sur le « sommeil » de Yahvé de Ps., LXXVIII, 65, s'éveillant comme un ivrogne (cf. Ps., VII, 7) et il le rapproche du célèbre passage Os., VI, 1-3, liturgie de pénitence proclamant l'assurance de l'*egersis* de la divinité au troisième jour. On retrouve cet éveil de la divinité dans Ps., XXXV, 23; LIX, 5-6; XLIV, 24 sq. Ce dernier passage paraît à Widengren être un écho très direct du culte cananéen (cf. I Reg., XVIII, 27; et Hab., II, 19 où le fidèle dit

au bois : « réveille-toi »). De même la formule « Yahvé vit » évoque le « Baal vit » des textes de Ras Shamra (I AB III, 8-9). Yahvé réapparaît dans sa victoire et, avec A. Johnson, Widengren interprète le ps. XLVIII, 5 comme une allusion à un combat rituel contre le dieu Môt, le dieu de la mort. Mal., III, 1 serait l'écho tardif du processionnel retour dans le Temple et c'est de semblable retour que procéderait le magnifique nouvel Exode sous la protection divine des ch. XL-LV d'Isaïe. Il se sépare davantage de Johnson sur le rôle joué par le roi. Widengren interprète les ps. LXXXIX et XVIII comme donnant au roi le rôle de serviteur souffrant de Yahvé (p. 75).

c) Le *mariage sacré*. Widengren estime qu'il a eu sa place dans le culte israélite, quitte à être lui aussi expulsé par le courant biblique. Dans des textes comme Gen., XXXVIII, 14 sq.; I Sam., II, 22; Am., II, 7; Os., IV, 13-14, la mention des *qedéšîm* et *qedešôt* et de leur rôle sexuel est difficilement réfutable. Le langage d'Osée et d'Ézéchiel reflète ces coutumes qui persistèrent longtemps comme en témoigne Is., LVII, 7-10. Mais ces pratiques avaient-elles leur place dans les fêtes royales? Widengren le croit et interprète en ce sens la canonisation du ps. XLV et du Cantique, le rôle de Salomon et de la Shullamît dans le Cantique (ainsi que l'appellation de roi et de reine donnée aux époux dans les coutumes matrimoniales du Haran enregistrées par Wetzstein), l'entrée dans la *sukkâh* (mais elle est appelée ici *ḥuppah*).

d) L'intronisation du dieu sur la montagne divine dans le Nord. Dans le présent opuscule, Widengren ne développe pas ce dernier point et renvoie à certaines études de Johnson, Kapelrud, Anderson et Mowinckel. Le principal témoignage en vient des ps. II et XC qui appellent le roi oint à siéger avec Dieu pour la domination sur les autres peuples. Mowinckel est revenu sur ce point, comme nous l'avons vu, dans *He that cometh* (trad. Anderson). L'arche d'alliance dans le Saint des saints était l'arche de Yahvé des armées trônant sur les chérubins.

H. Gross au contraire, nie l'existence de cette fête de l'Intronisation (*Lässt sich in den Psalmen ein « Thronbesteigungsfest Gottes » nachweisen?*, dans *Trierer theologische Zeitschrift*, LXV, 1956, p. 24-40). Il conteste aussi bien la fête d'intronisation mythique de Volz et Mowinckel, que celle de caractère eschatologique admise par Gunkel et Kraus ou même la fête de rénovation de l'Alliance de von Rad et Weiser. Pour lui les psaumes du règne de Yahvé sont à mettre dans une ligne exclusivement juive d'histoire du salut et la formule *Yahvé mâlak*, avec sujet préposé, trouve son point d'origine dans le cantique d'Ex., XV (℣. 18). Ce n'est pas un cantique de la fête d'automne, mais un cantique de la fête de Pâque qu'il date avec Albright de haute époque. C'est cette célébration de la victoire de Yahvé sur l'Égypte aux origines de la nation qui est à la source de textes qui, selon lui, n'ont rien à faire avec un rite d'intronisation de Yahvé.

C'est une même fin de non-recevoir qu'oppose E. Auerbach à la fête du Nouvel An israélite (*Vetus Test.*, 1958, p. 337-343, *Neujahrs-und Versöhnungsfest in den biblischen Quellen*). Cette étude a le mérite de souligner l'importance de Neh., VIII dans l'histoire du cycle liturgique d'Israël, et de se demander pourquoi le jeûne de Neh., IX, le 24 de Tishri en 445 av. J.-C., semble le même qui a lieu au *Yôm Kippur*, le 10 de Tishri d'après Lev., XVI et la tradition juive.

Notons enfin que le professeur Hooke a fait paraître en 1958 une nouvelle série d'études collectives sous le titre de *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford). C'est tout autre chose qu'une réédition de *Myth and Ritual*. La nouvelle œuvre entend n'être pas l'expression d'une « école », mais faire place à toutes les positions des spécialistes. Hooke, Johnson et Widengren y maintiennent leurs positions respectives, mais de Langhe, Rowley et surtout Brandon (malgré les deux pages de la fin) se montrent très réservés.

III. Éléments de solution. — L'exposé des opinions montre à lui seul la difficulté du problème. Avant d'essayer de synthétiser les faits apportés, voire les résultats de détail que l'on peut considérer comme acquis, il importe de bien distinguer deux aspects de la question : Les auteurs bibliques ont-ils admis et prescrit une fête du Nouvel An, analogue à celle qu'ont connue d'autres monarchies orientales? — Peut-on déceler par la méthode historique l'existence d'une telle fête, non reconnue par l'orthodoxie biblique? La distinction s'impose, car nous savons qu'il y eut en Israël bien d'autres courants que le courant biblique. En particulier I Sam., VIII, 5 et peut-être sans doute Osée (voir surtout VIII, 4) nous apprennent que l'institution monarchique était considérée comme d'origine étrangère et suspecte. Il faut traiter séparément ces deux aspects de la question, le second étant beaucoup moins clair que le premier.

1° *La Bible ne reconnaît pas de fête du Nouvel An.* — 1. Les auteurs bibliques n'ont jamais prescrit une fête du Nouvel An, *Rô'š haššânâh*. Cette expression n'apparaît qu'une fois (Ez., XL, 1) pour désigner une date et non une fête (le traducteur grec ne l'a même pas conservée). Ils semblent lui avoir été hostiles, puisque des auteurs modernes favorables à l'existence de la fête, comme Widengren, estiment que des éléments caractéristiques de la fête ancienne (mariage sacré) ont été éliminés par le courant biblique. Même si l'on admet avec Engnell qu'une partie de la population de Jérusalem ait vu dans l'épisode raconté en II Sam., XVI, 22 un *ieros gamos*, l'auteur biblique y a vu tout autre chose; il donne une explication psychologico-politique de la « rencontre » d'Absalom et des concubines de son père. En II Sam., VI, 23 on peut croire que l'auteur insinue qu'il n'y eut point *ieros gamos* après cette grande procession, souvent invoquée dans la discussion de la fête du Nouvel An. L'auteur ne parle toutefois que de la stérilité de Mikal.

2. Il ne semble pas que l'intronisation de Yahvé ait joué un rôle dans les fêtes bibliques. Au début de la monarchie les textes parlent de Yahvé qui « siège sur les chérubins » (I Sam., IV, 4; II Sam., VI, 2; cf. Ps., LXXX, 2). Cette expression se réfère à la présence de Dieu sur l'arche. Mais il y trône, il n'est pas intronisé. Plus tardivement, les psaumes dits du règne de Yahvé parlent de la royauté et du trône de Yahvé (XVII, 9; XCVII, 2; XCIX, 1). Mais l'acclamation pour l'intronisation d'un roi serait *mâlak Yhwh* (cf. II Sam., XV, 10) ou *Yhwh yimlôk* (I Reg., I, 24), tandis que nous avons dans ces psaumes *Yhwh mâlak*. Il ne semble pas que cette expression soit équivalente à l'exclamation *Marduk-ma šarru* de la fête babylonienne. Cette dernière proposition est nominale, tandis que l'hébreu emploie une proposition verbale. On a beaucoup discuté la valeur de cette dernière. Complétant un article de L. Koehler (*Vetus Test.*, 1953, p. 188), Ridderbos (*ibid.*, 1954, p. 87-89) rappelait que, selon Gesenius-Kautzsch (mais voir Joüon, *Grammaire...*, § 154 f.), quand le sujet précède un verbe au parfait, l'hébreu entend exprimer la conséquence stable d'un acte antérieurement accompli (cf. Gen., XIII, 12). D. Michel a une position voisine (*ibid.*, 1956, p. 48-68), sauf qu'il fait place à la notion de super-sujet prônée par Nyberg (*Hebreisk Grammatik*, Upsal, 1952, p. 259). L'expression serait à traduire : « Yahvé est quelqu'un qui exerce la royauté. » Dans cette ligne on pourrait respecter davantage l'aspect de ce verbe d'action en traduisant : « Yahvé est quelqu'un qui a acquis la royauté [et

l'exerce encore] ». L'expression ne signifie donc pas tant la célébration d'une intronisation de Yahvé, du renouvellement de sa royauté, que la reconnaissance de la royauté que Dieu s'est acquise. La suite du ps. XCIII (« ton trône est établi dès l'origine, depuis longtemps..., *mé'âz, mé'ôlâm* ») montre qu'il s'agit de l'acte créateur, de la domination de Dieu sur l'océan primordial. Les psaumes XCVI-XCIX, en vertu de la théologie d'Is., XL-LV, célébreront la royauté eschatologique de Yahvé (cf. A. Feuillet, *Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 1951, p. 244-260 et 352-363), mais en référence à cette royauté primordiale du Dieu créateur (XCV, 6). C'est le point de vue d'Is., LI, 9-11 qui reprend les images de la victoire du Dieu créateur sur l'océan primordial, en fonction de l'exode et du nouvel exode. Ce qui est ainsi célébré, c'est la royauté de Yahvé, royauté qu'il a acquise par sa victoire à la création (Ps., LXXXIX, 11; Job, VII, 12; XXVI, 12; XXXVIII, 8-11), lors de la délivrance d'Égypte (Ex., XV, 18), et qu'il étendra à toute la création par son triomphe eschatologique. Il est probable que cette royauté était reconnue par les Israélites dès le II[e] millénaire av. J.-C. (Ps., LXXIV, 12, מקדם), de même que les peuples voisins reconnaissaient la royauté de leurs dieux (discussion et bibliographie dans A. Johnson, *Sacral Kingship...*, 34 sq.); en tout cas, A. Alt a montré que la reconnaissance de cette royauté de Yahvé en Israël remonte au-delà de Is., VI (*Gedanken über das Königtum Jahwes*, 1945, dans *Kleine Schriften*, I, 345-357). Mais la reconnaissance de la royauté de Yahvé n'implique pas une intronisation et encore moins une sorte de réintronisation annuelle.

3. On doit se garder d'une reconstitution d'une fête du Nouvel An qui serait calquée sur le modèle babylonien. Ce serait oublier qu'Israël pouvait chercher ses outils culturels ailleurs que dans la civilisation cunéiforme, ainsi en Égypte où Salomon puisa pour l'instauration de la sagesse administrative (R. de Vaux, *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon*, dans *Rev. bibl.*, 1939, p. 394-405). Ce serait surtout céder à une vue trop linéaire du développement de la civilisation sémitique et à une conception rigide du *patternism* (cf. J. de Fraine, *Les implications du patternism*, dans *Bibl.*, 1956, p. 59-73), alors que S. Mowinckel se défend lui-même d'un tel *patternism* et que Hooke dans *Myth, Ritual and Kingship* (9 sq.) s'oppose justement à l'idée qu'Israël ait fait un emprunt total à un *pattern* étranger. Il ne faut tenter une reconstitution de rituel du Nouvel An préexilique qu'avec d'infinies précautions, si tant est qu'il existe. Il faut tenir le plus grand compte de l'histoire d'Israël et se rappeler en particulier qu'une telle fête en Israël, d'après les données mêmes, ne peut être antérieure à l'institution de la monarchie. Or le yahvisme est déjà constitué de par ses éléments mosaïques fondamentaux, et le Dieu de David est le Dieu de l'arche d'alliance. C'est un dieu guerrier et non un dieu de nature. On voit difficilement comment en fonction du Dieu de l'arche d'alliance des traits évoquant la mort et la résurrection du dieu auraient pris place dans le rituel. Aussi A. Johnson s'y refuse-t-il à bon droit. Plus délicate est la question du « combat rituel » entre Yahvé et ses ennemis tels que la « mort » de Ps., XLVIII, 15. Ces indices peuvent s'interpréter autrement.

2° *Y eut-il en Israël une fête du Nouvel An?* — Les auteurs bibliques ne veulent donc pas connaître une *fête de l'Intronisation* du type babylonien, ils ne veulent connaître qu'une fête de la *Teru'ah* à la néoménie de Tishri, en automne, ayant une portée religieuse très différente de celle de la fête babylonienne. Les Tannaïtes et leurs successeurs s'efforceront de déterminer cette portée. Mais faut-il en conclure qu'il n'y avait pas une fête du Nouvel An en Israël à l'époque de la monarchie? Ceci est tout autre chose. Cette seconde question est particulièrement difficile à résoudre, car nous ne disposons guère comme source que de textes bibliques où s'exprime justement un courant de pensée qui semble vouloir éliminer une fête de ce genre, dangereuse pour la religion d'Israël, surtout à l'époque des séductions babyloniennes. Aussi les auteurs sont-ils en droit, d'une part, de faire valoir la ténuité des preuves invoquées, mais d'autre part de signaler des indices qui leur paraissent assez sérieux pour permettre d'induire l'existence d'une telle fête. Voici comment se présentent ces indices.

1. La Mishna (voir col. 597 sq.), achevée à la fin du II[e] s. de notre ère, connaît une fête du Nouvel An, développée et structurée. Cette fête a des traits qui rappellent la fête du Nouvel An babylonienne : royauté de Dieu, rappel de la création, fixation des destins. Comment admettre que le monde juif ait créé cette fête par développement autonome, alors que le courant biblique dont vivait ce monde juif s'opposait à cette fête? Il serait préférable d'admettre que ces traits viennent d'une influence babylonienne. Mais est-il vraisemblable qu'à cette époque relativement tardive le monde juif se soit laissé influencer par une culture babylonienne en pleine décadence, culture contre laquelle tout le courant prophétique l'avait mis en garde? D'autre part comment se fait-il que le Nouvel An mishnaïque soit célébré en automne, alors que la fête babylonienne avait lieu au printemps (les autres lieux de culte mésopotamiens ne comptent plus guère à l'époque)? Puisque la Mishna admet une fête du Nouvel An identifiée à la fête de la *Teru'ah* du 1[er] Tishri (Lev., XXIII, 24 sq.), le plus vraisemblable est d'admettre qu'elle enregistre de vieilles coutumes de l'époque de la monarchie, ayant plus ou moins d'accointances avec les coutumes mésopotamiennes; à ce titre, elles avaient été rejetées par les auteurs bibliques tout en ayant profondément marqué dans les traditions vécues. C'est en effet à la fin de la monarchie (R. de Vaux, *Institutions de l'A. T.*, 289-293) ou à l'exil (*Vetus Test.*, 1958, p. 325) que les Israélites changent le commencement de l'année de Tishri en Nisan (N. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 81 sq.).

2. La pluralité des fêtes de Tishri en Israël est un fait curieux qui trouverait peut-être sa meilleure explication dans le démembrement d'une ancienne fête du Nouvel An à l'époque monarchique. Certes, les calendriers liturgiques d'Égypte nous font savoir que dans l'Ancien Orient il pouvait y avoir plusieurs fêtes au même mois. Mais le cas est un peu différent pour la Bible qui ne reconnaît que peu de grandes fêtes et en bloque cependant trois en Tishri. De plus ces fêtes de Tishri ne sont pas sans connexions : Lev., XXV, 9 fait sonner le 10 (c'est la date de *Yôm Kippur)* les trompettes du Jubilé, comme si c'était le Premier de l'an (on trouvera plus haut, col. 611 sq., d'autres relations entre ces deux fêtes que trahissent les textes mishnaïques); — d'autre part la fête de Sukkôt (15 de Tishri) est celle où (d'après Deut., XXXI, 10) on doit faire la lecture de la Loi; or c'est le 1[er] de Tishri que cette lecture est faite en Neh., VII, 73-VIII, 1; — le jeûne a lieu en principe au *Yôm Kippur* le 10 de Tishri, mais en Neh., IX, 1 sq., c'est après l'octave de Sukkôt, le 24 de Tishri, qu'a lieu ce jeûne; la fête mishnaïque célèbre la royauté de Yahvé le 1[er] de Tishri; mais d'après Zach., XIV, 16 sq., c'est à Sukkôt que toutes les nations doivent venir se prosterner devant « le roi Yahvé ».

Or les textes bibliques qui admettent la pluralité

des fêtes de Tishri sont tous attribués par la critique à la période exilique ou postexilique, tandis que les textes sûrement préexiliques ne connaissent qu'une fête. C'est la fête de Sukkôt (Deut., XXXI, 10; cf. XVI, 13) ou *asiph* (Ex., XXIII, 16; XXXIV, 22). Les calendriers liturgiques anciens ne la datent pas. Mais elle paraît identique à celle du mois d'Éthanim, le septième (appelé Tishri après l'exil), fête au cours de laquelle Salomon célèbre la dédicace du Temple (I Reg., VIII, 2). C'est celle que Jéroboam transfère au huitième mois dans l'Israël du Nord (I Reg., XII, 32). Cette fête d'automne était déjà la grande fête de Sichem au temps des Juges (Jud., IX, 27) et sans doute celle de Siloh puisque le grand prêtre soupçonne Anne d'avoir abusé du vin (I Sam., I, 14), sans doute le vin des vendanges récentes. Elle est encore célébrée par un pèlerinage à la maison de Yahvé à la fin de la monarchie (Jer., XLI, 5). Nous savons par I Reg., XII, 32 que cette fête était célébrée le 15, à la pleine lune. Mais les textes disent que cette fête était célébrée au « sortir » de l'année (commencement ou début suivant les auteurs), à la « révolution » (*tequphat*, cf. I Sam., I, 20; Ps., XIX, 7; R. de Vaux, *Institutions...*, 289) de l'année. On ne célèbre jamais la fin d'une année, mais toujours le début d'une année. Cette fête de pleine lune était donc aussi fête du Nouvel An.

Frappé de cette coïncidence du début de l'année avec la pleine lune, Snaith a cherché à y rattacher également la néoménie *(ḥôdèš)* et à identifier *keseh* et *ḥôdèš* en Ps., LXXXI, 4. Ceci a été contesté par A. H. Edelkoort (*Bibl. Or.*, 1950, p. 160). Snaith a en sa faveur un argument puissant, c'est qu'au *ḥôdèš* de I Sam., XX, 5 sq. est offert le sacrifice annuel, *zbḥ ymm*, qui est connu chez les Phéniciens comme un des trois sacrifices saisonniers (inscription de Karatepe, porte orientale III, 1; cf. R. O'Callaghan, *Orientalia*, 1949, p. 179), et ces sacrifices saisonniers avaient lieu en Israël à la pleine lune, Nisan ou Tishri. Mais, quoi qu'il en soit, avant ou seulement après l'exil, nous trouvons la néoménie à la nouvelle lune conformément au système babylonien. C'est la date du *Rô'š haššânâh* mishnaïque.

Or, la tradition israélite a hésité entre la pleine et la nouvelle lune (de même que les rabbins hésitaient entre Tishri et sa néoménie, *supra*, 620) :

a) Les Falashas d'Abyssinie commencent l'année à Pâques, donc à la pleine lune de printemps (Rathjens, *Die Juden in Abyssinien*, 76; cité par J. Morgenstern, *Heb. Un. Ann. Coll.*, III, 1926, p. 79).

b) Les Beni-Israël de l'Inde célèbrent une fête de récolte non à la pleine lune, mais le 4 de Tishri (S. Kehimkar, *The History of the Beney-Israel of India*, Tell-Aviv, 1937, p. 17; S. Feist, dans *Encyclopedia judaica*, IV, Leipzig, 1929, p. 103; J. Ezechiel, *The Jewish Encyclopedia*, III, 8, New York et Londres, 1902). H. Lord (*Encycl. of Rel. and Ethics*, II, 471) et S. Kehimkar voient là un décalage d'une quinzaine et on peut faire valoir en ce sens que les 1er et 2 de Tishri sont consacrés à la fête du Nouvel An, le 3 au deuil de Godolias (Kehimkar, *op. cit.*, 172). Mais cette fête serait due au revival du XIXe s. provoqué par Rahabi. En fut-il de même de la réintroduction de Sukkôt au 15 de Tishri (*ibid.*, 176)? Kehimkar ne précise pas ce dernier point, tout en notant (p. 19) qu'il y eut une période où la fête fut complètement oubliée. Toutefois le rituel du Sukkôt indien a une particularité qui pourrait faire croire à une tradition indépendante; elle comprend un 9e jour pour « se réjouir de la loi ». C'est l'équivalent du *hâkhel* (Y.Vainstein, *The Cycle of the Jewish Year*, Jérusalem, 1953, p. 97 sq.); mais d'après Maïmonide, c'était le 2e et non le 9e jour que devait prendre place ce rite. C'est peu pour faire du Sukkôt indien une tradition indépendante. La fête du 4 de Tishri dite fête du Khir, pudding de blé nouveau mêlé de jus de coco et de quelques douceurs qu'on partage en famille, évoquerait plutôt une fête de Nouvel An que la fête de Sukkôt. Plutôt qu'un passage de pleine à nouvelle lune, le décalage de onze jours serait à rapprocher du décalage entre calendrier solaire et calendrier lunaire sur lequel il nous faudra revenir. Mais les auteurs sont unanimes à y voir une fête de la récolte décalée par erreur de deux semaines, et ceci donne à réfléchir.

c) En Neh., VII, 73 sq., nous apprenons que la lecture de la Loi fut faite par Esdras le premier jour du septième mois, donc de Tishri. Or cette lecture, d'après Deut., XXXI, 10, devait prendre place à Sukkôt, donc à la pleine lune. On ne peut entrer ici dans la discussion approfondie de Neh., VIII-X; on sait que ces chapitres ne se rattachent pas à leur contexte immédiat, mais plutôt aux Mémoires d'Esdras (H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber;* R. de Vaux, ISRAEL, dans *D. B. S.*, IV, 764 sq.; W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, Tubingue, 1949, p. 143 sq.; V. Pavlovsky, dans *Biblica*, XXXVIII, 1957, p. 279, 434 sq.). Une lecture de la Loi le 1er de Tishri, poursuivie peut-être le second jour (Neh., VIII, 13), puis interrompue pour être reprise le jour de la fête des Tentes (le 15) « depuis le premier jour jusqu'au dernier » (*ỿ*. 18), est un fait curieux que des raisons psychologiques ne suffisent pas à expliquer. D'autant qu'il n'est pas sûr que cette lecture ait été poursuivie le second jour. La réunion dont parle le *ỿ*. 13 a pour but de « comprendre » (*haskîl*; voir la note de Rudolph sur la grammaire du verset, p. 150). Le Chroniste emploie ce mot « sapientiel » dans un sens religieux, impliquant une grâce de Dieu pour bien se conduire (cf. IX, 20). Le texte semble dire que c'est d'Esdras qu'on attend cette intelligence de la Loi. C'est alors qu'on trouve dans la Loi de Moïse la prescription d'habiter sous des huttes pendant la fête du septième mois. Il y a là citation non littérale de Lev., XXIII, 42. Le texte continue par une citation encore plus libre de Lev., XXIII, 35 (convocation) et 40 (les fruits disparaissent et il n'est plus fait mention que des rameaux avec lesquels vont être construites les huttes). La fête du 15 et son octave deviennent essentiellement fête des Huttes, mémorial de l'exode (Lev., XXIII, 43) et tout ce qui correspond à la fête du Premier de l'an, cadeaux, boire et manger (y compris les fruits), passe au 1er de Tishri. Mais dans les deux fêtes, on a lu la Loi comme il était prescrit de le faire à la fête d'automne « au sortir de l'année » dans les textes antérieurs.

Une autre analogie troublante a été signalée. Cette joyeuse fête de Sukkôt est suivie, le 24 de Tishri, par une liturgie de pénitence, avec jeûne et confession des péchés. Rudolph, qui est frappé par ce changement d'atmosphère mais veut tout expliquer par la seule histoire, croit nécessaire d'intercaler entre Neh., VIII et Neh., IX l'affaire des mariages rompus de Esdr., IX-X. Mais cette date du 24 est étrange, aussi bien dans l'ordre actuel (pourquoi ce jour creux du 23 entre l'octave et la nouvelle cérémonie?) que dans l'ordre proposé par Rudolph (pourquoi le choix de ce 24 du premier mois après vingt-trois jours d'attente?). Cette date est au contraire fort claire si l'on calcule que le même laps de temps s'écoule entre elle et Sukkôt (24-15) qu'entre le *Yôm Kippur* et le 1er de Tishri (10-1). Dans les deux cas la fête joyeuse est suivie, après neuf jours, de la cérémonie de pénitence. Depuis longtemps on a remarqué l'absence du *Kippur* en Neh., VIII, mais nous trouvons une cérémonie équivalente, et à la même date, si nous admettons qu'au calendrier palestinien, commençant le mois à la pleine

lune, correspondait un calendrier des exilés en Babylonie commençant le mois à la nouvelle lune.

Reprenons la fête du 1er Tishri en Neh., VIII : nous sommes frappés par l'insistance avec laquelle on dit au peuple de ne pas pleurer, de ne pas s'affliger, de ne pas se contrister (v. 9, 11). Le peuple pleurait, est-il dit. Pourquoi pleurait-il? Pourquoi criait-il au point que les Lévites doivent le faire taire (*maḥšîm*, v. 11)? Ce n'était pas à cause des circonstances, quelle que soit la place que l'on donne à Neh., VIII, mais « en entendant les paroles de la Torah ». On a songé aux paroles menaçantes du Pentateuque comme Lev., XXVI et Deut., XXVIII-XXIX. Or les passages consolants de la Torah sont plus nombreux que les passages menaçants; l'auteur, en VIII, 13, semble considérer que la lecture à la fin du premier jour n'a pas atteint Lev., XXIII, lequel est dans la seconde moitié du Pentateuque et précède les passages menaçants. La raison donnée par les Lévites et leur chef pour inciter le peuple à la joie est une raison liturgique : « car ce jour est saint. » Il semble donc qu'il faille chercher une raison historique, mais aussi liturgique. On a l'impression que les dirigeants ont à faire admettre au peuple que ce jour n'est pas jour de deuil comme le *Yôm Kippur*, mais jour de joie comme le Premier de l'an.

Or justement Ez., XL, 1 semble considérer que le *Rô'š-haššânâh* a lieu le 10 de Tishri qui va devenir la date du *Yôm Kippur*. Aux hésitations du calendrier juif entre pleine et nouvelle lune s'ajoute une autre hésitation supposant un décalage de neuf jours. Le récit sacerdotal du Déluge, qui fait commencer le fléau le dix-septième jour du deuxième mois de l'an 600, le fait s'achever le 27 du même mois de l'année suivante; l'écart est de dix jours entre l'année que dure le Déluge dans P et le comput des mois. Enfin le comput des Beney Israël de l'Inde, célébrant une fête de Sukkôt le 4 de Tishri, pratique en fait un décalage de onze jours. Dans tous ces cas il semble qu'on ait la trace du décalage entre l'année solaire et l'année lunaire. Le décalage réel est de onze jours (cf. de Vaux, *Institutions de l'A. T.*, 286 sq.). Mais le calendrier des Jubilés ne reconnaît à l'année que 364 jours (VI, 38). Comme l'ancienne année commençait le matin tandis que, après l'exil, on adopta l'usage babylonien (calendrier lunaire) de compter à partir du soir (Neh., XIII, 19), comme d'autre part les mois lunaires oscillaient entre vingt-neuf et trente jours, ces différences d'un jour sont minimes et le décalage observé s'explique par la juxtaposition d'une année solaire à une année lunaire. Précisément, le Premier de l'an chez Ézéchiel (XLV, 18 sq.) apparaît comme un jour de pénitence et d'expiation, trait qu'on retrouve au *Yôm Kippur*. Donc, au début de cette Torah d'Ézéchiel (XL, 1), on nous donne l'équivalence de ce Premier de l'an avec l'année lunaire de type babylonien et judéen postexilique : le dixième jour du mois.

Quel est donc ce calendrier solaire de la Torah d'Ézéchiel? Mlle Jaubert a montré que ce calendrier, qui est celui du rédacteur du Code sacerdotal, obéit aux mêmes règles que le calendrier de Qumrân et des Jubilés. Elle y voit un ancien calendrier sacerdotal. Nous serons d'accord, à la condition de prendre « sacerdotal » au sens que donnent au mot les critiques quand ils parlent de « Code sacerdotal ». C'est un calendrier sadocite, centré avant tout sur le sabbat, calendrier dont on n'a aucune trace qu'il ait été pratiqué avant l'exil. Ce calendrier affranchissait Israël du rythme du cycle liturgique babylonien et retenait surtout du Premier de l'an l'aspect d'expiation, de manière à mieux garder Israël du naturisme de la conception babylonienne du Nouvel An.

Les changements de calendrier à l'exil, sur lesquels Snaith a attiré l'attention, expliqueraient donc, semble-t-il, le fractionnement de la fête d'automne en trois fêtes à l'époque exilique et postexilique :

α) Les Juifs restés en Palestine après 586 continuent à célébrer Sukkôt à la pleine lune.

β) Les exilés adoptent le calendrier babylonien avec les noms des mois, le début de l'année au printemps, le début du jour le soir, et le Premier de l'an à la nouvelle lune.

γ) Le clergé sadocite rejette le Premier de l'an babylonien, invente le calendrier solaire des Jubilés et calcule un Premier de l'an de type expiatoire qui sera célébré neuf jours après le Premier de l'an du calendrier lunaire.

δ) Esdras, muni du firman d'Artaxerxès pour faire une seule loi d'État concernant à la fois les Juifs de Palestine et les rapatriés, cherche à concilier les traditions en célébrant une fête joyeuse du Premier de l'an le 1er de Tishri, la fête de Sukkôt le 15 de Tishri et une fête de pénitence neuf jours après (le 24 de Tishri).

ε) Mais cette solution de conciliation ne prévalut pas. Les Samaritains semblent avoir gardé un caractère de pénitence au 1er de Tishri (cf. Snaith, *op. cit.*, 153). La tradition sadocite, appuyée sur Lev., XVI, maintint *Kippur* au 10 de Tishri. Les Qaraïtes, dont les affinités avec Qumrân et les coutumes sadocites sont reconnues, ont tenté de maintenir le Premier de l'an au 10 de Tishri; Daniel ben Moses al-Kumasi tenta vers 900 de notre ère de ramener *Rô'š-haššânâh* au 10 de Tishri. Mieux encore, en Lev., XXV, 9, le 10 reste Premier de l'an pour l'année du Jubilé avec la *Teru'ah* caractéristique.

La tradition pharisienne, plus proche du peuple, en même temps qu'elle rejetait le calendrier sadocite pour adopter le calendrier babylonien, entérina la vieille fête de *Rô'š haššânâh* à la nouvelle lune de Tishri et enregistra dans la Mishna des éléments typiques que la tradition sadocite avait rejetés. On a vu plus haut que ces textes gardent trace d'une union de *Rô'š haššânâh* et de *Kippur*.

Enfin il reste des traces d'une autre fête du Premier de l'an, c'est la fête de Purîm, fête de la fixation des sorts avec festins et envois mutuels de dons (Esth., IX, 17, 22). Elle a lieu à la pleine lune du mois d'Adar, le mois qui précède Nisan. Il suffit de l'intercalation ou de la non-intercalation du second Adar suivant les lieux pour que cette fête coïncide avec un Premier de l'an de Nisan, d'autant que la pleine lune de Nisan était impossible, c'était la Pâque. Cette fête d'Adar paraît avoir particulièrement déplu aux Sadocites et aux Qumrânites, puisque Esther est le seul livre dont on n'ait pas retrouvé de traces à Qumrân. Il se peut que cette fête ait été le Premier de l'an des exilés de Babylonie n'ayant pas adopté le calendrier sadocite et commençant comme les Falashas d'Abyssinie le début de l'année à une pleine lune de printemps. Mais d'autres solutions sont possibles.

Ces considérations de calendriers liturgiques rendent donc admissible l'idée que les trois fêtes postexiliques de Tishri, avec leurs caractères différents et leurs connexions manifestes, proviennent d'une seule fête d'automne préexilique qui était une fête de fin et début d'année. Ainsi s'expliqueraient l'importance des sacrifices de la néoménie de Tishri (Num., XXIX, 1-6) et les anomalies apparentes du texte d'Ézéchiel.

3. Cette fête préexilique de la pleine lune de Tishri était essentiellement comme les Azymes et la Pentecôte une fête *agricole saisonnière*. C'est patent en Ex., XXXIV, 22, et l'inscription de Karatepe montre que les Phéniciens connaissaient comme les Israélites trois fêtes agricoles (III, 1 sq., cf. R. O'Callaghan, dans *Orientalia*, 1949, p. 179 et 201) : l'une est la fête « au temps des labours *(ḥrš)* », une autre « au temps de

la moisson *(qṣr)* ». Nous trouvons également en Ex., XXXIV, 21 *b*, un chômage (parallèle au chômage du *yôm haššebîʿî*) en *ḥaryš* et en *qṣyr.*; XXXIV, 22 *a* semble identifier *qṣyr* à la Pentecôte, *šebuʿôt*, en précisant que ce sont les prémices de la moisson *(qṣyr)* des blés. La fête des Labours est plus difficile à déterminer. Dalman (*Arbeit und Sitte in Palästina*, Gütersloh, 1928) nous apprend que les labours ne commencent qu'après les premières pluies, fin novembre ou début décembre (p. 264); les seconds labours ont lieu en janvier-février; enfin les derniers labours ont lieu en Nisan pour recueillir les dernières pluies (p. 418). On ne peut donc guère accepter l'opinion de A. Dupont-Sommer selon lequel cette fête se célébrait en automne, un peu après la fête du Nouvel An (*Rev. d'Assyr.*, XLII, 1948, p. 187). Cette fête doit être la fête de printemps israélite (Ex., XXXIV, 18; XXIII, 15). La troisième fête de Karatepe, dite fête du Sacrifice annuel (*zbḥ ymm*), doit donc correspondre à la fête d'automne. Nous savons par I Sam., XX, 5 (cf. I, 21; II, 19) qu'elle jouait un rôle important au temps de David et de Saül. L'absence de David en ce jour et le lendemain (cf. les deux jours du *Rôʾš haššânâh* mishnaïque) fait craindre à Saül pour sa royauté (℣. 31).

Cette fête apparaît en effet non seulement comme une *fête saisonnière*, mais comme une *fête royale*. Tandis qu'aux deux autres fêtes on n'offre à toutes les statues de Karatepe qu'un mouton, c'est un bœuf qu'on lui offre en ce jour sur l'ordre du roi, afin que Ba'al Krntryš bénisse le roi « Azitawadda en vie et en santé et en force [ce sont les trois termes qui accompagnent le nom du Pharaon en Égypte], grandement au-dessus de tout roi ». Que la fête du début de l'année soit fête royale, c'est très net en Babylonie avec les cérémonies de l'Akitu; ce ne l'est pas moins en Égypte, puisque la fête du couronnement du Pharaon (1er Tybi en automne) est dite fête de l'Ouverture de l'an d'Horus et comparée à la fête de l'Ouverture de l'an véritable au 1er Thot (en été) (cf. M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou*, II, 561; *supra*, col. 555). Nous avons pour les Hittites le fragment du texte publié par H. Otten dans *Oriental. Lit. Zeitung*, (LI, 3-4, 1956, col. 101-105; *Ein Text zum Neujahrsfest aus Boghaz-Köy*, KUB, XXXVI, 97); si bref et mutilé qu'il soit, ce texte donne un rôle important au roi et à la reine. En était-il de même chez les Israélites? I Reg., XII, 32 sq. le donne à croire : « Jéroboam célébra une fête le huitième mois, le quinzième jour du mois, comme la fête qu'on célébrait en Juda ». Le motif de cette fête est donné au ℣. 26-27 : « Comme sont les choses, le royaume va retourner à la maison de David. Si ce peuple continue de monter au Temple de Yahvé à Jérusalem pour offrir des sacrifices, le cœur du peuple reviendra à son seigneur, Roboam. » La fête du septième mois (la computation du livre des Rois est la computation exilique), la fête d'automne, pouvait donc être considérée par les Israélites comme une fête liée à la monarchie. De fait c'est aussi à la fête d'automne mentionnée en I Reg., VIII, 2 sq. que Salomon officie non seulement comme roi, mais dans la prière, les sacrifices et la bénédiction. On comprend que des auteurs aient vu dans le « jour de notre roi », où les grands se prennent de vin, la fête d'automne (Héli soupçonne aussi Anne de s'être prise de vin au jour du sacrifice annuel). La fête de Yahvé en Os., IX, 5 est aussi associée au vin (℣. 4). On pourrait donc admettre que cette importante fête était une fête royale, qu'à la chute de la monarchie on l'a abandonnée et démembrée. Les prophètes comme Osée (s'il s'agit d'elle) y voyaient une source d'abus. On sait la défiance d'Osée vis-à-vis de la monarchie, défiance partagée par certains cercles (I Sam., VIII, 6, 10-18; XI, 12).

Le choix par Salomon de la fête d'automne pour célébrer la dédicace du Temple, l'établissement par Jéroboam d'une fête d'automne pour écarter le peuple d'une semblable fête en Juda dont la célébration nuirait à sa nouvelle royauté, enfin la désaffection des milieux sacerdotaux pour cette fête et son démembrement à une époque ou Ézéchiel remplace précisément le roi *(mélèk)* par le *nâśiʾ*, ces faits (au milieu d'autres) peuvent trouver une bonne explication dans l'existence d'une fête royale du Premier de l'an d'automne où se manifestait une influence étrangère; aussi les auteurs bibliques ne l'ont-ils jamais reconnue comme telle. Cette fête devait avoir un caractère naturiste assez marqué et unir la monarchie non à la Loi de Moïse et à la révélation de l'Horeb, mais au renouveau saisonnier de la nature.

4. Nous venons de voir les arguments en faveur de la thèse de l'existence d'une fête royale du Premier de l'an. C'est par le rituel de cette fête que Mowinckel, Widengren, Humbert, Johnson cherchent à expliquer les allusions à certains rites que l'on trouve dans les Psaumes ou ailleurs. Il est certain que des textes trouvent ainsi plus d'intelligibilité et que les Psaumes, au lieu d'être entièrement rejetés à l'époque postexilique, peuvent ainsi plus facilement être rattachés à David. Mais la reconstitution du rituel reste très hypothétique pour deux raisons essentielles : on ne sait si les rites évoqués par les Psaumes se réfèrent à un rite réel ou n'expriment qu'une image; — on ne peut utiliser les textes indistinctement, car le Dieu de l'arche d'alliance à Jérusalem et le dieu sous forme de taureau à Samarie auquel se réfère le prophète Osée n'ont pu être célébrés avec les mêmes rites; l'un est un Dieu guerrier et victorieux, l'autre est dieu de nature.

La tradition sacerdotale ayant elle-même gardé à la néoménie de Tishri la *Teruʿah*, on peut avec vraisemblance admettre l'importance du rite à la fête d'automne monarchique. Ce rite, étudié récemment par P. Humbert, convient parfaitement au Dieu guerrier de l'arche d'alliance (*La « Terouʿa », analyse d'un rite biblique*, Neuchâtel, 1946). Dans les textes préexiliques la racine (verbe ou substantif) se rapporte à une action militaire (Am., I, 14; II, 2; Soph., I, 16; Jer., IV, 19). Il semble qu'il s'agisse d'une acclamation vocale collective. En Jos., VI, 5, 20; I Sam., IV, 5 et 6; II Sam., VI, 15 cette clameur est poussée par le peuple en présence de l'arche d'alliance. Plus intéressant encore le fait qu'en Num., XXIII, 21 (oracle de Balaam considéré comme élohiste), la *Teruʿah* est dite *Teruʿah royale* et le roi semble être Yahvé. On comprend que Mowinckel et d'autres auteurs aient placé dans ce contexte le ps. XLVII qui parle à deux reprises de l'acclamation (verbe au ℣. 2, substantif au ℣. 6). Or c'est ce psaume que la liturgie juive fait réciter le second jour du *Rôʾš haššânâh* (c'est le ps. LXXXI qui est utilisé le premier jour). Les discussions talmudiques sur le compte des Shôpharôt (TJ, IV, 8*b*; TB, IV, VI, 32*b*) montrent que la tradition est ancienne malgré le silence de la Mishna.

Or le psaume dit que « Dieu *est monté* [au parfait] dans l'acclamation ». Podechard note l'emploi militaire de ce verbe, « qu'on ait ou non à monter ». Mais les exemples qu'il donne (Jud., XX, 18; I Sam., XVII, 23, 25; XXIX, 9; I Reg., XX, 22; Is., XXI, 2; Jon., I, 6; Nah., II, 2) semblent aller contre cette opinion. Le verbe est employé quand l'attaquant doit vraiment monter, que ce soit d'Égypte en Canaan, que ce soit sur la colline où est sise une ville, ou sur ses remparts, que ce soit de la zone côtière vers les montagnes ou les villes de l'intérieur. De plus, Podechard traduit par un présent, ce qui est prendre une assez grande liberté avec ce parfait. On comprend que Johnson

(p. 66) et Mowinckel songent plutôt ici à une *procession*. C'est le verbe qu'on retrouve en Ps., XXIV, 3 à propos des fidèles qui font le pèlerinage au Temple de Jérusalem en accompagnant le « roi de gloire ». C'est le verbe qui, au hiphil, se réfère, en II Sam., VI, 2, et 12, à la grande procession qui va accompagner l'arche de Ba'aley Juda jusqu'à Sion. On a d'autres traces de processions dans la Bible (Ps., CXVIII; Neh., XII, 31 sq., avec le verbe *'ālāh*). De plus ce n'est pas seulement la fête de l'Akitu babylonienne qui connaissait cette procession, mais également la fête royale de l'Ouverture de l'année d'Horus à Edfou. Cette procession sort de ce temple pour aller au temple du faucon. Répond-elle à une procession du Premier de l'an réel du 1er Thot (cf. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou*, 331, 377)? Il ne le semble point, malgré les rapports signalés par M. Alliot entre les deux fêtes. Ceci doit nous rendre très circonspects dans la reconstitution du rituel. Il est plus sûr méthodologiquement de partir des rites conservés par les fêtes sacerdotales de Tishri (surtout si ces trois fêtes sont des démembrements de l'unique fête d'automne préexilique). Or la procession dont on garde la trace n'est pas une procession d'ascension au sanctuaire (les rameaux de Lev., XXIII, 40, et Neh., VIII, 15 ne sont mentionnés qu'en fonction des tentes de feuillage, nullement en fonction d'une acclamation royale, si étrange que cela paraisse quand on voit mentionner les fruits et quand on évoque la procession messianique des rameaux dans le Nouveau Testament); la seule procession évoquée est celle de *Kippur* (Lev., XVI, 21) et la foule y est réduite à un seul homme (dit *'ittî* qui est un hapax). Mais la tradition pharisienne semble avoir été plus large. On retrouve dans le rituel de *Rô'š haššânâh* avec le Tashlîk (voir col. 609 sq.) une procession apotropaïque du même genre, elle élimine le mal soit en envoyant Azazel au désert, soit en jetant dans l'eau un objet porteur des péchés. Ce seraient là deux vestiges d'une procession de sortie, analogue à celle menant à l'Akitu babylonien. Était-elle complétée par une procession triomphale de retour? On n'en aurait le témoignage que par les Psaumes. Le ps. XLVII ne suffirait pas à lui seul à établir l'existence de cette procession triomphale; mais il y a aussi le ps. XXIV qui commence par célébrer la puissance de Yahvé, roi par sa création (℣. 2 et 8), et le ps. CXVIII qui évoque très directement une procession (cf. Kittel, Castellino, Calès, Weiser...) au jour que Yahvé a fait (℣. 24) et ce jour est un jour d'allégresse et de lumière. Bien que Kissane voie ici le jour de Pâque, il est certain que l'alternance détresse (℣. 5-18) — procession triomphale convient bien à la fête telle que la comprend Mowinckel.

Ce jour est dit *jour de lumière*. Volz et Mowinckel ont vu dans la fête une fête de lumière. De fait, la tradition mishnaïque (*Suk.* 5,2 sq.) a gardé le souvenir de la fête comme fête de torches et de lumières. La lumière joue un rôle dans l'Akitu (rituel du Feu nouveau à Uruk avec une torche, *supra*, 587, cf. 584). Les hymnes du rituel d'Aménophis Ier chantés au matin du Nouvel An égyptien ne laissent aucun doute sur ce caractère lumineux de la fête égyptienne au Nouvel Empire. Les « épisodes » numérotés 52 et 54 par H. Nelson (*Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I*, dans *Journ. of Near East. St.*, VIII, oct. 1949, p. 335-341) sont un hymne à la torche du Nouvel An et une sentence pour l'illumination de la maison. Déjà au Moyen Empire les contrats de Siout parlent « du jour du Nouvel An, quand la maison est donnée à son Seigneur, après que la torche a été allumée dans le temple... au jour où on allume la torche ». La fête du Nouvel An apparaît de plus comme « l'occasion pour la purification et la dédicace renouvelées du temple » (*ibid.*, 340 sq.; voir aussi H. W. Fairman, dans *Myth. Ritual and Kingship*, 101). On est tenté dans ces conditions d'interpréter le « jour de Yahvé » d'Am., V, 18, qui devrait être lumière (mais sera ténèbres), comme étant ce jour de fête, d'autant que le contexte évoque le rituel d'une fête. La convergence des traditions babyloniennes, égyptiennes et mishnaïques, jointe à l'hostilité du prophète contre le caractère cananéen de cette fête de lumière, rend ici très probable le caractère lumineux de la fête du Nouvel An monarchique, surtout si l'on se rappelle que la fête avait lieu à la pleine lune.

Que signifiait la lumière au Premier de l'an? Pourquoi l'acclamation, la *Teru'ah* à cette fête? Tout converge pour faire penser qu'il s'agissait de la *création*. La lumière est la première création en Gen., I. On récitait à Babylone le grand poème de la création lors de cette liturgie (cf. col. 591). En Égypte un rite du Nouvel An est le toucher du soleil par les statues divines et le Soleil est le « maître des dieux, le faiseur de dieux, le maître universel... l'être qui fut par lui-même », le premier venu à l'existence hors de l'océan primordial (le Nun) et qui donne l'être à toute chose. Dans le décret relatif au temple mortuaire d'Amenhotep, fils de Hapu (Breasted, *Anc. Rec.*, II, 925; cf. Erman-Ranke, *Aegypten*, p. 170), on dit que les ennemis du roi seront consumés comme le serpent des ténèbres, Apophis, au matin du jour du Nouvel An ». La tradition pharisienne a gardé l'idée que la fête de *Rô'š haššânâh* était une fête de création (cf. col. 616). Mais, avant que la révélation n'explicite la création du monde organisé en Gen., I, la création a souvent été décrite en Israël sous la forme d'une lutte victorieuse de Dieu contre le chaos primordial (Ps., LXXIV, 12-15; LXXXIX, 10 sq.; Job, XXVI, 12). Is., XL-LV fera de ce combat l'image de l'établissement du futur règne de Yahvé (Is., LI, 9-11). Même le ps. XCIII évoque le règne de Yahvé comme une domination sur les grandes eaux, les courants de l'océan primordial (Herbert G. May, *Some Connotations of Mayim Rabbim, « Many Waters »*, dans *Journ. of Bibl. Lit.*, LXXIV, 1955, p. 9-21). C'est une domination de Yahvé sur la nature, tandis que les autres psaumes du règne (XCVI-XCVIII) reflètent les vues nouvelles d'Is., XL-LV. La *Teru'ah* de la néoménie de Tishri peut fort bien avoir été primitivement l'acclamation de la victoire de Yahvé lors de la création. *Mutatis mutandis*, les coutumes égyptiennes auraient connu quelque chose d'analogue. Les observations d'Aalen prendraient en effet toute leur valeur, si l'on tenait compte que dans la théologie solaire égyptienne, tout en considérant que la création se fait chaque jour à l'apparition du soleil (plus nettement dans l'hymne à Aton [Erman, *Literatur des Aegypter*, 360], mais aussi dans l'hymne à Amon du Caire [*ibid.*, 355 sq.]; le dieu solaire est maître de la lumière et de la chaleur qui anime tout être), il y a cependant célébration de cette lumière au Premier de l'an, retour de l'année solaire et du rythme des saisons (cf. H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, trad. franç., 204 sq.). Au nom des traditions propres à Israël, le ps. CIV fera précéder le tableau de l'activité diurne du monde d'un bref aperçu sur la création aux origines, où Dieu se revêt de la lumière comme d'un manteau (℣. 2), en même temps qu'il déploie les cieux comme une tente (*yerî'ah*, mais *sukkâḥ* en ps. XVIII, 12, et II Sam., XXII, 12, dans un contexte d'ailleurs non identique). On saisit déjà la différence entre la révélation d'Israël et les conceptions solaires égyptiennes (voir aussi O. Nagel, *A propos des rapports du ps. CIV avec les textes égyptiens*, dans *Festschrift Bertholet*, Tubingue, 1950, p. 395-403).

On comprend pourquoi P. Humbert s'est posé la question de savoir si, à cette fête du Nouvel An, on récitait le récit de la création en Gen., I, de même qu'à Babylone on récitait *Enûma Elish* (col. 591) (*La relation de Genèse, I et du ps. CIV avec la liturgie du Nouvel An israélite*, dans *Rev. d'hist. et de philos. rel.*, XV, 1935, p. 1-27; repris dans *Opuscules d'un hébraïsant*, Neuchâtel, 1958, p. 60-82). Les critiques admettront difficilement que ce soit ce récit sacerdotal, centré sur le sabbat, qui ait servi de texte liturgique pour une fête du Premier de l'an du temps de la monarchie. Mais les considérations de P. Humbert sur le ps. CIV (*Opuscules*, 80 sq.) inciteraient à voir dans ce psaume la source littéraire dont Gen., I aurait dégagé toute la portée théologique; au lieu d'un texte peu structuré, littérairement encore assez proche de l'hymne à Aton d'Aménophis IV, le rédacteur sacerdotal a mis en lettres de feu, au frontispice de la Loi, ce texte aux arêtes vives, si puissant dans son schématisme. Le renouvellement de la terre, mentionné au ℣. 30 du psaume, est une expression « particulièrement pertinente » si elle se rapporte à ce jour de l'An où toutes choses étaient véritablement rénovées (*ibid.*, 81). Les allusions à la pluie et au vin des ℣. 13 et 15 conviennent à la fête d'automne. Le ℣. 35, qui conclut le psaume par une malédiction des pervers « qui doivent disparaître de la terre », convient à un jour de jugement et de fixation des destins. Mais Gen., I fait de la création une « histoire, *toledôth*, du ciel et de la terre » et non une liturgie. Pas plus ici qu'ailleurs l'école sacerdotale ne paraît avoir accepté une fête du Premier de l'an, même si, à cause de certaines formules, on peut admettre avec certains critiques que l'auteur pense à *Enûma Elish* pour en combattre les conceptions. Pas plus que dans le ps. CIV, il n'y a ici lutte de Yahvé contre les puissances hostiles à l'organisation du monde.

Comme le roi était l'oint de Yahvé, il a pu être associé à la domination cosmique de celui-ci. On s'expliquerait ainsi pourquoi Jéroboam dut établir une fête d'automne concurrente de celle de Jérusalem. Mais les modalités de cette association du *triomphe royal* au mémorial de la victoire de Yahvé est encore plus difficile à établir que les autres rites. Le ps. XLVII, déjà mentionné, qui lie la *Teru'ah* à la victoire réalisée par Dieu sur les nations, ne mentionne pas le roi. Le ps. CX le fait, mais on sait les discussions qui portent sur l'interprétation de ce psaume. La royauté davidique semble avoir été considérée comme universelle en droit, à l'instar des autres grandes monarchies (cf. II Sam., VII, 19, Yahvé donne à la maison de David *tôrat hâ'âdâm*, qui semble l'équivalent de l'accadien *terît nišê*, oracle visant les peuples; cf. *Vetus Test.*, VIII, 1958, p. 322) et ceci permettrait de rattacher à David les perspectives de domination universelle sur les peuples exprimées dans le ps. XLVII, attribuées au Messie dans le ps. CX, 2. Dans les Ps., II, et CX, le Messie, préfiguré par le roi, est associé à Dieu. Faudrait-il voir dans l'entrée du grand prêtre dans le Saint des saints l'héritage d'une entrée du roi près du trône de Yahvé, l'arche d'alliance où Dieu trône sur les chérubins (I Sam., IV, 4; II Sam., VI, 2; Ps., LXXX, 2)? L'arche d'alliance était en effet dans le Debîr, le Saint des saints. Bien des incertitudes planent ici.

On admettra plus facilement les sacrifices et les offrandes de fruits (qui expliqueraient la mention des fruits à la fête des Tentes en Lev., XXIII, 40), les échanges de cadeaux enfin, connus de l'Égypte, comme de la Mishna et de la fête de Purîm. Quant à la fixation des destins, si typique de la fête babylonienne, on sait qu'elle se retrouve dans les traditions mishnaïques sous la forme du jugement de Dieu au Premier de l'an; les termes dont se sert S. ben Yohay (cf. col. 613) montrent bien que ce n'est pas seulement un jugement moral sur la conduite des hommes, mais un décret divin sur la marche du monde, même du monde physique (pluies). C'est aussi le sens de la fête de Purîm, fête des sorts (Esth., IX, 24). On concevrait bien que cette fixation des destinées annuelles ait été célébrée sous forme de bénédictions dans le genre de celles qui sont placées par le livre des Rois dans la bouche de Salomon, précisément à l'occasion de la fête d'automne (I Reg., VIII, 23-53). Ce même texte rattache justement ces bénédictions très concrètes (victoire, pluies, moissons) à la prophétie de Natan, charte de l'alliance entre Yahvé et son oint. A cette occasion aurait pris place la lecture de la Loi (Deut., XXXI, 9-13), charte de l'alliance antérieure entre Dieu et son peuple par l'intermédiaire de Moïse. Ainsi se concrétiseraient les vues de Weiser et de Kraus sur la fête de l'Alliance.

Il ne semble en tout cas pas possible d'affirmer que le *ieros gamos* et le combat rituel aient été admis dans le rituel de Jérusalem. Sur le *ieros gamos* nous nous sommes déjà expliqués (col. 632). Au sujet du combat rituel, Johnson a eu raison d'attirer l'attention des biblistes sur la finale du ps. XLVIII. Ce psaume célèbre la royauté de Yahvé sur Sion. L'adversaire peut être le dieu Môt qui en effet fut honoré dans la région comme en témoigne l'onomastique (Azmôt vocalisé Azmawét en II Sam., XXIII, 31, mais voir la vocalisation des LXX; voir aussi Deut., XXVI, 14 étudié en *Rev. bibl.*, 1948, p. 69-71). Il est plus probable qu'il faut admettre le texte des LXX qui ne voit pas ici allusion à Môt, mais comprend *'ôlâmôt* (et non *'al Môt*) « à jamais », ce qui donne un bon parallèle. Yahvé trône sur l'arche d'alliance; il est roi sur un trône haut et élevé comme le verra Isaïe (VI, 1). Mais la victoire est acquise. La danse de David devant l'arche n'est pas un combat. Encore moins le Dieu de l'arche d'alliance est-il un dieu de nature qui meurt et ressuscite. Il est le Dieu vivant dont, certes, le sanctuaire doit être purifié et dont, peut-être, l'oint doit faire pénitence, mais il est lui-même le Dieu vivant, *'el ḥay* (Ps., XLII, 3; cf. Ps., XVIII, 47; Deut., V, 23; II Reg., XIX, 4), et cette formule sert même aux serments (I Sam., XIV, 39). Les textes épiques de l'époque des Juges ou antérieurs, livre des guerres de Yahvé (Num., XXII, 28-30), livre du Juste (Jos., X, 12 sq.), cantique de Débora (Jud., V), ne laissent ni le feu s'éteindre, ni le soleil se coucher, ni les étoiles disparaître. Yahvé est un soleil qui se lève dans sa force, disperse ses ennemis (Jud., V, 31; Deut., XXXIII, 2), sans s'obscurcir ni disparaître, sans avoir à lutter comme en Égypte contre les ténèbres du serpent Apophis. C'est à Samarie seulement que le peuple prend le deuil pour son dieu à forme de taureau, influence du culte des Baals de végétation (Os., X, 5). Le jour de la fête de Yahvé, jour de solennité avec produits de l'aire et vin nouveau, donc en automne (Os., IX, 2-4), y comporte un « pain de deuil » (ou de lamentation, cf. *Rev. bibl.*, 1948, p. 68 sq.). Ces rites, difficiles à déterminer à cause des aspérités du texte du prophète Osée, ne paraissent point exister au Temple de Jérusalem.

3° *Conclusion.* — Le *status quaestionis*, aussi bien que la discussion des textes et des données, montrent à la fois la difficulté et l'importance de la question de la fête du Nouvel An. En rassemblant des textes on pourrait être tenté d'admettre l'existence d'une fête du Nouvel An analogue en Israël à ce que l'on constate chez les autres peuples de l'Ancien Orient. Mais une étude plus poussée permet de voir comment la tradition d'Israël, la tradition biblique, s'est con-

frontée sur ce point précis à une idéologie naturiste qui d'ailleurs n'obéit pas à un *pattern* unique. Akitu babylonien, ouverture de l'année égyptienne, fêtes saisonnières cananéennes, tout cela a des caractères propres. La tradition biblique a aussi les siens. Venu du Sinaï en terre de Canaan, le Dieu de Moïse et sa révélation n'allaient pas accepter telles quelles les institutions de Canaan, ou, plus largement, celles de la civilisation ambiante.

Il est frappant que la Bible ne reconnaisse pas de fête du Nouvel An. Même quand on commande à l'Israélite de se présenter devant Yahvé au « sortir » de l'année (Ex., XXIII, 16), c'est pour une fête de la Récolte et non pour une fête du Nouvel An. Les textes sacerdotaux ont une fête de *Teruʿah* au 1er de Tishri, mais n'en font pas une fête du Nouvel An. Nous avons là une constante de la tradition biblique.

Mais la Bible elle-même manifeste qu'en Israël, à côté de la révélation dont elle témoigne, il y avait bien d'autres courants. Les prophètes et déjà Samuel n'avaient pas accepté la monarchie sans réticences. On peut se demander si ces réserves ne venaient pas justement d'une idéologie royale naturiste qui se serait exprimée dans une fête du Nouvel An. Ce n'est pas là pure supposition. Mowinckel, Johnson et beaucoup d'auteurs de valeur ont en effet indiqué que certains textes (surtout textes des Psaumes) et certaines institutions (comme les fêtes d'automne) s'expliquent mieux si on accepte l'existence en Israël d'une fête du Nouvel An, née avec la monarchie, disparue avec la chute de la monarchie. L'enquête des pages précédentes montre qu'il y a des indices positifs en faveur de l'existence historique d'une telle fête. On ne peut toutefois dire que ces indices soient absolument probants; il reste donc une réelle incertitude.

Cette fête aurait eu ses caractères propres en Israël. Le rituel n'est pas aisé à déterminer. Il semblerait qu'il s'agirait d'une fête royale d'automne, célébrant Dieu comme créateur et le roi comme son lieutenant; celui-ci ferait respecter la royauté de Yahvé sur son peuple, au milieu des autres peuples. Mais on ne peut admettre qu'il y ait eu une fête de l'Intronisation de Yahvé avec tous ses traits babyloniens. Mowinckel lui-même ne l'admettrait pas. En tout cas la mythique de la fête babylonienne ne se reflète pas dans la fête de Jérusalem. Cette fête semble avoir eu des attaches populaires assez profondes pour se maintenir dans la tradition pharisienne et être enregistrée dans la Mishna, mais comme fête de la Création, du Jugement, du Souvenir.

L'étude de cette fête aboutit à reconnaître la force de la tradition biblique et de sa révélation qui a triomphé dans les textes sacrés de l'idéologie naturiste politique ambiante. Rejetant l'idéologie royale fondée sur le caractère naturiste des divinités païennes, les prophètes ont répondu à l'attente de délivrance des peuples par les promesses surnaturelles messianiques. Les Psaumes du règne de Yahvé, s'appuyant sur la création de Dieu aux origines, ont proclamé la venue du royaume de Yahvé aux derniers temps. Autant qu'on peut s'en rendre compte à l'heure actuelle pour une question si controversée, le grand mérite des travaux de Mowinckel et de ses successeurs aura été de montrer que la religion d'Israël n'est pas le fruit d'une évolution naturelle des religions ambiantes, mais que la Bible témoigne de la manière dont la révélation du Dieu transcendant de l'Horeb a supplanté en Israël une idéologie qui soumettait l'homme et les sociétés aux simples forces de la nature, périodiquement renouvelées au Premier de l'an, et toujours défaillantes.

H. CAZELLES.

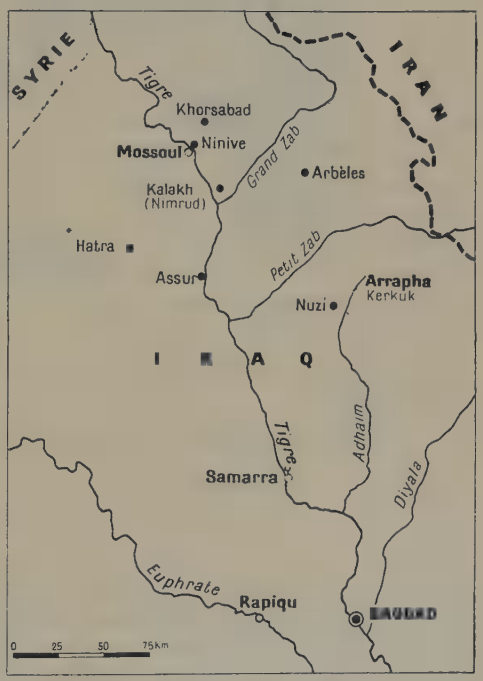
NOUZI. — I. Exploration archéologique. II. Art et glyptique. III. Textes cunéiformes. IV. Histoire et peuplement : 1° Époque d'Akkad. 2° Époque mitannienne. V. Vie économique et sociale : 1° Calendrier. 2° Les métiers. 3° Les prix. 4° Les transactions. 5° Statut de la femme. 6° Administration de la justice. VI. Vie religieuse. VII. Nouzi et l'A. T. : 1° Coutumes familiales. 2° Droit matrimonial. 3° Servage et esclavage; les Ḫapiru. 4° Contrats et procédure. 5° Coutumes religieuses. 6° Onomastique et affinités linguistiques. Bibliographie.

SIGLES utilisés dans l'article : *A.A.S.O.R.* = *Annual of the Amer. Schools of Orient. Research.* — *B.A.S.O.R.* = *Bulletin of the Amer. Schools of Orient. Research;*

J.E.N. = *Joint Exped. with the Iraq Museum at Nuzi. Publications of the Baghdad School Texts.* — *H.S.S.* = *Harvard Semitic Series : Excavations at Nuzi.* — *S.M.N.* = (tablettes conservées au) Musée Sémitique de Harvard;

A. J.A. = *Am. Journ. of Archeology.* — *H.U.C.A.* = *Hebrew Union College Annual.* — *J.A.O.S.* = *Journ. of the Am. Orient. Society.* — *J.N.E.S.* = *Journ. of Near East. Stud.* — *J.P.O.S.* = *The Journal of the Palestine Orient. Society.* — *J.R.A.S.* = *Journ. of the Royal Asiat. Society.* — *Z.A.* = *Zeitschrift für Assyriologie.*

I. EXPLORATION ARCHÉOLOGIQUE. — En 1925, Edward Chiera (1855-1933), professeur à l'université de Pennsylvanie et Annual Professor à l'American School of Oriental Research de Bagdad, fut envoyé à Kerkouk pour fouiller le site d'où étaient censées provenir des tablettes vendues sur le marché local. Renonçant à fouiller la ville elle-même, il fut amené à prospecter un site voisin, Yorgan (ou Yalghan) Tépé, à 13 km au sud-ouest de Kerkouk, et à 3 km du village de Tarkhalan (fig. 640). Il commença par un mon-



640. — Région de Nouzi.

ticule à 300 m au nord de Yorgan Tépé et dégagea dans un faubourg plusieurs habitations, dont celles de Tehip-tilla, de Hutiya, fils de Kushshiya et de Shilwa-teshup (E. R. Lacheman, dans *J. N. E. S.*, VIII, 1949, p. 48). La demeure de ce dernier, qui était « fils du roi », n'est dépassée en ampleur que par le

palais. Chiera ramassa là quelques centaines de tablettes. Lors de la deuxième campagne (hiver 1927-1928), qui fut subventionnée par l'université de Harvard et l'American School, furent dégagées la maison de Shurki-tilla, contre celle de Tehip-tilla, et celle de Zike, dans un angle de celle de Shilwateshup. On commença aussi à travailler sur l'acropole, mesurant 200 m de côté; son nom ancien fut vite identifié; il est généralement écrit *Nuzi*, qui serait

profonds sondages à Yorgan Tépé et sur le tertre voisin de Kudish Saghir, au sud-ouest, correspondent aux époques proto-historiques; la céramique peinte ou incisée rappelle celle d'el-Obeid, des niveaux profonds de Ninive, d'Ourouk et de Gawra. Au niveau X, les constructions en briques crues rectangulaires succèdent aux constructions en pisé. Les niveaux IX-VII correspondent aux périodes d'Ourouk et de Djemdet Nasr; ils n'ont livré que peu d'objets. Mentionnons

641. — Cité de Nouzi (niveau II). D'après Richard F. S. Starr, *Nuzi*, t. II.

le cas oblique, et parfois *Nuzu*, qui serait le cas sujet (cf. C. Gordon, cité dans *Nuzi Personal Names*, 1943, p. 241); cette opinion assez répandue est contestée par E. R. Lacheman (dans *B.A.S.O.R.*, LXXXI, 1941, p. 14); E. A. Speiser propose la forme primitive *Nuzi* (*J. A. O. S.*, LXXV, 1955, p. 52 sq.). Les fouilles continuèrent jusqu'en 1931, d'abord sous la direction de Chiera, puis sous celles de Robert H. Pfeiffer (1928-1929) et de Richard F. S. Starr (1929-1930, 1930-1931), avec la collaboration d'E. A. Speiser, P. Delougaz, F. Lutz, R. W. Ehrlich, Ch. Bache, T. J. Meek, et de l'architecte E. Wilensky.

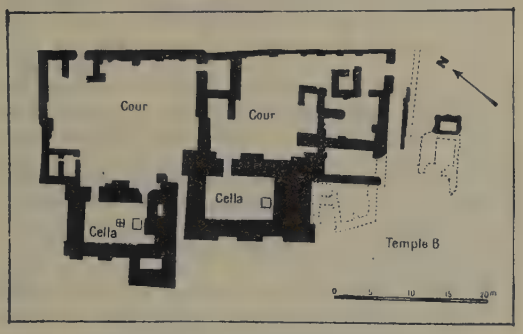
Douze niveaux successifs ont été retrouvés à partir du sol vierge. Les niveaux XII-X A, établis par de

des cornes de consécration, symbole rituel reconnu par M. E. L. Mallowan (*Iraq*, IX, 1947, p. 184). La civilisation des niveaux VI-III est beaucoup plus évoluée; les tablettes en vieil akkadien trouvées dans ces couches (surtout au niveau IV) nous apprennent que la ville s'appelait alors Gasour (écrit *ga-súr*), nom figurant sur l'inscription votive d'Ititi, provenant d'Assour (R. F. S. Starr, *Nuzi*, 517); parmi les objets rituels se rencontrent des chars votifs. Le niveau II B (époque : Isin-Larsa, Ire dynastie de Babylone) est très homogène et présente des traces de violent incendie; rappelons qu'il est question de « Nouziens » dans une lettre de Shamshi-Addu à Iasmah-Addu (Lettres de Mari, dans *Archives royales de Mari*, I, n. 75)

et dans une lettre de Ishhi-Addu, roi de Qatna, au même vice-roi de Mari (*ibid.*, v, n. 17). Les niveaux II-I, les plus importants, furent explorés à fond (fig. 641). Mis à part quelques restes parthes, sassanides et romains, cette couche doit être datée de 1500-1400 avant J.-C.; c'est la grande époque de Nouzi. Au niveau II fut trouvée une lettre du roi Saustatar, fils de Parsatatar, roi du Mitanni; cette lettre était revêtue du sceau royal. Saustatar, suzerain du district de Nouzi, est contemporain de Toutmès III qui règne sur l'Égypte de 1469 à 1436, et d'Aménophis II (1436-1422); la correspondance d'el Amarna (lettre XXIX, 16 sq.; cf. lettre XXIV, III, 52) nous apprend que son successeur Artatama maria sa fille à Toutmès IV (1422-1413).

Trois grandes époques sont ainsi représentées à Yorgan Tépé : la période proto-historique où la céramique est assez particulière; l'époque de Gasour (milieu du III^e millénaire) où la culture est de type suméro-akkadien (J. Lewy, dans *J. A. O. S.*, LVIII, 1938, p. 450 sq.); enfin, celle de Nouzi, ville hourrite du XV^e s. avant J.-C., détruite par les Assyriens au XIV^e siècle.

Le dégagement des murs de briques crues fut particulièrement laborieux (R. F. S. Starr, *B. A. S. O. R.*, LVIII, 1935, p. 18 sq.). Une section du rempart fut retrouvée au sud-est, avec une porte, près de la base du tell. La rue principale séparait le quartier du temple, au nord-ouest, de celui du palais, au sud-est. Les textes mentionnent plusieurs noms de portes et de rues (dans R. F. S. Starr, *Nuzi*, E. R. Lacheman, *Appendice D*, 530). Le grand temple (fig. 642) présente sept états successifs (temples G à A). Le temple G, sanctuaire rectangulaire avec entrée à l'extrémité du long côté, appartiendrait d'après Starr à l'époque de Gasour, mais il serait déjà pour H. W. Eliot d'époque hourrite (*ibid.*, 117, et *Appendice A*, 519). Il semble



642. — Plan du sanctuaire de Nouzi.
D'après Starr, *op. cit.*, t. II, plan 12.

en effet que la ville de Gasour ait été abandonnée assez longtemps; mais il est difficile de proposer une chronologie ferme. Dans le temple F, une *cella* moins ornée est adjointe à celle du temple G; le culte de la déesse Hepet-Ishtar accompagnait ainsi probablement celui du grand dieu Teshup (*ibid.*, 113, et *Appendice D*, 529). Quant au temple A, il contenait une statue de déesse dont il n'est resté que des débris. Le palais, situé au centre de la cité, et très étendu, a souffert de l'érosion; des bâtiments d'habitation et des magasins étaient disposés autour d'une grande salle pavée. Certaines pièces, surtout la grande salle, étaient richement ornées et décorées de fresques, encore conservées dans un corridor; bucranes et têtes de Hathor révèlent des influences égyptiennes; les décors géométriques et stylisés (triangles, tresses, palmettes, spirales, etc.) se retrouvent sur la poterie et les cylindres-sceaux. Ces peintures ont été rapprochées de celles des palais de Mari et d'Aqerquf (cf. Taha Baqir, *Iraq*, VIII, 1946, p. 80; M. E. L. Mallowan, *Iraq*, IX, 1947, p. 242).

L'abondante céramique de Nouzi rentre dans un vaste ensemble, dénommé poterie hourrite ou mitannienne (R.T.O'Callaghan, *Aram Naharaim*, 72). Cette céramique blanche sur fond noir, parfois rouge, se retrouve à Tell Atchana sur l'Oronte, à Tell Judle sur le Balikh, à Tell Brak et à Chagar Bazar dans la

643. — Sceau de Saustatar, roi du Mitanni.
D'après Pfeiffer et Lacheman, *Excavations at Nuzi*, IV, 1942.

région du haut Habour, à Tell Billa sur le haut Tigre, etc. Les mêmes formes s'y rencontrent : hauts gobelets à pied en forme de bouton, coupes à base étroite et à épaule très marquée. Cette céramique disparaît rapidement dans la région du Habour, mais subsiste à Assour jusqu'à la fin du XIII^e s. (M. E. L. Mallowan, *Iraq*, IX, 1947, p. 20, 84, 237).

Parmi les objets les plus notables, il faut signaler des jarres thériomorphes, des statuettes, des lions, un sanglier en terre cuite émaillée, des brûloirs. Un corselet de bronze fut découvert dans la maison de Shilwa-teshup; de nombreuses lamelles de bronze, éléments de cuirasses, furent aussi recueillies. Les textes donnent d'ailleurs beaucoup de détails sur l'équipement et l'organisation militaires (Starr, *Nuzi*, *Appendice D*, 540 sq.). Plusieurs pièces d'armement, comme une tête de lance à douille, un poignard à la poignée évidée garnie de deux plaquettes de fer, ont leurs répliques à Râs Shamra, Byblos, Megiddo, Tell 'Ajjul, etc. (R. Maxwell-Hyslop, *Iraq*, VIII, 1946, p. 39); d'autres (flèches, cotte d'écailles) se retrouvent à Chypre, à côté du sanglier (Cl. F. A. Schaeffer, *Enkomi-Alasia*, 1952, p. 60).

II. ART ET GLYPTIQUE. — Les empreintes de cylindres-sceaux relevées sur les tablettes de Nouzi constituent une partie importante de la glyptique mitannienne; celle-ci, qui débute vers 1550 en Mésopotamie du Nord et est remplacée vers 1400 par le style moyen-assyrien, atteint son apogée vers 1450, comme le prouve le sceau du roi Saustatar (fig. 643). Un génie ailé maintient deux lions la tête en bas; de chaque côté, un personnage terrasse un lion; au-dessus deux lions encadrent le disque ailé, placé sur un support et accompagné d'une tête stylisée; un personnage maîtrise un animal tandis qu'un autre lève les mains pour prier. D'une manière générale, le style mitannien aime la symétrie et pratique la composition verticale; il se caractérise aussi par le réalisme des formes humaines, le rythme dynamique et violent, traits rappelant la période d'Agadé.

Plus de mille empreintes de Nouzi, déjà publiées, ont été réparties par E. Porada en vingt-six groupes, dont les quatorze premiers relèveraient d'un style commun, sommaire, prédominant au temps de Tehiptilla; les cylindres sont alors faits de matière légère.

Dix autres groupes appartiennent au style élaboré; les cylindres sont alors soigneusement gravés sur pierre dure; on y recherche l'effet et la variété. Ces deux styles ont pu coexister, le second étant réservé aux citoyens de marque, aux fonctionnaires mitanniens. Le style commun, très homogène, s'apparente à la glyptique syro-cappadocienne; c'est un art provincial qu'on peut appeler hourrite. Le style élaboré, plus complexe, révèle plusieurs influences : syrienne, kassite, voire crétoise et égyptienne; le sceau de Winnirke, femme de Puhi-shenni, provient d'Élam, tandis que celui de son mari, le père de Tehiptilla, suppose une influence syrienne, voire égyptienne (E. Porada, *J. N. E. S.*, v, 1946, p. 257). D'anciens cylindres, passés de main en main, remontent à la première dynastie de Babylone et plus loin encore; d'autres copient des modèles archaïques, comme la boisson au chalumeau, les animaux entrecroisés, la divinité tenant une coupe, etc.

Parmi les motifs traités, le plus répandu est celui de l'arbre sacré, emblème du culte mésopotamien de fertilité et symbole de Tammuz (A. Moortgat, *Tammuz*, 1949, p. 102); il se retrouve aussi à Tell Brak (Van Buren, *Iraq*, xi, 1949, p. 64). Le disque ailé, qui sera un thème classique assyrien, est supporté par des génies, comme à Tell Halaf, ou bien orné de banderolles, d'une queue; une fois il repose sur une sorte de porte. Des scènes de musique, des danses variées, exécutées peut-être avec des masques de griffons, des rondes, des défilés militaires, des exercices acrobatiques, peuvent avoir un caractère rituel ou conjuratoires; de telles scènes apparaissent surtout sur les empreintes de style commun. Les scènes mythologiques sont plutôt rares : mort de Humbaba, bataille de dieux, lutte avec un dragon. Le dieu de l'orage (Teshup) chevauche un lion-dragon et brandit la foudre; la déesse nue, sa parèdre présumée, intervient peu souvent. Le culte rendu au serpent (n. 973 dans E. Porada, *Seal Impressions of Nuzi*) supposerait une influence cappadocienne; on aurait ailleurs (n. 896) une scène d'incantation pour assurer une pêche abondante. Une fois apparaît un cheval (n. 83), et aussi un chariot avec des roues à huit rayons (n. 527; cf. E. Borowski, dans *A. J. A.*, liii, 1949, p. 408). Sur une empreinte (n. 281) se voient des mains coupées (thème syro-égyptien).

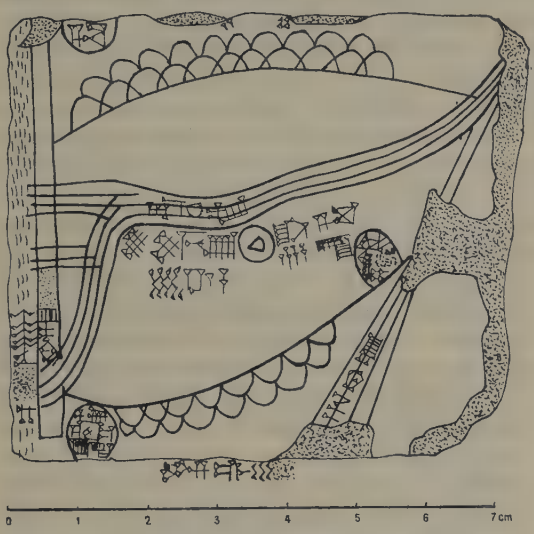
La diffusion de la glyptique mitannienne fut considérable. A Enkomi (tombe 84) fut découvert un cylindre nouzien certainement importé. La glyptique cypriote ressemble quelque peu à celle du Mitanni et présente elle aussi un style commun et un style élaboré (E. Porada, *A. J. A.*, lii, 1948, p. 178 sq.; Cl. F. A. Schaeffer, *op. cit.*, 96). La Palestine a livré un certain nombre de sceaux mitanniens (B. Parker, *Iraq*, xi, 1949, p. 13 sq.). La glyptique de Babylone conservera la tendance à la composition verticale; plusieurs thèmes mitanniens survivront dans la glyptique assyrienne : arbre sacré, disque ailé, lutte, emblèmes sur support, scènes rituelles et mythologiques. L'art assyrien combinera volontiers des éléments jusqu'alors dispersés et y ajoutera des symboles astraux.

III. Textes cunéiformes. — Plus de quatre mille tablettes ont été découvertes durant les cinq campagnes de fouilles. Leur étude constitue une branche spéciale de l'assyriologie, que T. G. Pinches inaugura dès 1896 en publiant une tablette du British Museum (*Cuneiform Texts*, ii, pl. 21), d'origine inconnue et comportant des noms étranges (*J. R. A. S.*, xxix, 1897, p. 589 sq.). D'autres tablettes du même type furent publiées par la suite et suscitèrent des travaux importants. Quant aux tablettes découvertes à partir de 1925, elles sont peu à peu publiées dans deux séries : un millier, trouvées durant la première campagne et conservées à l'Institut oriental de Chicago, sont en partie publiées dans *J. E. N.*; les autres, plus de trois mille, conservées au Musée Sémitique de Harvard (cf. E. Lacheman, *J. N. E. S.*, viii, 1949, p. 48), sont en partie publiées dans *H.H.S.*

Les cinq premiers volumes de *J. E. N.* sont dus à E. Chiera. *J. E. N.*, i (1926), *Inheritance Texts*, contient 100 tablettes; 20 sont traduites par Chiera et Speiser (dans *J. A. O. S.*, xlvii, 1927, p. 36 sq.; cf. *A. A. S. O. R.*, vi, 1926, p. 75 sq.). Beaucoup de ces documents sont des contrats d'adoption. — *H. S. S.*, v (1929), *Texts of Varied Contents*, de Chiera, comprend 107 tablettes provenant de la maison de Zike : testaments, ventes-adoptions, adoptions réelles, contrats divers, déclarations judiciaires (P. Koschaker, *Orient. Literaturzeitung*, xxxiv, 1931, col. 224 sq.); 40 textes ont été traduits et commentés par E. Speiser (*New Kirkuk Documents Relating to Family Laws*, dans *A. A. S. O. R.*, x, 1930; cf. P. Koschaker, *loc. cit.*, xxxv, 1932, col. 399), ainsi que 20 autres (*New Kirkuk Documents Relating to Security Transactions*, dans *J. A. O. S.*, lii, 1932, p. 350 sq.; et liii, 1933, p. 24 sq. — *J. E. N.*, ii (1930), *Declarations in Court*, comprend 120 textes, dont les 20 derniers sont des documents d'hoirie (P. Koschaker, *loc. cit.*, xxxv, 1932, col. 401 sq.; et *Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der el-Amarna Zeit*, 1928). — *J. E. N.*, iii (1931), *Exchange and Security Documents (tuppi shupe'ulti, tuppi titennûti)*, contient 99 textes concernant les échanges de biens surtout immobiliers et les contrats d'hypothèques (P. Koschaker, *Orient. Literaturzeitung*, xxxix, 1936, col. 152 sq.). — Dans *H. S. S.*, ix (1932), R. H. Pfeiffer publie les archives de Shilwa-teshup, fils du roi; outre 5 documents royaux, dont la lettre de Saustatar, figurent 29 lettres concernant les familles de Zike et Ilânu, 4 lettres de Hishmi-teshup, fils du roi, et 120 documents concernant Shilwa-teshup; sur 156 documents, 38 sont donnés en « translittération » (P. Koschaker, *Orient. Lit.*, xxxvii, 1934, col. 500; et *Z. A.*, xliii, nouvelle série, ix, 1936, p. 196 sq.). — *J. E. N.*, iv (1934), *Proceedings in Court*, contient 107 tablettes dont les dernières sont des contrats d'adoption. — *J. E. N.*, v (1934), *Mixed Texts*, conclut la série copiée par Chiera; parmi les 132 tablettes, quelques-unes concernent le droit familial et les serviteurs *ḫapiru*. — Dans *H. S. S.*, x (1935), *Old Akkadian, Sumerian and Cappadocian Texts from Nuzi*, T. J. Meek publie 222 tablettes de l'époque d'Akkad (y compris un catalogue sumérien), 5 de type cappadocien, 1 de la IIIe dynastie d'Ur, 2 de la Ire dynastie babylonienne, et 1 inscription d'Ithi-teshup (appelé ailleurs Ithiya), roi d'Arrapha et fils de Kibi-Teshup (cf. *B. A. S. O. R.*, lxxviii, 1940, p. 19). Meek présente aussi une carte géographique (fig. 644) situant un terrain cultivé de 354 *iku* (plus de 120 hectares) au bord d'un cours d'eau coulant du nord au sud entre deux lignes de montagnes; sur les trois noms de villes indiqués, un seul est lisible, Mashkan-dûr-ibla, cité dans d'autres textes de Nouzi (cf. *B. A. S. O. R.*, xlii, 1931, p. 7; xlviii, 1932, p. 2 sq.; *A. A. S. O. R.*, xiii, 1933, p. 1 sq.). (Sur *J. E. N.*, iv et v, ainsi que *H. S. S.*, x, voir P. Koschaker, *Orient. Lit.*, xxxix, 1936, col. 150 sq.; et *Z. A.*, xliii, nouv. sér., ix, 1936, p. 199 sq.; E. A. Speiser, *J. A. O. S.*, lv, 1935, p. 433 sq.).— Parmi les 100 tablettes (sér. *S. M. N.*) « translittérées » par R. H. Pfeiffer et traduites par E. A. Speiser (dans *A. A. S. O. R.*, xvi, 1936), 14 se rapportent aux agissements malhonnêtes du gouverneur Kushiharpe, 31 appartiennent aux archives de la dame Tulpunnaya, 5 concernent des livraisons d'huile pour les dieux.

J. E. N., vi (1939), *Miscellaneous Texts*, contient

114 tablettes, provenant de la maison de Tehip-tilla et copiées par E. R. Lacheman selon un nouveau système décrit dans *J. A. O. S.* (LV, 1935, p. 429 sq.) où sont présentées 4 tablettes; la première (*J. E. N.*, VI, n. 1023), qui concerne deux femmes *ḫapiru*, servantes de Tehip-tilla, est commentée par E. Speiser (*J. A. O. S.*, LV, 434 sq.). Sur la photographie agrandie, on repasse à l'encre les signes, en les contrôlant sur la tablette; puis on blanchit la photographie et les signes restent seuls visibles. Malgré les critiques de J. Lewy (*B. A. S. O. R.*, LXXIX, 1940, p. 29 sq.; réponse de Lacheman, *ibid.*, LXXX, 1940, p. 22 sq.), cette méthode permet d'avoir une exacte réplique de l'écriture, sauf sur les bords où l'on doit remédier à la distorsion. Plusieurs textes de *J. E. N.*, VI sont commentés par H. Lewy (*Orientalia*, X, 1941, p. 201 sq.) et P. Koschaker (*Orient. Lit.*, XLVII, 1944, col. 98 sq.). — Dans



644. — Carte géographique.
D'après T. J. Meek, *Old Akkadian, Sumerian and Cappadocian Texts from Nuzi*, 1935, pl. I.

H. S. S., XIII (1942), *Miscellaneous Texts from Nuzi*, Pfeiffer et Lacheman publient selon l'ordre du catalogue le reste des tablettes *S. M. N.*, 1 à 500, et 8 autographes de textes importants, dont 4 déjà étudiés dans *A. A. S. O. R.* (XVI, 1936, n. 47-50); ils réservent une planche au sceau de Saustatar (*S. M. N.*, 1000). — Dans *H. S. S.*, XIV, Lacheman donne les « translittérations » des tablettes *S. M. N.*, 502 à 654 (11 sont déjà publiées dans *H. S. S.*, IX, et 5 dans *A. A. S. O. R.*, XVI); il y ajoute, outre 35 empreintes de cylindres, 265 copies de tablettes appartenant aux archives du temple et du palais (certaines étaient déjà publiées dans la *Rev. d'assyriologie*, XXXVI, 1939, p. 81 sq., 113 sq.; cf. C. Gordon, *Orientalia*, XXI, 1952, p. 378; E. Speiser, *J. A. O. S.*, LXXII, 1952, p. 94). E. Ebeling a publié un contrat conservé au musée d'Athènes (*Orientalia*, XXII, 1953, p. 355 sq.). Dans *H. S. S.*, XV (1955), Lacheman publie les copies de 335 tablettes *S. M. N.* (« translittérées » sur un microfilm), concernant l'armée et des fournitures variées (cf. W. von Soden, *Z. A.*, LII, nouv. sér., XVIII, p. 334 sq.).

La moitié des tablettes de Nouzi est maintenant publiée. Les éditeurs ayant donné la priorité aux textes qu'ils jugeaient les plus importants et les mieux conservés, il est probable que le reste n'apportera que des données secondaires; néanmoins, il serait prématuré de songer à une synthèse définitive. A l'exception de quelques lettres adressées à des personnages officiels, les textes de Nouzi ont un caractère juridique et administratif (H. Lewy, *Orientalia*, XI, 1942, p. 2 sq.); leur contenu très varié nous donne une foule de renseignements sur la vie et les mœurs d'une cité provinciale au XV^e^ s. avant notre ère, sans nous laisser ignorer son plus lointain passé.

IV. HISTOIRE ET PEUPLEMENT. — 1° *Époque d'Akkad.* — D'après les inscriptions d'Arisen (tablette de Samarra) et de Tisari (document de fondation), des Hourrites se trouvaient déjà dans le Subartu (Haute-Mésopotamie) dès la dynastie d'Agadé, aux XXIV^e^-XXIII^e^ s. avant J.-C. (J. Nougayrol, *Rev. d'assyriol.*, XLII, 1948, p. 17). Toutefois, les tablettes de Gasour en vieil akkadien (*H. S. S.*, X) ne contiennent aucun nom hourrite certain, sauf peut-être Ewiri-kira et Zigi. Sur quelque cinq cents noms, la plupart sont sémitiques, soit purement akkadiens, soit apparentés aux noms amorrhéens (Ishma-il, Enna-il, Ili-il, Ida-il); deux ou trois sont élamites. Beaucoup sont caractérisés par le redoublement de la seconde syllabe (T. J. Meek, *Rev. d'assyriol.*, XXXII, 1935, p. 51 sq.). Ces noms, comme Abubu, Ahuhu, Belili, Ititi, ne sont pas forcément étrangers à l'akkadien; d'autres seraient plutôt « subaréens » (I. Gelb, *Hurrians and Subarians*, 1944, p. 19); mais certains peuvent s'expliquer par le hourrite ou l'akkadien (E. A. Speiser, *J. A. O. S.*, LXVIII, 1948, p. 1 sq.), si bien que les termes « hourrite » et « subaréen » seraient virtuellement synonymes. De fait, les habitants du Subartu peuvent avoir une origine hourrite tout en constituant un peuple distinct (O'Callaghan, *Aram Naharaim*, 40 sq.). C'est seulement au début du II^e^ millénaire que les Hourrites, venant de la région du lac de Van, occuperont peu à peu la Haute-Syrie et la Haute-Mésopotamie, pour devenir l'élément prépondérant de la population du royaume mitannien, spécialement dans la région de Nouzi, dont le nom figure déjà dans les lettres de Mari (cf. J. Bottéro et A. Finet, *Répertoire analytique des tomes I à V, Archives royales de Mari*, XV, 1954, p. 131).

2° *Époque mitannienne.* — L'époque de Nouzi correspond aux débuts du royaume mitannien; c'est dans la lettre du roi Saustatar à Ithiya, roi d'Arrapha (*H. S. S.*, IX, 1), qu'apparaît le nom de « Mitanni » *(ma-i-ta-ni)*, souvent mentionné ensuite. Saustatar réutilise le sceau composite de son prédécesseur Sutarna dans une tablette de Tell Atchana (Alalakh; cf. *Antiquaries Journal*, XIX, 1939, pl. XVIII, 4 et p. 42 sq.; D. J. Wiseman, *The Alalakh-Tablets*, 1953, p. 7 et n. 14); Sutarna y est déjà appelé roi du Mitanni, titre que porteront encore Tushrata et Mattiwaza; Tushrata, Artatama II et son fils Sutarna III sont aussi appelés rois du Hourri; Hourri et Mitanni désignent la région appelée anciennement Hanigalbat, dénomination fréquente dans les textes de Nouzi (E. R. Lacheman, *B. A. S. O. R.*, LXXVIII, 1940, p. 22); le terme égyptien Naharin, Nahrima des lettres d'El Amarna, s'applique au même territoire.

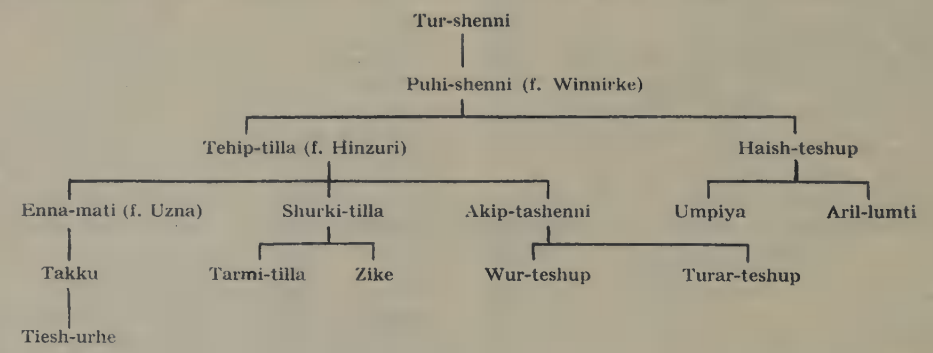
Saustatar, fils de Parsatatar, est nommé dans le traité entre Mattiwaza, roi du Mitanni, et Suppiluliuma, roi des Hittites; d'après ce texte, Saustatar aurait pris à Assur une porte d'or et d'argent pour en orner son palais dans sa capitale de Washshukkani (près de Mardin?). Sa souveraineté s'étendait depuis Arrapha et Nouzi jusqu'à Alalakh; il contrôlait donc les villes de Carchemish, Alep, Qatna, etc., et jusqu'au royaume assyrien, comme le supposent les inscriptions d'Assur-uballit I^er^ (1362-1327). Mais il dut se soumettre à Toutmès III en 1457, lors de sa huitième campagne dans le Naharin, et perdit alors le contrôle des régions à l'ouest de l'Euphrate. Son successeur Artatama I^er^ renoua des relations amicales avec

l'Égypte et maria sa fille à Toutmès IV (1422-1413); son fils Sutarna II (vers 1405) donna sa fille à Aménophis III (1413-1377) et lui envoya « Ishtar de Ninive », gage de sa domination sur l'Assyrie. L'entente diplomatique continua sous Tushrata, son successeur, qui maria sa fille à Aménophis IV et lui envoya de nouveau « Ishtar de Ninive ». Mais la puissance grandissante de Suppiluliuma (vers 1375-1335) favorisa des dissensions dans le Mitanni; le grand roi des Hittites s'allia à Artatama II, frère de Tushrata, et pilla Washshukkani, sans que l'Égypte intervînt. Tushrata fut tué par l'un de ses fils; Sutarna III, fils d'Artatama II, obligea Matiwaza, fils de Tushrata, à s'enfuir; mais le roi assyrien Assur-uballit, devenu maître de Babylone, réussit après la mort de Suppiluliuma à imposer sa domination sur le pays hourrite. C'est durant sa conquête du Mitanni que la ville de Nouzi dut être brûlée. Une lettre (*J. E. N.*, n. 525) raconte l'exil des Nouziens. Deux esclaves furent emmènés chez un nommé Assur-dayyan, l'un des envahisseurs; fait significatif, aucun nom composé avec Assur ne semble avoir été porté par des citoyens de Nouzi; ceux-ci seront incorporés de force au royaume assyrien (O'Callaghan, *op. cit.*, 78 sq.).

La cité de Nouzi dépendait d'Arrapha (Kerkouk), capitale administrative du district; celle-ci était appelée la « ville des dieux » (L. Oppenheim, *Rev. d'assyriol.*, xxxv, 1938, p. 142), désignation qui s'appliquerait aussi à Nouzi d'après H. Lewy (*Orientalia*, xi, 1942, p. 29). Arrapha possédait au moins deux temples, dédiés à Nergal et à Shimika (le Soleil), ainsi qu'un palais où résidaient les rois Kibi-teshup et Ithi-teshup (ou Ithiya), son fils, auquel est adressée la lettre de Saustatar et dont il nous reste des inscriptions. Leurs décrets étaient observés dans tout le district; les mesures étalons (coudée de cuivre, etc.) étaient conservées à Arrapha. Les rois d'Arrapha étaient vassaux du roi de Mitanni; ceux que nous connaissons sont contemporains du grand capitaliste nouzien Tehip-tilla et du gouverneur de Nouzi, le kassite Kushshi-harpe, qui sera accusé de corruption administrative.

Comme dans tout l'Empire mitannien, la population de Nouzi était très composite. Grâce aux noms propres, nous pouvons nous en faire une idée assez précise. La liste de ces noms propres, publiée en 1943 par I. J. Gelb, P. M. Purves et A. A. Mac Rae dans *Nuzi Personal Names*, contient environ trois mille noms couvrant quatre ou cinq générations; elle inclut aussi les noms fournis par les tablettes de Kerkouk, mais ne tient compte ni du matériel inédit du Musée de Harvard, ni des publications subséquentes (*H. S. S.*, xiii sq.). La moitié des noms appartiennent à des Hourrites, un cinquième (631) sont akkadiens, 53 sont kassites, 23 sumériens et 27 indo-aryens; 754 sont lacuneux ou inexpliqués. Les variantes graphiques surabondent. Les scribes de langue sémitique paraissent mieux transcrire les noms hourrites que leurs confrères hourrites, peu familiers avec l'akkadien. On relève dans une même famille des noms hourrites et akkadiens, sans qu'il soit possible de préciser l'origine ethnique de leurs titulaires. Le nom le plus fréquent est Taya; on trouve couramment les noms suivants : Hutiya, Shukriya, Akiya, Tarmiya, Enna-mati, Turari, Akkul-enni, Ar-teya, Ar-teshup, Ehliteshup, Puhu-shenni, Etesh-shenni, Heshalla. Les noms à suffixe -ya sont hypocoristiques et peuvent avoir une forme pleine : Ithi-teshup et Ithi-ya, Ashtar-teshup et Ashtarteya. Le nom est ordinairement composé; l'élément initial est un adjectif ou un verbe, relié à un substantif (souvent une divinité) par une voyelle thématique. Ainsi, des racines verbales, comme *ak* (« apporter »), *urḫ* (« être ferme »), *un* et *teḫ* (« venir »), *ar* (« donner »), *ḫash* (« entendre »), sont suivies de divers suffixes, voyelles, consonnes (surtout p), suffixes complexes (*ḫe*, *ke*, *ḫle*, *kanne*, etc.). Des noms kassites ont été accommodés à la phonétique hourrite; d'autres noms peuvent être sumériens, anatoliens, élamites. Vingt-sept noms sont expliqués par le vieil indien; comme dans l'ensemble du Mitanni, les Indo-Aryens de Nouzi, minorité politiquement évoluée et influente, occupent des situations importantes. Auash-shura est juge : Betash-shura est *sukkallu*, chambellan »; Bartasua est fils du roi, et Biryash-shura lui sert de témoin; Saush-satti est gouverneur d'Attilu; Shamash-shura possède un cheval. C'était la caste militaire des nobles, appelés *maryannu*, « jeune guerrier » en indo-aryen, qui formait la classe dirigeante du Mitanni; dans son traité avec Suppiluliuma, Matiwaza, roi du Mitanni, invoque les dieux védiques Mitra, Indra, Varuna et les Nasatyas (E. Laroche, *Rev. hittite et asianique*, vii, 1946-1947, p. 118).

Ainsi vivaient à Nouzi dans une vaste symbiose des Hourrites, l'élément le plus nombreux, des Kassites, des Hittites, des Asianiques, des Babyloniens et des Indo-Aryens. Dans les familles les plus influentes, comme celles de Tehip-tilla et de Wullu, aucun descendant mâle ne porte de nom suméro-akkadien. Voici l'arbre généalogique du capitaliste Tehip-tilla :



C'est dans les familles de scribes que se trouvent le plus grand nombre de noms akkadiens; peu habitués à l'orthographe et à la grammaire, les scribes non sémites auraient adopté des noms akkadiens pour affirmer leur compétence; trois ou quatre seulement des plus anciens scribes connus semblent avoir été akkadiens (P. M. Purves, *The Early Scribes of Nuzi*, dans *Amer. Journ. of Semit. Languages*, lvii, 1940, p. 171 sq.). Beaucoup d'esclaves portent des noms akkadiens, ce qui révèle leur origine; le cas des *ḫapiru* (cf. *infra*, § VII, 3°) est à cet égard significatif.

Plus de la moitié des noms akkadiens sont théophores (avec Adad, Sin, Shamash, Ishtar, Amurru, etc.). Souvent, un père au nom sémitique donne à son fils un nom hourrite. Beaucoup de noms hourrites de Nouzi apparaissent aussi dans les tablettes cappadociennes et dans l'onomastique de Nippour à l'époque kassite, ainsi qu'à Chagar Bazar, Alalakh, Ugarit, etc. (L. Oppenheim, *Rev. hittite et asianique*, v, 1938, p. 7 sq., 62; D. J. Wiseman, *op. cit.*, 9).

Le hourrite était couramment parlé à Nouzi; mais la langue administrative, celle des affaires, était un dialecte akkadien assez particulier, rempli de barbarismes; quantité de mots sont empruntés au hourrite dont l'influence se fait sentir sur la phonétique et la syntaxe; ainsi l'objet précède très souvent le sujet (E. A. Speiser, *Introd. to Hurrian*, 9, 206). Genres, nombres et cas sont souvent confondus; l'infixe verbal -ta- est très fréquent (cette forme serait un « parfait », selon W. von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*, 1952, p. 104). Dans l'ensemble, l'écriture et le dialecte de Nouzi ont plus d'affinités avec la Babylonie qu'avec l'Assyrie, l'ennemi toujours menaçant. L'écriture de Nouzi représente une variété orientale du syllabaire akkado-hittite; le signe de l'occlusive glottale est rare et transcrit souvent le phonème *ḫ* (J. Przyluski, *Rev. hittite et asianique*, IV, 1938, p. 222).

La population du district de Nouzi semble avoir été assez dense, si l'on en juge par les nombreuses localités citées dans les tablettes et que reliait entre elles un important réseau routier; citons par ex. Tarkulli, actuellement Tarkhalan, à 3 km. à l'est de Nouzi. Chaque famille avait ses terres au voisinage de sa maison et cherchait à arrondir son domaine; les contrats trouvés dans une même chambre concernent généralement les terres d'un même district; ceux de Mushapu, fils de Purna-zini, concernent le village d'Unapshiwa, et ceux de la dame Tulpun-naya, celui de Temtenash. Les terrains de Tehip-tilla étaient situés à Tursha, Unapshiwa, etc. Shilwa-teshup, fils du roi, traitait ses affaires surtout à Tashenniwa, aujourd'hui Tis'în (E. R. Lacheman, *Nuzi Geographical Names*, dans *B. A. S. O. R.*, LXXVIII, 1941, p. 18 sq.; LXXXI, 10 sq.); ce toponyme apparaît dans des noms propres (cf. *Nuzi Personal Names*, 263). Nous connaissons les noms de deux des épouses de Shilwa-teshup : Nashmun-naya et Shashuri, ainsi que ceux de sa sœur Shuwar-hepa et de deux de ses fils, Nai-teya et Shilahi. Il avait dix gardes du corps et un grand nombre de serviteurs, dont un secrétaire, Pai-teshup; il possédait beaucoup de bestiaux, de chevaux, de champs et de plantations. Un autre prince, Hishmi-teshup, exerçait les fonctions de juge.

V. Vie économique et sociale. — 1° *Calendrier.* — Le calendrier de Nouzi révèle l'aspect composite de la civilisation hourrite. Des noms hourrites voisinent en effet avec des noms babyloniens et d'autres syro-phéniciens, voire arabiques. Voici la liste des mois. Le premier, correspondant à Nisan (mars-avril), s'appelle Impurtannu. Puis viennent tour à tour : Arkkuzzu, appelé aussi en sémitique Hiaru (cf. phénicien חיר et babylonien Ayyaru); Kurillu, en sémitique Hinzuru (cf. sud-arabique Ḥazirân); Shehalu de Teshup, en sémitique Tammuzu; Shehalu de Nergal; Arkapinnu, en sémitique Ulûlu; Attanashwa, en sémitique Sabûtu, le « septième »; Shehlu; Kinûnu (mois syro-arabique et palmyrénien); Hûru; Mitirunnu; Hutalshu. Pour le détail, voir C. H. Gordon et E. R. Lacheman (*The Nuzu Menology*, dans *Archiv Orientální*, x, 1938, p. 51 sq.), et comparer les noms de mois à Alalakh (D. J. Wiseman, *op. cit.*, 4).

2° *Les métiers.* — La population de Nouzi vivait surtout de l'agriculture; l'orge était la céréale la plus répandue. Avec des bois variés, on fabriquait des meubles, des chariots, etc. Avec le cuivre, le bronze, l'argent et l'or, on faisait des coupes, des vases à libation, des chaînes, des outils, des armes, des cottes de mailles et des cuirasses. Les inventaires mentionnent peu de bijoux, surtout des anneaux, mais en revanche beaucoup de pièces d'habillement (cf. Starr, *Nuzi, Appendice D*, 531 sq.). Le tissage occupait une foule de gens (H. Lewy, *Orientalia*, XI, 1942, p. 317), surtout des femmes esclaves qui tissaient à domicile. Les professions les plus communes étaient celles de pâtre, de marchand, de forgeron; le métier de pâtre était héréditaire, comme celui de menuisier; quant aux forgerons, ils étaient sans doute des esclaves, car leur nom est mentionné sans celui de leur père (sauf une exception). Des jardiniers sont cités comme témoins. Il est aussi question de prêtres et de prêtresses, de chanteurs, d'architectes, de joailliers, de cordonniers, de foulons, etc.; on rencontre un devin, un garde-forestier, un officier commandant un groupe de cinquante chars (*ibid.*, x, 1941, p. 201). Comme il fallait s'y attendre, on relève dans les tablettes les noms de plus de cent quatre-vingts scribes; certains se succèdent de père en fils (L. Oppenheim, *Métiers et professions à Nuzi*, dans *Rev. des études sémitiques*, 1939, p. 49 sq.). Le plus connu est Taya, fils d'Apil-Sin (un Sémite), dont toute la famille exerçait le même métier (A. Saarisalo, *New Kirkuk Documents Relating to Slaves*, dans *Studia orientalia*, v, fasc. 3, 1934, p. 100). De ces cercles instruits proviennent sans doute des tablettes de type scolaire ou scientifique : copies des vocabulaires prototypes des 4e, 5e et 7e tablettes de la série *ḪAR-ra* = *ḫubullu*, extrait de la série *LU* = *amîlu* (E. R. Lacheman, *Rev. d'assyriol.*, XXXVI, 1939, p. 81 sq.), vocabulaire suméro-akkadien contenant des noms de métaux (G. Dossin, *ibid.*, XLII, 1948, p. 21 sq.).

3° *Les prix.* — Le coût de la vie à Nouzi ne nous est connu qu'indirectement par les contrats, actes et procès-verbaux concernant surtout les affaires de quelques grandes familles de propriétaires terriens. En prenant comme base le sicle d'argent, D. Cross (*Movable Property in the Nuzi Documents*, 1937) a pu calculer approximativement la valeur de plusieurs biens mobiliers. Pour une mine de 60 sicles, on avait deux bœufs, deux ânes et vingt moutons; un cheval valait 30 sicles, et un bœuf 10 sicles. Le rapport de l'argent à l'or était de 1 à 9; pour 1 sicle d'argent, on avait 216 sicles de plomb. Sur la base du sicle de cuivre (40 pour 1 sicle d'argent), F. R. Steele (*Nuzi Real Estate Transactions*, 1943) a pu évaluer la valeur des propriétés immobilières, terrains, vergers, maisons; ainsi 180 ares valaient 10 sicles d'argent.

4° *Les transactions.* — Elles portent sur les biens mobiliers et immobiliers et ont les formes les plus variées : ventes, prêts, échanges, hypothèques. La plus fréquemment attestée est le contrat d'adoption, *ṭuppi mârûti*. L'adoption au sens propre assure la continuité de la famille et des rites funéraires. Le fils adoptif devient héritier, et ses relations avec ses nouveaux parents sont réglées avec soin. Par l'adoption servile, on entre seul ou avec sa famille au service d'un maître durant toute la vie de celui-ci, en échange de la nourriture, du vêtement et du logement. Beaucoup d'étrangers se vendent ainsi comme esclaves. Très souvent, l'adoption telle qu'elle est pratiquée à Nouzi n'est qu'une fiction juridique équivalant à un contrat de vente. L'adoptant livre à l'adopté un bien immobilier comme part d'héritage; il reçoit en retour une gratification ou contre-prestation de nature variée et s'engage à supporter les charges

(ilku) du domaine. La clause de l'*ilku* manque dans beaucoup de contrats de vente-adoption, et les plus anciens ont une forme plus proche de l'adoption au sens propre (P. M. Purves, *loc. cit.*, 166 sq.). Le contrat prend parfois la forme d'une déclaration formelle, *lishanshu pishu*, c.-à-d. prononcée librement devant juges et magistrats; il y a aussi de tels protocoles pour achat d'esclaves, bail d'animaux, antichrèse, etc. L'adoption inclut parfois l'obligation d'une rente viagère (E.-M. Cassin, *L'adoption à Nuzi*, 1938; cf. L. Oppenheim, dans *Archiv für Orientf.*, XIII, 1939-1941, p. 74 sq.).

Il est difficile d'expliquer pourquoi on recourait au subterfuge de la vente-adoption. La gratification payée par l'adopté correspondait en effet au prix d'achat normal. Or, il n'est pas rare que la même personne soit adoptée par plusieurs autres; le riche Tehip-tilla est adopté plus de cent vingt fois. Pour H. Lewy, la fausse adoption ne serait pas une vente, mais un véritable acte d'inféodation. Ainsi Tehip-tilla serait en réalité un administrateur royal, chargé de répartir les fiefs entre des fermiers (*Orientalia*, x, 1941, p. 205 sq.); en recevant leur fief, ceux-ci faisaient de Tehip-tilla leur héritier; il leur accordait un présent royal pour faciliter la mise en exploitation; à la mort du tenancier, le fief revenait automatiquement à l'agent royal pour être redistribué; on empêchait de la sorte un bien féodal de devenir un bien privé par usucapion. Nouzi aurait donc connu un système féodal analogue à celui de l'époque carolingienne (*The Nuzian Feudal System*, dans *Orientalia*, XI, 1942, p. 1 sq., 209 sq., 297 sq.). Mais il ne semble pas que la région de Nouzi, marche orientale de l'Empire mitannien, ait joui d'une structure féodale aussi stricte. L'officier royal pouvait parfaitement se passer de fictions légales; il y a des cas où la possession du fonds passe du vivant même de l'adoptant aux mains du « fils adoptif »; parfois même, l'adoptant récalcitrant est poursuivi par son « fils ». La plupart des spécialistes (Chiera, Speiser, Koschaker, Steele, Purves, O'Callaghan, etc.) considèrent la vente-adoption comme un moyen de tourner la loi interdisant l'aliénation des terres, transmises seulement par voie d'héritage. Il faut se garder d'exagérer le caractère féodal des institutions nouziennes (Albright, *B. A. S. O. R.*, XCI, 1943, p. 46). L'*ilku*, mot rapproché de l'araméen *hălâk*, « impôt », est généralement une taxe en espèce, prélevée sur les produits du sol. Le contrat d'adoption avec *ilku* serait plutôt un contrat de crédit *(fiducia cum creditore transacta)* combiné avec la promesse de payement d'intérêts pour le prêt (P. M. Purves, *J. N. E. S.*, IV, 1945, p. 68 sq.; VI, 1947, p. 181 sq.). Des contrats de « fraternité », *aḫḫutu*, permettaient aussi de tourner la loi restreignant l'héritage aux enfants de l'épouse principale (comme dans les lois assyriennes); les enfants de la concubine pouvaient être adoptés par leur demi-frère (H. Lewy, *The aḫḫûtu Documents from Nuzi*, dans *Orientalia*, IX, 1940, p. 362 sq.).

Les contrats d'échange, *shupe'ultu*, consolidaient les domaines; s'il y avait lieu, la différence était soldée en métal précieux. Les contrats de prêt, *titennûtu*, mot d'origine incertaine (G. Dossin, *Biblioth. orient.*, VI, 1949, p. 145), comportent une antichrèse d'après laquelle le débiteur abandonne au créancier ses droits à l'usufruit; mais le titre de propriété n'est pas transféré. Certains prêts sont garantis par une tierce personne servant de caution et appelée *mâhiṣ pûti*, « celui qui frappe le front ». Ainsi Shukri-teshup se porte caution de son frère en déclarant : « A Paitilla, mon frère, chez Tarmi-tilla, fils de Shukri-tilla, j'ai frappé le front. » La caution garantit parfois l'accomplissement des contrats d'antichrèse; une maison peut servir de caution; plusieurs codébiteurs servent de caution l'un pour l'autre vis-à-vis du même créancier (E.-M. Cassin, *La caution à Nuzi*, dans *Rev. d'assyriol.*, XXXIV, 1937, p. 154 sq.). Champs et maisons peuvent être hypothéqués pour un temps plus ou moins long; l'emprunteur incapable de rembourser perd tout droit sur son fonds. Ces transactions revêtent toutes sortes de modalités. On rencontre à Nouzi d'autres formes de contrats : *tamguru*, « l'agrément »; *shimtu*, « la décision » (testamentaire); *makannûtu*, « la donation ». Certains concernent la vente et l'échange des esclaves (A. Saarisalo, *loc. cit.*, 68 sq.).

5° *Le statut de la femme.* — Il ressort des textes que la femme nouzienne avait une position généralement supérieure à celle qui lui était faite en Babylonie ou en Assyrie. La reine disposait de champs et de jardins. La lettre de Saustatar nous apprend que le roi avait confié à une femme le district de Paharrashe. Les veuves du prince Shilwa-teshup concluent des affaires, et des femmes participent à des transactions (H. Lewy, *Orientalia*, XI, 1942, p. 215); elles peuvent prendre part aux procès comme témoins, et en appeler une fois le verdict rendu. Les sceaux de femmes sont assez nombreux. La femme de Tehip-tilla devient la fille adoptive de nombreux fermiers. Le palais renferme des femmes de noble origine, et les servantes y jouissent d'un certain prestige. Une prêtresse possède un esclave. Les prostituées ne semblent pas déconsidérées devant l'opinion. Au contraire, les femmes étrangères (assyrienne, kassite, *ḫapiru*, etc.) occupent un rang inférieur (C. H. Gordon, *Z. A.*, XLIII, nouv. sér., IX, 1936, p. 149). Les femmes provenant du pays de Lullu, à l'est de Nouzi, sont appréciées comme servantes (A. Saarisalo, *loc. cit.*, 65; E. A. Speiser, *J. A. O. S.*, LXVIII, 1948, p. 8).

Sans exclure celle de la mère, l'autorité paternelle est prépondérante. Un père peut engager comme esclaves sa femme, ses enfants et petits-enfants, vendre sa fille, la mettre sous la juridiction d'une autre personne, la faire adopter. Il y a plusieurs sortes d'adoptions matrimoniales. Une jeune fille peut être adoptée comme « fille » *(martûtu)* par un parent adoptif qui s'engage à la donner comme épouse à son fils ou à quelqu'un d'autre, mais non à un esclave. Cette adoption semble avoir un motif surtout économique; pour une fille qui se marie, 40 sicles d'argent sont en effet ordinairement payés au père ou au tuteur; cette somme (*terḫâtu* ou *kaspu*) n'est pas à vrai dire un prix d'achat, le mariage n'étant pas considéré comme une pure transaction commerciale. Mais si le père, le frère ou le tuteur avaient besoin d'argent et si la fille était trop jeune pour être mariée, l'adoption *martûtu* permettait de toucher aussitôt la somme; l'adoptant pouvait se dédommager en faisant travailler la fille jusqu'à son mariage.

Ailleurs, la jeune fille est adoptée comme « belle-fille » *(kallâtûtu)* et elle le devient aussitôt, même avant d'être mariée au « fils » de l'adoptant. Elle peut aussi, toujours pour 40 sicles, être adoptée comme « sœur » *(aḫâtûtu)*; d'après H. Lewy (*Orientalia*, x, 1941, p. 209), cette « sœur » serait en réalité une concubine; mais il vaut mieux voir dans cette institution, inconnue de la Babylonie, un vestige d'ancien fratriarcat (opinion de Gadd et Koschaker); nous ignorons d'ailleurs la nature exacte de cette adoption (cf. A. Van Praag, *Droit matrimonial assyro-babylonien*, 1945, p. 80).

Le terme *riksu*, « obligation », désigne à Nouzi le contrat de mariage entre personnes libres, exceptionnellement entre esclaves; dans ce dernier cas, le contrat s'appelle ordinairement *ashshûtu*. Une partie de la *terḫâtu*, appelée le reste, *rêḫtu*, est parfois liée

dans la frange du manteau de la femme; c'est sa dot, *mulûgu;* l'autre partie est remise aux parents ou au tuteur. A Arrapha, un père qui donne sa fille comme « belle-fille » et lie 30 sicles dans sa frange reçoit une *terḫâtu* de 10 sicles, sans doute pour le dédommager des frais d'éducation, car sa fille a été élevée par une esclave du palais (A. Van Praag, *op. cit.*, 145).

Souvent, le mari s'engage à ne pas épouser une seconde femme, si la première lui donne des enfants, et même parfois à ne prendre aucune concubine *(esirtu)*. La femme est considérée comme la propriété de son mari. Quant à la femme esclave, elle sert souvent de moyen de payement dans diverses transactions; son maître la protège, elle et ses enfants; il peut la prendre comme concubine; beaucoup de ces esclaves sont des femmes *ḫapiru* (cf. *infra*, § VII, 3°). Le mariage léviratique n'est pas inconnu (cf. *infra*, § VII, 2°). Le divorce est rare et on ne connaît pas de cas formel d'adultère. Un homme quittant sa femme et ses enfants doit payer 40 sicles au père ou à l'ancien tuteur; c'est l'équivalent de la *terḫâtu*. La femme délaissée retourne au domicile paternel. Dans un contrat de divorce, le père de l'épouse répudiée reçoit en payement 5 moutons et tient le mari quitte du reste. Enfin, la veuve paraît jouir de quelques droits.

6° *Administration de la justice.* — Les tribunaux de Nouzi comprenaient au moins trois juges laïcs et un scribe; un tribunal spécial fonctionnait dans les cas exceptionnels, comme dans l'affaire de Kushshiharbe, gouverneur de Nouzi, convaincu de fraude, de vénalité et d'immoralité (E. A. Speiser, *A. A. S. O. R.*, XVI, 1936, p. 59 sq.). Ce dernier procès exigea de multiples audiences où différents juges se succédèrent. La procédure concernant les biens immobiliers était menée par le *ḫalzuḫlu*, officier qui administrait le district, *ḫalṣu* (H. Lewy, *Orientalia*, XI, 1942, p. 12); celui d'Alep est mentionné sur une tablette d'Alalakh (n. 101). Le roi pouvait prononcer seul une sentence ou déléguer ses pouvoirs. Les femmes et même les esclaves (A. Saarisalo, *loc. cit.*, 78) jouaient parfois un rôle actif en qualité de plaignants ou de défendeurs. Les plaideurs pouvaient être assez nombreux et agir en groupe. Un plaignant avait le droit de se faire représenter. Les deux parties comparaissaient d'ordinaire ensemble; les juges écoutaient les dépositions des témoins; après quoi, un memorandum *(ṭuppi taḫsilti)* était rédigé, enregistrant les réclamations contradictoires des parties opposées. La sentence avait force obligatoire et exécutoire; il n'y avait pas de véritable juridiction en appel (H. Liebesny, *The Administration of Justice in Nuzi*, dans *J. A. O. S.*, LXIII, 1943, p. 128 sq.).

En cas de vol d'un mouton ou d'une chèvre, il fallait en restituer douze, et vingt-quatre si le berger avait désobéi aux ordres de son employeur; pour un bœuf ou un cheval volé, on en restituait deux. En cas de perte par négligence, il fallait rendre animal pour animal. Un prévenu, accusé de vol, payait un bœuf et remplaçait les biens volés; pour un vol avec effraction, la victime recevait un bœuf, un âne et dix moutons, tandis que le propriétaire du lieu était dédommagé. S'il y avait eu abus de confiance, l'amende était doublée. Si le voleur n'était pas arrêté, la communauté était tenue pour responsable (C. H. Gordon, *Nuzi Tablets Relating to Theft*, dans *Orientalia*, V, 1936, p. 305 sq.).

Un fonctionnaire aux attributions assez mal définies et probablement temporaires, le *manzaduḫlu*, intervenait au cas où le défendeur refusait de comparaître, convoquait les gens au tribunal et accompagnait au temple ceux qui devaient prêter serment devant les dieux, représentés par leurs emblèmes. C'était une sorte d'huissier ou d'appariteur (H. Lewy, *Orientalia*, XI, 1942, p. 40; P. M. Purves, *J. N. E. S.*, IV, 1945, p. 71). Le serment devant les dieux (cf. *infra*, Bibliographie) était parfois imposé aux parties, surtout au défendeur; certains refusaient de le prêter, par crainte d'être parjures. Un serment par « la vie du roi » pouvait être prononcé par le défendeur pour établir ses droits de possession (H. Liebesny, *J. A. O. S.*, LXI, 1941, p. 62). On pratiquait aussi l'ordalie par immersion ou par combat singulier (cf. *infra*, § VII, 5°). Ordinairement, le plaignant devait justifier du bien-fondé de ses accusations; mais il n'y avait pas de règles strictes pour faire la preuve légale (H. Liebesny, *Evidence in Nuzi Legal Procedure*, dans *J. A. O. S.*, LXI, 130 sq.).

Ainsi, le système juridique en vigueur à Nouzi est assez original; il offre peu de parallèles précis avec le droit assyro-babylonien (E. A. Speiser, *J. A. O. S.*, LVI, 1936, p. 108), mais n'est pas sans rapport, comme on le verra (*infra*, § VII), avec les institutions des Hébreux et des Araméens.

VI. VIE RELIGIEUSE. — Le panthéon de Nouzi est composite et syncrétiste. Il est possible de le reconstituer surtout grâce à l'onomastique, car beaucoup de noms nouziens sont théophores (L. Oppenheim, *Studien zu den nichtsemitischen Nuzi-Namen*, dans *Archiv für Orientf.*, XII, 1937-1939, p. 29 sq.). Les dieux hourrites de Nouzi font en général partie du panthéon hittite; ainsi Teshup, dieu de l'atmosphère, et sa parèdre Hepe(t), identifiée par les Hittites à la déesse solaire Arinna, Kushu(h) (la lune), Shimika (le soleil), Saushka (Ishtar), Shurihi (hittite Shuruhhi), Sheri et Hurri, taureaux divins accompagnant Teshup, Nupatik ou Nupatal (cf. *Rev. d'assyriol.*, XLII, 1948, p. 13). Dans des reçus pour des rations d'huile allouées à plusieurs divinités figure Kumurwe, qui est Kumarpi, dieu de Kumar, l'Enlil hourrite et le chef du panthéon; on y trouve aussi Ishtar de Ninive (cf. *A. A. S. O. R.*, XVI, 1936, p. 100). Beaucoup de noms de dieux et d'éléments divins sont d'origine akkadienne. Adad revient le plus souvent, ensuite Sin, Shamash, Ishtar, Amurru, Kûbi, Tashmetu, Assur, Enlil, Ea, Nabû, Nergal, Tamuzi, Nanâ, Ninkarrak, Lataraq, Urash, Ilabrat, Dûtu, Shêtu, Bêlit-êkalli (principale divinité de Qatna). Quelques divinités ont un caractère local, comme Kurwe, Tirwi, Tilla; dans plusieurs noms, l'élément Nuzu semble théophore, ce qui suppose un culte rendu à la divinité éponyme de la ville (F. S. Starr, *Nuzi*, I, 529; *Nuzi Personal Names*, 241). Dans quelques noms, les rivières Tigre et Silakku sont divinisées, ainsi que la montagne Ebih et la région Nawar à l'est du Tigre; montagnes et fleuves divinisés faisaient partie du panthéon hourrite (cf. *Rev. d'assyriol.*, XXXVI, 1939, p. 19). Beaucoup de noms renferment l'élément akkadien *ilu*, « dieu », ou ses équivalents hourrite *en (eni, enna)* et kassite *(mašḫu)*. On rencontre aussi des divinités sumériennes, comme Tiranna (l'arc-en-ciel) et Ukur-Nergal, adoptées aussi par les Hittites, des dieux kassites (Tishpak, Harpa, Hala, Shupak, Sah), asianiques comme Shantash (ou Sandon) et Maliya, incorporés au panthéon hittite, et même une divinité indo-aryenne, Shumaliya.

Certaines empreintes de cylindres-sceaux représentent des scènes religieuses, mythologiques ou magiques (cf. *supra*, § II); plusieurs symboles évoquent le cycle de Tammouz, d'origine sumérienne. Il est probable que circulaient à Nouzi comme dans tout le monde hourrite et hittite les grands mythes de Kumarbi, du serpent Hedammu, du héros Gilgamesh (hourrite Nahma-malil ou Galgamishul), le conte d'Appu et de ses deux fils, l'histoire du chasseur Keshski, etc. (cf. *infra*, col. 670). On a retrouvé à Nouzi un texte de présages concernant les tremble-

ments de terre et appartenant à la grande série astrologique akkadienne *Enûma Anu Enlil;* ce qui atteste la haute antiquité de ses sources (E. R. Lacheman, *An Omen Text from Nuzi*, dans *Rev. d'assyriol.*, XXXIV, 1937, p. 1 sq.; E. F. Weidner, *Archiv für Orientf.*, XIII, 1939-1941, p. 231). Un devin est mentionné sur une tablette (L. Oppenheim, *Rev. des études sémitiques*, 1939, p. 60).

Le culte s'exerçait dans les temples où prêtres et prêtresses s'acquittaient de leurs fonctions; des chanteurs participaient aux cérémonies. Il y avait à Nouzi au moins trois temples, deux consacrés à Teshup et à Ishtar (cf. *supra*, § I), et le troisième à Nergal (d'après *S. M. N.*, 2015 et 2684; cf. E. R. Lacheman, *B. A. S. O. R.*, LXXXI, 1941, p. 15). On mentionne les portes de Teshup, d'Ishtar-Teshmitu et de Nergal. Le temple s'appelait la « maison du dieu ». Un contrat parle de vingt-quatre petits sanctuaires (*S. M. N.*, 2344). D'après *S. M. N.*, 1500, la femme de Zike donne à une autre femme une jeune esclave pour être au service d'Ishtar de Ninive et apporter dans la cour du temple de l'eau et de l'huile, le premier et le quinze de chaque mois. Des extraits de la 4e tablette de la série *ḪAR-ra = ḫubullu* concernent le transport des statues de dieux pour la fête du jour de l'An *(akîtu)* à Babylone; la même coutume devait exister à Nouzi. C'est d'ailleurs le seul endroit où figure le nom de Mardouk, absent de l'onomastique nouzienne, bien que les Hittites l'aient assimilé à Shantash (E. Laroche, *Rev. hittite et asianique*, VII, 1946-1947, p. 102). D'après un fragment de stèle conservé au Louvre, un roi assyrien, sans doute Shamshi-Adad Ier, célébra l'*akîtu* à Arrapha (cf. *Real-lexicon der Assyriol.*, I, 244; *Rev. d'assyriol.*, XXXVI, 1939, p. 81 sq.). On offre du grain à la « reine » *(SAL. LUGAL)* de la « cité des dieux » (Arrapha) en plus grande quantité qu'à celle de Nouzi (cf. *S. M. N.*, 3185). On en offre aussi aux « dieux royaux », ainsi que du millet à Ishtar-Bêlit-mâti, et du plomb aux dieux de la cité du palais. Les offrandes sont disposées sur des tables (*S. M. N.*, 506).

Les dieux familiaux symbolisent la propriété; le père cède souvent à son fils aîné ses dieux *(ilâni)* et ses mânes ou esprits des ancêtres *(eṭemmi)*. Si un fils renonce à ses droits « devant la statue de Shamash », son père lui retire la possession de ces idoles domestiques dont des figurines ont été retrouvées (C. H. Gordon, *The Biblical Archaeologist*, III, 1940, p. 7) et qui rappellent les *teraphim* bibliques (cf. *infra*, § VII, 5°). D'autres coutumes religieuses, comme le serment devant les dieux (*supra*, § V, 6°), ont leurs parallèles dans les textes de l'Ancien Testament.

VII. Nouzi et l'Ancien Testament. — La plupart des rapprochements proposés se placent à l'époque patriarcale. Le clan d'Abraham vécut longtemps en Haute-Mésopotamie avec une population apparentée à celle de Nouzi; il est naturel que des coutumes analogues aient été observées de part et d'autre dans la vie familiale et les relations sociales. Ces analogies garantissent à leur manière l'historicité substantielle des récits de la Genèse.

1° *Coutumes familiales.* — Le droit mosaïque ignore l'adoption que seul l'âge patriarcal semble avoir connu. D'après Gen., XV, 1-3, Abraham privé d'enfants a pour héritier son serviteur Eliézer qu'il avait dû préalablement adopter. A Nouzi, des personnes sans enfants adoptaient comme fils un étranger, voire un esclave. Tupkiya adopte Pai-teshup, esclave du prince Shilwa-teshup, en lui laissant ses maisons et ses champs; l'adopté assurera à son « père » une pension viagère et les devoirs funéraires (*H. S. S.*, IX, 22). Si l'adoptant a un enfant après avoir adopté un étranger, celui-ci perd ses droits à l'héritage principal; l'enfant sera considéré comme l'aîné et recevra une double part d'héritage (*H. S. S.*, V, 7, 60, 67). Ainsi peut s'expliquer la réponse faite par Dieu à Abraham : « Celui-là [Eliézer] ne sera pas ton héritier, mais bien quelqu'un issu de ton sang » (Gen., XV, 4). Le thème de l'« adoption » sera exploité dans le N. T. (Rom., VIII, 15, 23; IX, 4; Gal., IV, 5; Eph., I, 5; cf. W. H. Rossell, *Journ. of Biblical Literature*, LXXI, 1952, p. 233).

Une épouse stérile peut donner à son mari une servante pour lui faire avoir des enfants. Déjà attestée dans le Code de Hammurabi (§ 144-146 et 163), cette coutume existe à Nouzi et chez les patriarches (Gen., XVI, 2; XXX, 3, 9). D'après *H. S. S.*, 67 (déjà cité), si l'épouse Kelim-ninu a un enfant, Shennima son mari ne prendra pas une deuxième femme; mais si Kelim-ninu n'en a pas, elle donnera à Shennima une femme du pays de Lullu. On précise en outre que Kelim-ninu n'éloignera pas les jeunes enfants de cette esclave, qui seront enfantés pour Shennima. L'épouse pouvait donc outrepasser ses droits en expulsant les enfants de la concubine. De même, après la naissance d'Isaac, Sara veut chasser Hagar et son fils Ismaël, car elle ne veut pas que celui-ci hérite avec Isaac (Gen., XXI, 10). Les enfants d'une servante avaient droit à l'héritage, s'ils étaient juridiquement considérés comme les enfants de l'épouse; il en était ainsi pour Ismaël (Gen., XVI, 2), bien que Hagar fût une Égyptienne; dans le contrat cité plus haut, la concubine vient du pays de Lullu, d'où provenaient les meilleures esclaves.

Les divers droits mésopotamiens excluaient de la succession les fils de concubine; cet usage qu'on retrouve en Israël (Jud., XI, 2) suppose des dispositions spéciales pour assurer à ces enfants une part d'héritage. Ainsi, Zike (*H. S. S.*, V, 7) donne son fils Shelluni comme fils adoptif à un autre de ses fils, Akap-shenni; l'épouse de ce dernier agira comme mère adoptive de Shelluni; au cas où Akap-shenni aurait un fils, celui-ci serait l'aîné, et Shelluni le cadet; ainsi Shelluni était fils d'une concubine, incapable comme tel d'hériter sans avoir été adopté. De même, tous les biens de Heshitta appartiennent aux enfants nés de son épouse Teshshennaya; mais s'il épouse une autre femme, les enfants de celle-ci ne seront pas héritiers (cf. *Rev. d'assyriol.*, XXIII, 1926, n. 12, p. 97).

Le droit d'aînesse est codifié dans Deut., XXI, 15 sq. qui concède à l'aîné une double part (cf. II Reg., II, 9). L'usage existe aussi dans le recueil de lois assyriennes et à Nouzi (*H. S. S.*, V, 67; IX, 24, etc.). On pouvait renoncer à ce droit ou le perdre. Ésaü le vend à Jacob pour un plat de lentilles (Gen., XXV, 29 sq.; cf. XLIX, 4; I Chron., XXVI, 10). A Nouzi, un certain Ilanu renonce à la double part de l'héritage paternel en faveur d'un étranger, Nanniya (*H. S. S.*, V, 99). Tupki-tilla (*J. E. N.*, 204) cède à son frère Kurpa-zah son droit d'héritage sur un verger en échange de trois moutons, pour avoir sans doute de quoi manger.

Les tribunaux nouziens reconnaissaient la valeur juridique des bénédictions paternelles, bien que données oralement. Tarmiya fait un procès à ses deux frères qui lui contestent le droit de prendre pour femme une esclave, Ṣululi-Ishtar (*S. M. N.*, 2134; cf. *A. A. S. O. R.*, XVI, n. 56). Il lui suffit pour gagner sa cause de citer les paroles de son père : « Mon père Huya était malade et couché au lit; mon père saisit ma main et me parla ainsi : Mes autres fils aînés ont pris des épouses, mais tu n'as pas pris d'épouse. Je te donne Sululi-Ishtar pour épouse. » Les bénédictions patriarcales (Gen., XXVII, 27 sq.; XLIX) avaient elles aussi valeur de testament irrévocable.

2° *Droit matrimonial.* — A Nouzi, la jeune fille donnée en mariage par son frère déclare parfois de-

vant témoins : « Avec mon consentement, mon frère m'a donné comme femme à un tel » (*H. S. S.*, v, 25; *J. E. N.*, 78, cf. E.-M. Cassin, *L'adoption à Nouzi*, 312). Dans Gen., xxiv, 58, Laban et sa mère demandent à Rébecca si elle veut partir avec le serviteur d'Abraham. Sans doute, ce n'est pas sur le mariage qu'elle doit donner son avis, mais seulement sur l'abandon du foyer paternel où la femme mariée pouvait rester domiciliée selon la coutume attestée dans le recueil de lois assyriennes. Il reste que c'est le frère de Rébecca qui mène ici la négociation, et non son père; il a des droits sur sa sœur, mais comme à Nouzi ses droits sont limités, car la sœur est consultée.

On lit dans un contrat (*H. S. S.*, 67, ligne 27) : « Si Kelim-ninu n'a pas de fils, c'est la fille qui prendra une part de ses propriétés. » Une fille pouvait donc hériter de son père. D'après Num., xxvii, 3 sq. les filles de Çalphahad, mort sans avoir d'enfants, reçoivent l'héritage de leur père. D'autre part, ce même contrat présente une forme de mariage *errebu* (voir *Reallexicon der Assyriol.*, ii, 283 *b*) selon laquelle le mari « entre » dans la famille de son épouse et est adopté comme fils par son beau-père. Le mariage de Jacob avec Léa, puis avec Rachel, est assimilé parfois à un mariage *errebu;* cependant, l'adoption de Jacob par Laban n'est qu'une hypothèse, et Jacob ne s'engage que temporairement chez son beau-père. Son cas rappelle celui d'un certain Shamash-qarrad (*J. E. N.*, 661) qui devient l'esclave de Tehip-tilla à condition que celui-ci lui procure une femme, sans doute une esclave (cf. Gen., xxix, 18); mais Jacob ne fut pas l'esclave de Laban.

L'histoire de Jacob chez Laban a un curieux parallèle dans un contrat de Kerkouk (*Rev. d'assyriol.*, xxiii, 1926, p. 126) dont voici la traduction : « Tablette d'adoption de Nashwi, fils d'Ar-shenni. Il a adopté Wullu, fils de Puhi-shenni. Aussi longtemps que Nashwi vivra, Wullu lui donnera nourriture et vêtement. Quand Nashwi mourra, Wullu sera l'héritier. Si Nashwi a un fils, celui-ci divisera à part égale avec Wullu, mais c'est le fils de Nashwi qui prendra les dieux de Nashwi. Si Nashwi n'a pas de fils, Wullu prendra les dieux de Nashwi. En outre [Nashwi] a donné sa fille Nuhuya comme femme à Wullu. Si Wullu prend une autre femme, il perd tout droit aux terres et maisons de Nashwi. Celui qui rompra le contrat payera 1 mine d'argent et 1 mine d'or. » De même, si Jacob ne conclut pas un mariage *errebu*, du moins ne peut-il prendre d'autres femmes en sus des filles de son beau-père Laban (Gen., xxxi, 50). En outre, les dieux lares de Nashwi seront transmis, s'il n'a pas d'enfant, à son fils adoptif et constitueront pour lui un titre à l'héritage (cf. *supra*, § VI, fin). Si Rachel s'empare des *teraphim* que Laban appelle « ses dieux » (Gen., xxxi, 30), c'est sans doute pour assurer à son mari un droit à la succession de son beau-père.

A Jacob qui vient de leur confier son désir de retourner en Canaan, Léa et Rachel répondent en disant : « Avons-nous encore une part et un héritage dans la maison de notre père? Ne sommes-nous pas considérées par lui comme des étrangères, puisqu'il nous a vendues et qu'il a ensuite mangé notre argent? » (Gen., xxxi, 14-15). Ces propos n'impliquent pas de ressentiment contre les fils de Laban, nés après l'adoption supposée de Laban. Ils s'expliquent aisément par les textes de Nouzi où l'on voit le père ou le responsable de la jeune fille dépenser la somme versée lors de la conclusion du mariage (C. Gordon, *Z. A.*, xliii, nouv. sér., ix, 1936, p. 158); littéralement, il « mangeait l'argent ». Souvent, cet argent était considéré comme un capital, remis en partie à la fille ou gardé en dépôt en cas de veuvage ou de divorce; une partie de la *terḫâtu* était ainsi convertie en dot, tendant peu à peu à absorber tout l'argent remis au père ou au tuteur de la fiancée (E. A. Speiser, *A. A. S. O. R.*, x, 1930, p. 24). Laban avait préféré dépenser tout le montant de la somme, en s'écartant des bons usages. Ajoutons qu'à Nouzi on distinguait les femmes autochtones, « filles d'Arrapha », qu'on ne pouvait maltraiter, des femmes étrangères qui occupaient un rang social inférieur (cf. *supra*, § V, 5°).

Consignée dans Deut., xxv, 5 sq. et illustrée par l'histoire de Tamar (Gen., xxxviii) et le livre de Ruth, l'institution du lévirat existe sous certaines formes, non seulement dans les lois assyriennes et hittites, mais aussi dans le droit de Nouzi. Ainsi Ithip-sharri conclut un accord avec Hanatu qui donne sa sœur comme épouse à Hanaya, fils d'Ithip-sharri; si Hanaya meurt, Ithip-sharri la donnera comme épouse à un autre de ses fils (*J.E.N.*, 441); il est possible que cette coutume du lévirat soit un vestige de « fratriarcat » (C. H. Gordon, *Z. A.*, xliii, 1936, p. 163).

Nouziens et Israélites vendaient leurs filles comme servantes à condition que l'acquéreur leur assurât un mari. A Nouzi, ce mari pouvait être le maître en personne, son fils, un de ses esclaves (non un esclave quelconque), ou même un étranger « à la porte ». On va jusqu'à prévoir quatre maris, et une fois onze maris successifs (*S. M. N.*, 2016; cf. *A. A. S. O. R.*, xvi, n. 23). Ces ventes conditionnelles rappellent Ex., xxi, 7 sq. où il est stipulé que le maître épousera la fille qu'il achète comme servante; si elle lui déplaît, il aura le choix entre le rachat, le mariage avec un de ses fils, mais non avec un étranger, et enfin le simple concubinage (L. Mendelsohn, *J. A. O. S.*, lv, 1935, p. 190 sq.).

Un mari qui assurait l'entretien de sa femme après sa mort pouvait lui défendre de se remarier sous peine de sanctions infligées par ses enfants : « Si Washirwa [ma femme] va vers un [autre] mari et vit avec lui, mes fils enlèveront les vêtements de ma femme et la chasseront de la maison » (*J. E. N.*, 444; cf. *H. S. S.*, v, 71). Ce traitement infamant s'applique aussi dans la Bible aux épouses indignes (Os., ii, 4; Nah., iii, 5; Ez., xvi, 39, etc.; cf. C. H. Gordon, *Zeitschr. für die alttestam. Wissensch.*, liv, nouv. sér., xiii, 1936, p. 278 sq.).

3° *Servage et esclavage; les Ḫapiru.* — Le statut des serviteurs adoptés comme fils et celui des femmes servantes ont déjà donné lieu ci-dessus à quelques rapprochements entre Nouzi et Israël. D'autres peuvent être proposés. A Nouzi, les esclaves proprement dits étaient marqués de l'*abbuttu*, mot qui signifie « tatouage » (E. Szlechter, *Archiv Orientâlni*, xvii-2, 1949, p. 402). En Israël, le maître perçait l'oreille à ses esclaves, pour les incorporer à la famille (Ex., xxi, 6); plus tard, on agit de même à l'égard des servantes (Deut., xv, 17). Par ailleurs, trois tisserands de Nouzi sont appelés *ḫupshu;* plutôt que de colons ou de tenanciers (I. Mendelsohn, *B. A. S. O. R.*, lxxxiii, 1941, p. 36), il s'agirait d'hommes à moitié libres, de prolétaires (E. R. Lacheman, *ibid.*, lxxxvi, 36; O'Callaghan, *Aram Naharaim*, 67, note 2). Le terme existe dans les textes de Râs Shamra (*ḫpt*, « homme libre, soldat ») et d'Alalakh (cf. *Orientalia*, xxi, 1952, p. 499; et D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 10).

Des hommes libres peuvent à Nouzi se louer en gage ou se mettre au service de riches propriétaires qui leur assurent vêtement, vivre et couvert pour une durée variable, allant parfois jusqu'à vingt ans, cinquante ans ou toute la vie. Aucun prix d'achat n'est payé à ceux qui s'aliènent ainsi, si bien que leur état est la servitude plutôt que l'esclavage; mais en

cas de désertion, ils sont sévèrement punis et peuvent être vendus contre argent. Un homme entre ainsi pour toute la vie avec tous les siens au service d'Enna-mati; à sa mort, ses fils livreront à Enna-mati un couple d'esclaves et pourront s'en aller. Beaucoup de ces serviteurs et servantes sont appelés *ḫapiru* (J. Lewy, *Ḫabiru and Hebrews*, dans *H. U. C. A.*, XIV, 1939, p. 587 sq.). Ils sont mentionnés dans une vingtaine de documents (voir le détail dans J. Bottéro, *Le problème des Ḫabiru*, 1954, p. 43-70). Leurs noms sont en général akkadiens : Adad-rabi, Warad-Kubi, Atkala-Shamash, Mâr-Ishtar, Sin-balti, Taribâtu, Ishtar-ahat, Ahitiya. Ils sont rarement hourrites : Ariteshup, Nan-teshup, Tuntukatil, Watiya (A. Saarisalo, *New Kirkuk Documents*, dans *Studia Or.*, V, 84 sq.). Beaucoup entrent au service de Tehip-tilla. Leur pays d'origine est parfois mentionné : Akkad, Ashshur, Inzalti. Ce sont donc d'ordinaire des étrangers ayant quitté leur pays d'origine, parfois depuis peu de temps (cf. *Nuzi Personal Names*, 284). Les uns sont traités comme de simples serviteurs, autorisés à quitter leur maître à sa mort ou au bout d'un temps déterminé; les autres se sont engagés pour la vie. Trois sont employés au palais; un autre, dans la région d'Arrapha. D'après une tablette, le *ḫapiru* voulant quitter son maître, conformément à son contrat, devait fournir un remplaçant et rendre la femme qui lui avait été donnée. Tous sont en condition servile et semblent s'être attachés à un maître pour pouvoir entrer dans la société nouzienne.

En Israël, l'esclave « hébreu » est plus favorisé et se voit libéré sans compensation; mais son statut légal suppose comme à Nouzi deux catégories : ceux qui peuvent quitter leur maître après la septième année, et ceux qui préfèrent rester toujours à son service (cf. Ex., XXI, 2 sq.; Deut., XV, 12); d'après Lev., XXV, 39 sq. qui assouplit l'ancienne législation du Code de l'Alliance, l'Israélite pauvre, forcé de se vendre à son compatriote, doit être considéré par lui comme un salarié ou un associé, jusqu'à l'année du jubilé; mais serviteurs et servantes venus de l'étranger auront le statut ordinaire des esclaves. D'après C. H. Gordon (*Rev. bibl.*, XLIX, 1935, p. 38 sq.), les années sabbatique et jubilaire auraient eu quelque équivalent à Nouzi; mais le terme *shûdûtu*, qui correspondrait selon lui à l'année sabbatique et serait une sorte d'exemption ou de levée des taxes et corvées, paraît seulement signifier la « proclamation » officielle des décrets et arrêtés (A. Saarisalo, *loc. cit.*, 49, note 12; L. Oppenheim, *Rev. d'assyriol.*, XXXV, 1938, p. 139, note 1; P. M. Purves, *J. N. E. S.*, VI, 1947, p. 183). L'expression similaire *andurâru*, « libération » d'une personne ou d'un bien, correspondrait au « jubilé »; mais le mot et l'institution qu'il implique, fort ancienne d'ailleurs, ne sont pas encore bien expliqués (E. F. Weidner, *Z. A.*, XLIII, nouv. sér., IX, 1936, p. 129; J. B. Alexander, *Journal of Biblical Literature*, LVII, 1938, p. 76; H. Lewy, *Orientalia*, XI, 1942, p. 27; P. M. Purves, *loc. cit.*, 183). Leur équivalent hébreu, *dᵉrôr*, n'apparaît pas avant le VIᵉ s. (Jer., XXXIV, 8 sq.; Lev., XXV, 10; Ez., XLVI, 17; Is., LXI, 1).

A défaut de ces affinités dans les institutions, faut-il maintenir quelque rapport entre ces serviteurs Ḫapiru et les Hébreux? Notons d'abord que le mot *ḫapiru* se retrouve peut-être dans quelques noms propres nouziens, comme Ḫapira (assez fréquent) et Ḫapir-tilla. Rappelons aussi que des Ḫapiru sont signalés à la même époque par les lettres d'el Amarna, les textes de Boghaz-Keui et d'Alalakh (*Orientalia*, XXI, 1952, p. 500), ainsi que par l'inscription d'Idrimi, roi d'Alalakh; les textes de Râs Shamra, eux aussi contemporains, ont permis d'identifier les Ḫapiru avec les ʿApiru des textes égyptiens, signalés en Palestine et en Égypte par les stèles d'Aménophis II et de Séti Ier, ainsi que par des textes ramessides (*Rev. bibl.*, LVII, 1950, p. 484; *Orientalia*, XXI, 1952, p. 376). Mais on ne peut conclure de cette équivalence à l'identité pure et simple des Ḫapiru et des Hébreux, comme le proposent Grdseloff, Albright (*B.A.S.O.R.*, CXXV, 1952, p. 24 sq.) et A. Jirku (*Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, 1950-1951, II, 213). C'est qu'en effet ces Ḫapiru portent des noms babyloniens, kassites, amorrhéens (à Mari), akkadiens et parfois hourrites (à Nouzi), mais jamais cananéens. Si le terme a pu être à l'origine une dénomination ethnique, il est rapidement devenu un appellatif; à Nouzi comme ailleurs, il désigne plutôt une classe sociale de travailleurs serviles et de soldats mercenaires d'origine étrangère (H. H. Rowley, *Bull. of the John Rylands Library*, XXXII, 1949, p. 61; O'Callaghan, *op. cit.*, 32; A. Pohl, *Orientalia*, XXI, 1952, p. 513); le terme de « réfugié » paraît le mieux définir leur condition (J. Bottéro, *op. cit.*, 194). Il est vraisemblable que le clan d'Abraham ait été compté parmi les Ḫapiru en Canaan et les ʿApiru en Égypte (R. de Vaux, *Rev. bibl.*, LV, 1948, p. 344); mais l'analogie de leur état social n'entraîne pas une origine commune; à Nouzi peut-être plus qu'ailleurs en raison du mélange des races, il serait téméraire d'admettre quelque affinité raciale entre les Ḫapiru et les Hébreux.

4° *Contrats et procédures.* — Le contrat passé entre Abraham et Ephron, propriétaire du champ où se trouvait la grotte de Makpelah (Gen., XXIII, 17), ressemble par ses précisions juridiques à un contrat cunéiforme; il est conclu à la porte de la ville pour prévenir toute contestation. Beaucoup de contrats nouziens finissent par la formule : tablette écrite après proclamation (*shûdûtu*, cf. *supra*, § VII, 3°) à la porte de Nouzi (ou ailleurs). Le public était ainsi informé. Quant aux témoins, ils sont pris à Hébron parmi ceux qui « franchissaient la porte de la ville »; de même, à Nouzi, le gardien de la porte appose parfois son sceau sur la tablette (R. de Vaux, *Rev. bibl.*, LVI, 1949, p. 24).

D'après Ruth, IV, 7, « c'était autrefois la coutume en Israël en cas de rachat ou d'échange pour valider une affaire : l'une des parties tirait sa sandale et la donnait à l'autre. Telle était en Israël la manière de ratifier devant témoins ». La chaussure symbolise ici le droit de propriété (cf. Ps., LX, 10). Dans un contrat nouzien (*H. S. S.*, V, 76), une fille reçoit en dot un terrain et donne en retour à son père une paire de souliers, un habit, un mouton, une truie et ses dix petits. Une autre fois (*H. S. S.*, V, 17), un homme reçoit d'un autre sa propre fille comme garantie et lui octroie à son tour un habit et une paire de souliers. D'après E. A. Speiser, le tranfert des souliers, objet sans grande valeur, validerait la transaction en lui donnant une apparence légale (*B. A. S. O. R.*, LXXVII, 1940, p. 15 sq.). L'hypothèse est intéressante, mais ne s'applique pas à certains textes bibliques, comme Am., II, 6; VIII, 6; et Eccli., XLVI, 19, où les sandales représentent quelque chose d'insignifiant (R. Gordis, *J. N. E. S.*, IX, 1950, p. 45).

A Nouzi, le taux ordinaire du prêt à intérêt était de cinquante pour cent si l'on se réfère à quelques contrats (*H. S. S.*, IX, 95; *J. E. N.*, 630, etc.). La législation israélite interdit le prêt à intérêt entre Hébreux (Ex., XXII, 24; Deut., XXIII, 20; Lev., XXV, 37). A en juger par les récriminations des prophètes et la sévérité de la prohibition, le taux habituel devait être très élevé, comme à Nouzi.

Le droit nouzien connaît le principe de la responsabilité collective, si souvent attesté dans les lois et

institutions israélites (Gen., XXXIV; Ex., XX, 5; Deut., XXI, 1 sq., etc.). Ainsi Kel-teshup accuse les gens de Purulli de vol et de rapine (*J. E. N.*, 125); ceux-ci jurent qu'ils n'ont pas volé à la maison de Kel-teshup les choses inscrites dans la tablette et qu'ils n'ont pas forcé son domicile (C. H. Gordon, *Rev. d'assyriol.*, XXXIII, 1936, p. 1 sq.). Ailleurs (*J. E. N.*, 337), la ville de Hurasina est tenue pour responsable de la mort d'un âne (C. H. Gordon, *The Biblical Archaeologist*, III, 1940, p. 11).

Les officiers publics se laissaient aussi facilement corrompre à Nouzi qu'en Israël (Is., I, 23; V, 23; Mich., III, 11; Ex., XXIII, 8; Deut., X, 17, etc.). Pots de vin et gratifications (*shulmânu*, hébreu *shalmonîm*) étaient largement répandus; la vénalité est l'une des charges relevées contre Kushshi-harpe, gouverneur de Nouzi (J. J. Finkelstein, *J. A. O. S.*, LXXII, 1952, p. 79). Détournements et abus de confiance n'étaient pas rares. Tehip-tilla porte plainte contre son berger, accusé d'avoir abattu pour lui des animaux (*J. E. N.*, 326, 353). De son côté, Jacob se défend devant Laban d'avoir mangé les béliers de son troupeau (Gen., XXXI, 38).

Mis à part le droit du talion, les lois israélites ne prévoient de mutilation que dans le cas spécifié par Deut., XXV, 11-12; le recueil de lois assyriennes contient la même disposition et un contrat nouzien illustre le cas. Pendant un combat entre deux hommes, la femme d'un esclave blesse au bras l'un des lutteurs; elle est condamnée à livrer plusieurs animaux au blessé et à avoir le doigt coupé (C. H. Gordon, dans *J. P. O. S.*, XV, 1935, p. 29 sq.; cf. *Orientalia*, V, 1936, p. 313, note).

5° *Coutumes religieuses.* — Le serment devant les dieux était très fréquent à Nouzi (cf. *supra*, § V, 6°). Cette coutume de l'ordalie peut éclairer quelques passages assez obscurs du Code de l'Alliance (cf. Ex., XXII, 6-8). Le maître de la maison où un vol a été commis s'approchera de Dieu pour s'innocenter; pour tout objet perdu et diverses contestations, le différend sera porté devant Dieu qui désignera le coupable. D'après *J. E. N.*, 331, l'ordalie aurait parfois consisté en un combat singulier devant les images divines; Kurpa-zah ayant accusé son frère Mat-teshup d'avoir frappé et blessé sa femme, les juges leur ordonnent de se battre devant les dieux, chacun devant essayer de saisir le ceinturon de son adversaire (J. J. A. van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne*, 1953, p. 116); Kurpa-zah réussit et son frère est condamné à lui donner un bœuf (C. H. Gordon, *H. U. C. A.*, XXIII, 1950-1951, p. 134 sq.; cf. *J. N. E. S.*, VII, 1948, p. 264). Il est vrai que le sens du mot *qannu*, « ceinture » (Gadd, *Rev. d'assyriol.*, XXIII, 1926, p. 96), ou « manteau » (E.-M. Cassin, *L'adoption à Nouzi*, 199), ou mieux « (impression de) la frange » (P. Koschaker, *Neue keilschriftl. Rechtsurkunden aus der El-Amarna Zeit*, 20), n'est pas certain, d'autant que la phrase contient un mot inexpliqué. Il reste que le ceinturon de lutte figure sur des héros nus dans des cylindres-sceaux de Nouzi (E. Porada, *Seal Impressions of Nuzi*, 36). Il en serait question dans Jud., XIV, 19 et II Sam., II, 21 où le mot *ḥalîṣâh*, généralement traduit « dépouilles », pourrait désigner la ceinture (akkadien *ḫilṣu*), symbole de la force du combattant, *ḥalûṣ* (cf. Is., XI, 5; XXXII, 11; Job, XXXVIII, 3; XL, 7), surtout si elle était en bronze, comme celles retrouvées à Tell Fâr'ah et à Râs Shamra (R. de Vaux, *Rev. bibl.*, LIV, 1947, p. 432).

Le culte des *teraphim* a déjà été rapproché de celui des idoles domestiques nouziennes (voir *supra*, § VII, 2°). La magie, la divination et l'astrologie étaient aussi répandues dans la région de Nouzi qu'en Canaan. Certaines pratiques d'origine païenne ont persisté en Israël, soit en marge du mosaïsme officiel, soit avec les transformations qui s'imposaient. A Nouzi, on se servait de flèches jetées dans un carquois pour décider par le sort de l'attribution des portions de terrain (*J. E. N.*, 196, 519; cf. H. Lewy, *Orientalia*, XI, 1942, p. 209). Cette pratique, analogue à l'*istiqsâm* des Arabes, est mentionnée dans Ez., XXI, 26 avec les *teraphim* et l'hépatocospie, à propos de Nabuchodonosor; c'est par le sort qu'en Israël les terres étaient réparties (Num., XXVI, 55; XXXIII, 54; Jos., XVIII, 6, etc.). Aussi bien dans les tablettes cappadociennes en vieil assyrien que dans celles de Nouzi et dans les textes bibliques (Jud., XVIII, 1; Is., XXXIV, 17; Ps., XVI, 6), le sort est censé représenter un moyen légal d'acquérir un terrain. Dans *J. E. N.*, 333, quelqu'un déclare : « Je ne suis propriétaire ni par héritage, ni par le sort *(pūr)*, ni par quoi que ce soit » (E. A. Speiser, *J. A. O. S.*, LV, 1935, p. 439). Le mot assyrien *pûru* se retrouve dans l'hébreu *pûr* (cf. Esther) avec le même sens de « sort » (J. Lewy, *Rev. hittite et asianique*, V, 1939, p. 117 sq.).

D'après certains auteurs, la tradition biblique du déluge aurait une source hourrite. Le nom de Noé correspondrait à Nâh, personnage nommé dans un fragment hourrite de l'épopée de Gilgamesh (voir les références données par H. H. Rowley, *loc. cit.*, 77). Mais ce nom est à lire Nahma-malil et désigne le Gilgamesh hourrite (E. Laroche, *Rev. hittite et asianique*, VII, 1946-1947, p. 54). On ne peut prétendre expliquer par le hourrite le nom de Yahvé, comme le fait J. Lewy, *Rev. des études sémitiques*, 1938, p. 49 sq.); la racine hourrite *ia* qu'il invoque ne signifie pas « dieu », mais est une désinence hypocoristique courante dans les noms propres hourrites et akkadiens (*Nuzi Personal Names*, 219); ce n'est pas elle qui achève les noms divins Shaddaï et Adonaï.

6° *Onomastique et affinités linguistiques.* — Plusieurs noms propres de l'A. T. sont rapprochés de noms nouziens et auraient une étymologie hourrite (W. Feiler, *Z. A.*, XLV, nouv. sér., XI, 1939, p. 216 sq.). Ainsi אֲלִיחֹבָה (II Sam., XXIII, 32) serait à interpréter « ma sœur est Ḫeba » et à rapprocher de Abdi-ḫeba, « serviteur de Ḫeba », nom du gouverneur d'Urusalim (Jérusalem) dans les lettres d'el Amarna (F. Thureau-Dangin, dans *Mémorial Lagrange*, 1940, p. 27); le nom apparaît sur une tablette de Ta'annak (n. 7, rev. 7). Shamgar (Jud., III, 31) équivaudrait au nom nouzien Arshimika, « le (dieu) soleil a donné ». Ariok (Gen., XIV, 1) correspondrait à Ariukki (cf. *Rev. d'assyriol.*, XXIII, 1926, p. 128, n. 53, ligne 27; *Rev. bibl.*, LV, 1948, p. 333). A Hébron, Abraham traite avec les « fils de Het » (Gen., XXIII, 3; cf. *supra*, § VII, 4°) qui doivent être des Hourrites, car ces « Anaqim » portent des noms hourrites : Ahîman, Sheshaï et Talmaï (Num., XIII, 22; Jos., XV, 14; Jud., I, 10). Anaq correspond au nom nouzien Hanakka; Talmaï serait *talma*, « grand »; ce nom existe à Râs Shamra (*Rev. d'assyriol.*, XXXVII, 1940-1941, p. 110); Sheshaï correspond aux noms nouziens Sheswe, Sheshwayan, Sheshwiya; Ahîman est rapproché de Arhamanna (*Rev. bibl.*, LV, 1948, p. 326). Parmi les « Horites » du pays de Séir, דִּישָׁן (Gen., XXXVI, 21) serait Taï-shenni; le mot *alluf* qui désigne les chefs horites dans ce passage, et est repris dans I Chron., I, 51 sq. (cf. Ex., XV, 15), correspond à *'lp* (textes de Râs Shamra) et serait un mot d'origine hourrite (H. L. Ginsberg et B. Maisler, *J. P. O. S.*, XIV, 1934, p. 259).

Il y avait des Hourrites dans la région de Ta'annak, comme le prouvent les noms Abdi (ou Puti?) -hepa, Akia, Taku, Hashia, etc., figurant sur les tablettes (A. Gustavs, *Zeitschr. des deutsch. Palästina-Vereins*, L, 1927, p. 7 sq.; LI, 1928, p. 214 sq.). Abdi-hepa, gouverneur de Jérusalem au XV^e^ s., ne devait

pas être le seul Hourrite de la région; l'antique nom de « Sion » a pu être expliqué par le hourrite *seya*, « eau », « cours d'eau », suivi du suffixe hourrite *-n* (S. Yeivin, *J. N. E. S.*, VII, 1948, p. 41; cf. II Sam., XII, 27); ce suffixe est courant à la fin des noms propres (cf. *Nuzi Personal Names*, 236). Sur l'une des deux tablettes trouvées à Sichem se lit le nom de Birahshena, qui est le nom nouzien Birazzina (*B. A. S. O. R.*, LXXXVI, 1942, p. 30). On explique encore אגא (II Sam., XXIII, 11) par Akiya (nom retrouvé aussi sur la tablette n. 4 de Ta'annak); To'i (II Sam., VIII, 9), par Tai ou Taya; Arauna (II Sam., XXIV), par Aruna; Shewâ (II Sam., XX, 25 *qerê*), par Shawa ou Shewi; Shusha (I Reg., IV, 3; I Chron., XVIII, 16), par Shusheya (B. Maisler, *Bull. of the Jewish Palestine Explor. Society*, XIII, 1946-1947, p. 111). Urie le « Hittite » (II Sam., XI, 3) est rapproché soit de Ariya, soit de Ewari (cf. *Nuzi Personal Names*, 203, 212), soit de Ewiriya (M. Vieyra, *Rev. hittite et asianique*, V, 1939, p. 113 sq.). La graphie biblique נינוה, « Ninive », aurait une origine hourrite, car beaucoup de noms nouziens finissent par le suffixe *-we* ou *-wa* (J. Jelito, *Archiv Orientální*, XVII-1, 1949, p. 330 sq.).

Il ne faudrait pas multiplier indûment ces rapprochements et vouloir dériver du hourrite des noms comme Juda, Sinaï, Moïse, Miriam, Gershom, Jéricho, etc. (J. Lewy, *Rev. des études sémitiques*, 1938, p. 49 sq.). Le nom de « Canaan » apparaît à Nouzi sous la forme *Kinaḫḫu* et désigne la laine pourpre importée avec des cèdres d'un pays qui doit être la Phénicie (*S. M. N.*, 538, 751, 1150; cf. *A. A. S. O. R.*, XVI, 1936, p. 121); seule la désinence est hourrite; le mot peut désigner la « marchandise » par excellence (racine *qânâh;* cf. B. Maisler, *B. A. S. O. R.*, CII, 1946, p. 9 sq.). La théorie « pan-hourrite » ne peut se justifier ni par l'histoire, ni par la linguistique. Il est plus difficile de trouver dans l'hébreu des mots empruntés au hourrite, que dans l'assyro-babylonien où ils sont rares (ainsi *papaḫu*, « chapelle »); signalons *shiryôn*, « cuirasse », du hourrite *zariam* (cf. P. Koschaker, *Orient. Lit.*, XLVII, 1944, col. 105; L. Oppenheim, *Journ. of. Cuneiform Studies*, IV, 1950, p. 192); le mot est aussi passé en égyptien, sans doute au temps des Hyksos; des éléments de cuirasse ont d'ailleurs été retrouvés en Syrie et en Palestine (cf. *supra*, § I, fin) avec des cylindres-sceaux mitanniens.

Le dialecte akkadien de Nouzi et l'hébreu biblique présentent quelques affinités. En voici des exemples. Anne, mère de Samuel, se rend à Silo avec un taureau de trois ans (et non : trois taureaux, selon la Massore, I Sam., I, 24), mot à lire *pâr meshullâsh* (cf. Gen., XV, 9; *B. A. S. O. R.*, CXXXII, 1953, p. 19); la même ellipse existe dans la langue de Nouzi où l'on indique l'âge des animaux par l'adjectif multiplicatif, en omettant le substantif « année » ou « mois » (E. A. Speiser, *B. A. S. O. R.*, LXXII, 1938, p. 16 sq.). L'expression « se fracturer un membre et mourir » est appliquée aux animaux dans Ex., XXII, 13 et sur une tablette de Nouzi (*J. E. N.*, 335; E. A. Speiser, *J. A. O. S.*, LV, 1935, p. 440). Le *waw* d'apodose, normal en hébreu et déjà attesté à Mâri, l'est aussi parfois à Nouzi (A. Finet, *Rev. d'assyriol.*, XLVI, 1952, p. 24). Les serments positifs débutent dans les textes de Nouzi, comme les serments d'el Amarna, par *shumma lâ*, « si ne ... pas », et les serments négatifs par *shumma*, « si » (*ibid.*, XXXIII, 1936, p. 3); il en est de même en hébreu biblique.

En résumé, les principaux contacts entre le monde de Nouzi et l'A. T. se placent surtout à l'époque patriarcale, quand les liens entre le clan d'Abraham et son milieu d'origine demeuraient encore assez étroits. Ces contacts concernent avant tout les coutumes familiales et sociales, et à un moindre degré la langue et la religion.

BIBLIOGRAPHIE. — Voir les art. du *D.B.S.* : BABYLONE ET LA BIBLE, I, 800 sq.; HOURRITES, IV, 128 sq.; MÉSOPOTAMIE, V, 1112 sq.; LOI ISRAÉLITE, V, 509.

Sur les fouilles : Rapports préliminaires publiés dans *B.A.S.O.R.*, XX, 1925, p. 21 sq.; XXX, 1928, p. 1 sq.; XXXII, 1928, p. 15 sq.; XXXIV, 1929, p. 2 sq.; XXXVIII, 1930, p. 3 sq.; XLI, 1931, p. 24 sq.; XLII, 1931, p. 1 sq.; et aussi dans *Smithsonian Report for 1935*, 535 sq. — Le rapport définitif est publié par R. F. S. Starr, *Report on the Excavations at Yorkan Tepa near Kirkuk, Iraq..., 1927-1931* : vol. I, *Text*, 1939; vol. II, *Plates and Plans*, 1937, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press. — A. Parrot, *Archéol. mésopotamienne, Les étapes*, 1946, p. 394 sq., 436. — G. Contenau, *Manuel d'archéol. orientale*, IV, 1947, p. 1717, 1787, 2086, 2178.

La lettre de Saustatar est étudiée par E. Chiera et E. Speiser dans *J.A.O.S.*, XLIX, 1929, p. 269 sq.; elle provient des archives de Shilwa-teshup (*H.S.S.*, IX, 1932). — Pour la date, voir P. van der Meer, *The Ancient Chronology of Western Asia and Egypt*, 1947, p. 53 sq.; R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, 1948, p. 52, 79 sq. (vers 1470-1460); M. B. Rowton, dans *B.A.S.O.R.*, CXXVI, 1952, p. 22 (vers 1430). — Sur les synchronismes avec Alalakh, le Kizzuwatna et les Hittites, *Orientalia*, 1952, p. 499, 501; *Journ. of Cuneif. Stud.*, XI, 1957, p. 72.

Sceau de Saustatar : dans Starr, *Nuzi*, II, planche 118, 1; H. Frankfort, *Cylinder Seals*, 1939, planche XLII *a;* Pfeiffer et Lacheman, *H.S.S.*, XIII, 1942, hors-texte, 1. — G. Contenau, *Manuel d'archéol. orient.*, IV, 1947, p. 2184. — Sceaux de Saustatar et de Sutarna : A. Moortgat, *Tammuz*, 1949, p. 99.

Sur la glyptique : E. Porada, *Seal Impressions of Nuzi*, dans *A.A.S.O.R.*, XXIV, 1947. — C. H. Gordon, *The Glyptic Art of Nuzu*, dans *J.N.E.S.*, VII, 1948, p. 261 sq. — E. D. van Buren, *Orientalia*, XVII, 1948, p. 367 sq. — A. Parrot, *Biblioth. orient.*, V, 1948, p. 133 sq. — B. Buchanan, *J.A. O.S.*, LXIX, 1949, p. 167 sq. — E. Porada, *The Collection of the Pierpont Morgan Library*, dans *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections*, vol. I, 1948, *Text*, 138 sq.; et *Plates*, 62 sceaux mitanniens, dont 4 de style commun et 58 de style élaboré, n. 1006-1067. — G. Contenau, *Les tablettes de Kerkouk...*, dans *Babyloniaca*, IX, 1926, p. 18 sq.; *Manuel d'archéol. orient.*, II, 1931, p. 1025. — T. Beran, dans *Zeitschr. für Assyriologie*, LII, nouv. sér., XVIII, p. 200 sq.

Sur les tablettes dites de Kerkouk : B. Meissner, dans *Orient. Literaturzeitung*, V, 1902, col. 245 sq. — V. Scheil, dans *Recueil de travaux...*, XXXI, 1909, p. 56 sq. — A. Ungnad, dans *Vorderasiat. Schriftdenk.*, I, 1907, 106 sq. — V. Scheil, dans *Rev. d'assyriol.*, XV, 1918, p. 65 sq. — G. Contenau, *Textes cunéiformes du Louvre*, IX, n. 1-46; *Les tablettes de Kerkuk et les origines de la civilisation assyrienne*, dans *Babyloniaca*, IX, 1926, p. 69 sq., 157 sq. — C. J. Gadd, *Tablets from Kirkuk*, dans *Rev. d'assyriol.*, XXIII, 1926, p. 49 sq. — G. Contenau, *Tablettes de Kerkuk du Musée du Louvre*, *ibid.*, XXVIII, 1931, p. 27 sq. — Sur la ville et le pays d'Arrapha : *Reallexicon der Assyriol.*, I, 154; *Archiv für Orientf.*, XVI, 1952, p. 12.

Sur l'onomastique de Nouzi : I. J. Gelb, P. M. Purves et A. A. Mac Rae, *Nuzi Personal Names (Oriental Institut Publicat.)*, LVII, Chicago, 1943. — L. Oppenheim, *Studien zu den nichtsemitischen Nuzi-Namen*, dans *Archiv für Orientf.*, XII, 1937-1939, p. 29 sq. — W. von Soden, *Zeitschr. für Assyriol.*, XLIX, nouv. sér., XV, 1949, p. 339 sq. — E. R. Lacheman, *Nuzi Personal Names*, dans *J.N.E.S.*, VIII, 1949, p. 48 sq. — R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, 57 sq., 149 sq. — J. Friedrich, *Orientalia*, XVIII, 1949, p. 343 sq.

Sur la langue hourrite : E. Speiser, *Introduction to Hurrian*, dans *A.A.S.O.R.*, XX, 1940-1941. — A. Goetze, *B.A.S.O.R.*, LXXXV, 1942, p. 32. — R. de Vaux, *Études sur les Hurrites*, dans *Rev. bibl.*, L, 1941, p. 200 sq. — J. Friedrich, *Orientalia*, XII, 1943, p. 199 sq. — C. G. von Brandenstein, *Zum churritischen Lexicon*, dans *Z.A.*, XLVI, nouv. sér., XII, 1940, p. 83 sq. — A. Goetze, *Enclitic Pronouns in Hurrian*, dans *Journ. of Cuneiform Studies*, II, 1948, p. 255 sq. — A. Parrot et J. Nougayrol, *Un document de fondation hurrite*, dans *Rev. d'Assyriol.*, XLII, 1948, p. 1 sq. — E. Laroche, *Fragment hourrite provenant de Mâri*, dans *ibid.*, LI, 1957, p. 104 sq.

Sur le dialecte akkadien de Nouzi : M. Berkooz, *The Nuzi Dialect of Akkadian, Orthography and Phonology*

(*Language Dissertation*, 23), Philadelphie, 1937. — C. H. Gordon, *The Dialect of the Nuzi Tablets*, dans *Orientalia*, VII, 1938, p. 32 sq., 215 sq.; *Numerals in the Nuzi Tablets*, dans *Rev. d'assyriol.*, XXXI, 1934, p. 53 sq.; *Points of the Compass in the Nuzi Tablets*, *ibid.*, 101 sq.; cf. *Z.A.*, XLVI, nouv. sér., XII, 1940, p. 96; et *Orientalia*, XI, 1942, p. 214. — A. David, *La mesure de capacité matu sur les tablettes de Kirkuk, la mesure de superficie epinnu*, dans *Rev. d'assyriol.*, XXV, 1928, p. 99 sq. — H. Lewy, *La mesure de l'imêru dans les textes de Nuzi*, *ibid.*, XXXV, 1938, p. 33 sq.; *Valeur de nubi* (= 10 000) dans *Orientalia*, X, 1941, p. 222. — L. Oppenheim, *Šeqel, Mine und Talent in Nuzi*, dans *Orient. Literaturzeitung*, XLI, 1938, col. 485; *Arraphäisch mala = Hälfte*, dans *Archiv für Orientf.*, XI, 1936-1937, p. 237; cf. C. H. Gordon, *Orientalia*, VII, 1938, p. 231. — E. R. Lacheman, *SU=šiqlu*, dans *J.A.O.S.*, LVII, 1937, p. 181 sq. — A. Goetze, dans *Language*, XIV, 134-143. — R. T. Hallock, *The Nuzi Measure of Capacity* (1 *sûtu* de 9 QA), *J.N.E.S.*, XVI, 1957, p. 204 sq.

Sur la vie sociale et économique : Résumé de E. Chiera, *Les tablettes babyloniennes*, Payot, 1940, p. 174 sq. — G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni*, 2e éd., Payot, 1948. — D. Čros, *Movable Property in the Nuzi Documents*, 1937. — F. R. Steele, *Nuzi Real Estate Transactions*, 1942. — P. M. Purves, *Commentary on Nuzi Real Property*, dans *J.N.E.S.*, IV, 1945, p. 68 sq.

Sur les contrats *titennûtu;* E. A. Speiser, *New Kirkuk Documents Relating to Security Transactions*, dans *J.A.O.S.*, LII, 1932, p. 350 sq.; LIII, 1933, p. 24 sq. — H. Lewy, *The Titennûtu Texts from Nuzi*, dans *Orientalia*, X, 1941, p. 313 sq.; cf. P. M. Purves, *J.N.E.S.*, IV, 1945, p. 79 sq.

Sur les lois familiales, spécialement matrimoniales : E. A. Speiser, *New Kirkuk Documents Relating to Family Laws*, dans *A.A.S.O.R.*, X, 1930, p. 1 sq. — P. Koschaker, *Fratriarcat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten*, dans *Z. A.*, XLI, nouv. sér. VII, 1933, p. 13 sq. — C. H. Gordon, *The Statut of Woman Reflected in the Nuzi Tablets*, *ibid.*, XLIII, nouv. sér. IX, 1934, p. 146 sq.; *Fifteen Nuzi Tablets Relating to Women*, dans *Analecta orientalia*, XII, 1935, p. 165 sq. — E.-M. Cassin, *L'adoption à Nuzi*, 1938, p. 42 sq. — V. Korošec, *Ehe in Nuzi*, dans *Reallexicon der Assyriologie*, II, 296 sq.

Sur le serment devant les dieux et l'ordalie à Nuzi : C. H. Gordon, אלהים *in its Reputed Meaning of Rulers Judges*, dans *Journ. of the Biblical Literature*, LIV, 1936, p. 139 sq. — G. R. Driver et J. C. Miles, *Ordeal by Oath at Nuzi*, *Iraq*, VII, 1940, p. 132 sq. — H. Lewy, *Orientalia*, X, 1941, p. 219.

Sur les Ḫapiru à Nouzi : E. Chiera, *Amer. Journ. of Semitic Languages*, XLIX, 1933, p. 115 sq. — A. Guillaume, *The Ḫabiru, the Hebrews and the Arabs*, dans *Palestine Exploration Quarterly*, LXXVIII, 1946, p. 64 sq. — J. Lewy, *Ḫabiru and Hebrews*, dans *H.U.C.A.*, XIV, 1939, p. 587 sq. — J. Bottéro, *Le problème des Ḫabiru*, 1954, p. 43-70.

Sur le panthéon de Nouzi : *Nuzi Personal Names*, *passim*. — Sur les divinités hourrites : E. Laroche, *Rev. hittite et asianique*, VII, 1946-1947, p. 43 sq., 116. — Sur les dieux (des) Ḫapiru, *ibid.*, 122.

Sur la religion et les mythes hourrites : R. Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, *Mana*, II, 333 sq. — G. Furlani, *La religione degli Hurriti*, 1939. — A. Ungnad, *Das hurritische Fragment des Gilgamesch-Epos*, dans *Z. A.*, XXXV, nouv. sér., I, 1924, p. 133 sq. — E. O. Forrer, *Eine Gesch. des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reich*, dans *Mélanges Franz Cumont, Annuaire de l'Institut de philologie et d'hist. orientale et slave*, IV, 1936, p. 688. — A. A. Kampman, *Jahrbericht « Ex Oriente Lux »*, n. X, 1945-1948, p. 407 sq. — H. G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt*, 1946; *The Song of Ullikummi, Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth*, dans *Journal of Cuneif. Studies*, V, 1951, p. 135 sq.; VI, 1952, p. 8 sq. — E. Laroche, *Teššub, Ḫebat et leur cour*, *ibid.*, II, 1948, p. 113 sq. — J. Friedrich, *Der churritische Mythus von Schlangendämon Hedammu im Hethitischer Sprache*, dans *Archiv Orientální*, XVII-1, 1949, p. 230 sq.; *Churritische Märchen und Sagen in hethitischer Sprache*, dans *Z. A.*, XLIX, nouv. sér. XV, 1949, p. 213 sq. — H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi. Neue Fragmente*, 1950. — Bibliogr. d'*Orientalia*, XX, 1951, p. 421.

Sur les rapports avec l'A. T. : C. H. Gordon, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'A. T.*, dans *Rev. bibl.*, XLIV, 1935, p. 34 sq.; *Fratriarchy in the Old Testament*, dans *Journ. of the Biblical Literature*, LIV, 1935, p. 223 sq.; *Biblical Customs and the Nuzu Tablets*, dans *The Biblical Archaeologist*, III, 1940, p. 1 sq. — R. T. O'Callaghan, *Historical Parallels to Patriarcal Social Customs*, dans *The Catholical Biblical Quarterly*, VI, 1944, p. 391 sq. — I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, dans *The Biblical Archaeologist*, IX, 1946, p. 74 sq. — R. de Vaux, *Patriarches hébreux et découvertes modernes*, dans *Rev. bibl.*, LVI, 1949, p. 22 sq. — H. H. Rowley, *Recent Discovery and the Patriarcal Age*, dans *Bulletin of the J. Rylands Library*, XXXII, 1949, p. 48 sq. — K. H. Henrey, *Land Tenure in the Old Testament*, dans *Palest. Explor. Quarterly*, XXVIII, 1954, p. 7, 11 sq.

R.-J. TOURNAY, O. P.

NOWACK (Wilhelm). — Théologien protestant et exégète de l'A. T., né le 3 mars 1850 à Berlin, mort le 28 mai 1928 à Leipzig. Sa carrière scientifique s'ouvrit à Berlin, où il fut *Privatdozent* dès 1875. Mais en 1881 déjà, il fut appelé à la chaire de l'A. T. à Strasbourg, moment décisif pour toute sa carrière. Recteur en 1892-1893, il resta à Strasbourg jusqu'à la fin de nov. 1918. Retiré à Leipzig, il y enseigna jusqu'en 1921.

En sciences bibliques, Nowack appartient à l'école du criticisme historique. Pendant ses études, il avait été fortement influencé par Dillmann et orienté par lui vers le travail des commentaires. A part un manuel en deux volumes sur les antiquités bibliques (*Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, Fribourg-en-Br. et Leipzig, 1894), tous ses travaux quelque peu importants sont des commentaires. Il s'y montre adhérent de l'école de Wellhausen sur la question des origines de la religion et de la littérature d'Israël. Cette méthode lui paraît tout à fait sûre; il réserve cependant la question de l'ancienneté du Code sacerdotal.

Nowack publia d'abord un commentaire individuel du livre d'Osée (*Der Prophet Hosea erklärt*, Berlin, 1880). En 1883, il rédigea la 3e édition du commentaire des *Proverbes* et de l'*Ecclésiaste* que Bertheau et Hitzig avaient édités la première fois en 1847 dans la collection *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch*. Il fit paraître aussi, en 1888, une 3e édition en 2 volumes d'un commentaire des *Psaumes* de H. Hupfeld, paru la première fois de 1855 à 1861 en 4 volumes. Puis il inaugura lui-même une collection de commentaires, le célèbre *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* (1892 sq.), qui cherchait à satisfaire au maximum aux exigences de la critique de cette époque-là. L'éditeur commenta lui-même les *Petits prophètes* (1897; 3e éd., 1922), les *Juges* et *Ruth* (1900) et *Samuel* (1902). Nowack prépara aussi le texte des *Petits prophètes* pour la 1re édition de la *Biblia hebraica* de Rud. Kittel (Leipzig, 1906); il rédigea encore les fascicules *Schabbat* (1924) et *ʿErubin* (1926) pour l'édition de la *Mischna* de Beer-Holtzmann (Giessen).

Œuvres (à part celles qu'on vient de signaler ci-dessus) : *Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik*, Gœttingue, 1875; *Die sozialen Probleme in Israel*, discours universitaire, Strasbourg, 1895; *Die Entstehung der israelitischen Religion*, discours universitaire, Strasbourg, 1895; *Die Zukunftshoffnung Israels in der assyrischen Zeit*, dans *Theolog. Abhandlungen* (= *Festschrift Holtzmann*), Tubingue, 1902, p. 33-59; *Amos und Hosea*, dans *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, II-9, Tubingue, 1908; *Der erste Dekalog*, dans *Festschrift Baudissin* (= *Beih. Zeitschr. für die Alttest. Wissenschaft*, XXXIII), Giessen, 1918, p. 381-397; *Das Bundesbuch*, dans *Festschrift Budde* (= *ibid.*, XXXIV), Giessen, 1920, p. 132-140; *Deuteronomium und Regum*, dans *Festschrift Marti* (= *ibid.*, XLI), Giessen, 1925, p. 221-231.

BIBLIOGRAPHIE. — *Deutsches biographisches Jahrbuch*, X, 1928, paru en 1931, p. 202-205.

H. HAAG.

NUMISMATIQUE. — Voir MONNAIE.

O'CALLAGHAN (Roger Timothy). — Il naquit le 13 oct. 1912 à New York City (New York, États-Unis). Il fit ses études à Regis High School puis, ses grades reçus, entra dans la Compagnie de Jésus le 7 sept. 1929, au noviciat de St. Andrew on Hudson. Après achèvement de son noviciat et de ses études classiques, il fit sa philosophie au scolasticat jésuite de Toronto (Canada) de 1933 à 1936. C'est alors qu'il fit de 1936 à 1940 ses études théologiques à Rome, à l'Université Grégorienne. En 1939, il fut ordonné prêtre à Rome.

Au début de la guerre, le P. O'Callaghan retourna aux États-Unis et enseigna la philosophie à l'université Fordham (New York City) pendant l'année scolaire 1941-1942. Il s'inscrivit en automne 1942 au séminaire oriental de l'université Johns Hopkins (Baltimore) et, pendant les quatre années qui suivirent, il y étudia les langues sémitiques, l'histoire ancienne et l'archéologie du Proche-Orient. Il rédigea sa thèse (dissertation doctorale) sur l'histoire de la Haute Mésopotamie au deuxième millénaire av. J.-C.; elle fut publiée en 1948, sous le titre *Aram Naharaim, A contribution to the History of Upper Mesopotamia in the Second Millenium B. C.* (dans *Analecta orientalia*, XXVI, Rome, 1948) aux Éditions de l'Institut pontifical. Ce travail fut accueilli favorablement par tous les milieux, et si demandé qu'il est actuellement difficile d'en trouver un exemplaire. Après une année de recherches à l'Oriental Institute de l'université de Chicago et un court séjour en Proche-Orient, il fut nommé professeur de géographie et d'archéologie à l'Institut biblique pontifical de Rome. Il y donna des cours d'ugaritique, d'accadien et de sémitisme comparé.

En 1950, de mars à octobre, il participa au travail archéologique du Proche-Orient, en particulier à Byblos avec M. Dunand et à Karatepe avec Bossert. Il peut être intéressant, au point de vue de l'histoire des fouilles de Karatepe, de remarquer qu'après la découverte de la grande inscription bilingue de Karatepe, Bossert envoya une photo de la partie phénicienne au P. A. Pohl, de l'Institut biblique pontifical, avec demande de traduction. Le P. Pohl confia le travail au P. O'Callaghan qui, en peu de jours, remplit cette tâche avec un succès remarquable. Les résultats furent envoyés à Bossert qui put utiliser la traduction de O'Callaghan pour l'étude de la partie hiéroglyphique de l'inscription.

Le P. O'Callaghan quitta l'Institut biblique en 1952 et retourna aux États-Unis où il devint professeur de recherches à l'université Fordham. Pendant cette période il fit des voyages réguliers à New Haven où il travailla quelques textes accadiens avec le professeur A. Gœtze, de la Yale University. En juill. 1953 il partit pour l'Irak en vue d'une mission d'étude Fulbright qui devait l'engager pour un an de recherches et de travail sur le terrain. Un soir de tempête, le 5 mars 1954, il fut tué sur le coup dans un accident d'auto, la voiture qui le conduisait ayant buté sur un camion laissé sans lumière sur la route. Il fut inhumé le lendemain dans le cimetière des Pères jésuites au collège de Bagdad. A l'époque de ce décès prématuré, il préparait une seconde édition de son *Aram Naharaim* et rassemblait des matériaux pour une histoire d'Israël aux larges perspectives.

Le P. O'Callaghan avait des dons de linguiste éminents. Son maître, le professeur Albright, rapporte que lorsque O'Callaghan s'inscrivit comme étudiant à Johns Hopkins, il maîtrisait couramment le français, l'allemand, l'italien et l'espagnol, sans compter les langues classiques. Avant la fin de l'année il parlait l'hébreu et l'arabe et pouvait lire maintes autres langues sémitiques. Le signataire de ces lignes se rappelle avoir visité le Musée sémitique de Harvard avec le P. O'Callaghan, tandis que celui-ci tenait en allemand une conversation suivie avec un juriste allemand et peu de temps après, au même endroit, se servait du polonais avec un visiteur de cette nationalité. Son appétit de savoir était insatiable et sa capacité de travail ne semblait pas connaître de limites. Son excellente mémoire retenait même les détails les plus ténus qui lui rendaient possible la discussion des problèmes avec des spécialistes en matières très diverses.

Pendant sa brève carrière académique, le P. O'Callaghan publia une bonne série d'articles marqués tant par leur originalité que par un contrôle scientifique rigoureux et averti. Il n'était jamais satisfait d'enregistrer les informations reçues, mais apportait toujours des points de vue nouveaux sur les problèmes qu'il étudiait. Aussi dit-on que ses meilleurs cours à Rome furent ceux qu'il donna dans des séminaires où les étudiants les plus avancés étaient capables d'apprécier l'originalité de son travail et de ses idées.

Articles du P. O'Callaghan : *The Great Phoenician Portal Inscription from Karatepe* (*Orientalia*, XVIII, 1949, p. 173-205, pl. XXI-XXVIII); *Recent Excavations underneath the Vatican Crypts* (*Biblical Archaeologist*, XII, 1949, p. 1-23); *The Scrolls recently discovered in Palestine* (*Scripture*, IV, 1949, p. 41-46); *The Phoenician Inscription on the King's Statue at Karatepe* (*Catholic Biblical Quarterly*, XI, 1949, p. 233-248); *The New Findings beneath St. Peter's Basilica in Rome* (*Oriflamme*, II, 1949, p. 6-8, 35-38); *New Light on the Hurrian and Indo-Aryan Symbiosis in the Mitanni Kingdom* (*Actes du XXI^e congrès international des orientalistes*, Paris, 1949, p. 131-133); *Notes on Mesopotamian History* (*Catholic Biblical Quarterly*, XII, 1950, p. 132-135); *An Approach to some Religious Problems of Karatepe* (*Symbolae Hrozný*, III, *Archiv Orientální*, XVIII, 1950, p. 354-365); *Is Beeroth on the Madeba Map?* (*Biblica*, XXXII, 1951, p. 57-64, 1 fig.); *Monotheism and the Historical Process. A Recent Study* (*Orientalia*, XX, 1951, p. 216-236); *New Light on the Maryannu as « Chariot Warrior »* (*Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung*, I, 1951, p. 309-324); *The Word ktp in Ugaritic and Egypto-Canaanite Mythology* (*Orientalia*, XXI, 1952, p. 37-46); *A Statue recently found in Amman* (*ibid.*, 184-193); *Mari, Mesopotamia, Mitanni* (*Enciclopedia Cattolica*, VIII, 1952, p. 75-76,

753-754, 1145-1147); *Ritual, Myth and Drama in the Ancient Literature* (*Orientalia*, XXII, 1953, p. 418-425); *The Meeting of the American Oriental Society* (*ibid.*, 425-431); *A Note on the Canaanite Background of Psalm 82* (*Catholic Biblical Quarterly*, XV, 1953, p. 311-315); *Madaba* (Carte de) (*D. B. S.*, V, 1953, col. 627-704, fig. 514-536); *Vatican Excavations and the Tomb of Peter* (*Biblical Archaeologist*, XVI, 1953, p. 70-87, 12 fig.); *Echoes of Canaanite Literature in the Psalms* (*Vetus Testamentum*, IV, 1954, p. 164-176); *A New Inheritance Contract from Nippur* (*Journal of Cuneiform Studies*, VIII, 1954, p. 137-143).

BIBLIOGRAPHIE. — G. Glanzman, dans *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, CXXXIV, avr. 1954, p. 3-4. — C. Kraeling, *ibid.*, 1-2. — E. Vogt, dans *Biblica*, XXXV, 1954, p. 258-259. — F. Moriarty, dans *Catholic Biblical Quarterly*, XVI, 1954, p. 328-329.

M. DAHOOD, S. J.

ODES DE SALOMON. — I. ORIGINES. — Les *Odes de Salomon* n'étaient connues jusqu'en 1904 que par quelques allusions. Elles sont mentionnées parmi les ouvrages de l'A. T. qui ne sont pas « canoniques », mais « sont lus aux catéchumènes » dans la *Synopse de l'Écriture sainte* du Pseudo-Athanase qui remonte au VI^e^ s. Elles y sont associées aux *Psaumes de Salomon*, qui sont l'apocryphe juif bien connu du I^er^ s. av. J.-C. La *Stichométrie* de Nicéphore, au IX^e^ s., présente une mention analogue. A une date plus élevée, Lactance (*Institutiones divinæ*, IV, XII, 13) attribue une citation à Salomon « dans l'ode dix-neuvième ». Cette citation a été effectivement retrouvée dans *Odes*, XIX, 6. Enfin la *Pistis Sophia*, qui est antérieure à Lactance, contient cinq odes attribuées à Salomon, dont quatre ont été identifiées comme les odes V, VI, XXII et XXV, et dont la première est l'ode I, qui manque dans les manuscrits trouvés ultérieurement.

En effet, en 1905, le recueil complet des *Odes*, au nombre de 42, était découvert par Rendel Harris dans un manuscrit syriaque où elles précédaient les *Psaumes de Salomon*. Harris les publiait en 1909, avec une traduction anglaise. En 1910 Flemming donnait une traduction allemande, accompagnée du texte et d'un commentaire de Harnack dans les *Texte und Untersuchungen*. En 1910-1911, la *Rev. bibl.* publiait une traduction de Labourt avec un commentaire de Batiffol. En 1912, Burkitt découvrait un second manuscrit syriaque au British Museum, contenant les odes XVII, 7 à XLII. On dispose donc, pour l'établissement du texte, de deux manuscrits syriaques, du texte copte des cinq odes citées par la *Pistis Sophia* et de la citation latine de Lactance. La plupart des auteurs estiment que la langue originale était le grec, dont la traduction copte permettrait de retrouver certains éléments. L'hypothèse, soutenue par Grimme, d'un original hébreu, n'a pas été retenue. Mais par contre la possibilité que le texte syriaque soit le texte original reste plausible et a été reprise récemment par de Zwaan.

L'origine juive des *Odes* a été soutenue par Harnack et Grimme. L'argument le plus fort est le fait que les *Odes* sont citées dans les listes archaïques parmi les apocryphes de l'A. T. avec les *Psaumes de Salomon*. Mais ceci est évidemment dû à l'attribution pseudo-épigraphique des *Odes* à Salomon, que les anciens auteurs byzantins ont prise à la lettre. On souligne d'autre part les nombreuses réminiscences bibliques de l'ouvrage, en particulier les rappels des Psaumes. Mais ceci est aussi vrai de la littérature chrétienne archaïque, en milieu judéo-chrétien, et s'explique particulièrement si la langue originale des *Odes* est le syriaque. De même l'attribution à Salomon rapproche les *Odes* d'autres ouvrages judéo-chrétiens, attribués aussi à des personnages de l'A. T., comme l'*Ascension d'Isaïe*. D'ailleurs Harnack lui-même devait reconnaître la présence d'éléments certainement chrétiens. Il fallait alors conclure qu'ils étaient interpolés. Or l'unité de style est évidente. L'hypothèse d'une origine juive est donc aujourd'hui universellement rejetée.

Plus difficile est de déterminer à quel milieu chrétien se rattachent les *Odes*. On a parlé de gnosticisme. Le fait que cinq des *Odes* soient citées dans la *Pistis Sophia* montre que l'ouvrage était connu et apprécié des gnostiques du III^e^ s. Par ailleurs certains thèmes des *Odes* se retrouvent dans des textes gnostiques. W. Stölten en a dressé une longue liste (dans *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft* [= *Z. N. W.*], XIII, 1912, p. 29 sq.). Les *Odes* désignent le Verbe comme « plérôme des mondes (= αἰῶνες) (VII, 14) et disent que « le Très-Haut l'a donné à ses mondes » (XIII, 4). Le Verbe est appelé fréquemment Pensée (= ἔννοια) du Père (IX, 1). Plus précisément nous lisons dans l'ode XXXIV, 4 : « Ce qui est en bas est pareil à ce qui est en haut. » Van Unnik (dans *The Journal of Theological Studies* [= *J. T. S.*], XXXVII, 1936, p. 172-175) a rapproché l'expression d'*Act. Petr.*, 38, où le P. Orbe voit un passage gnostique. Mais on remarquera que l'expression se retrouve dans le *Testament du Seigneur* (Rahmani, 64). L'ode XXIII nous montre la descente du Verbe sous la forme d'une lettre envoyée par le Père, que « beaucoup de mains cherchent à saisir, mais qui leur échappe parce qu'elle est marquée du sceau (= σφραγίς) et qu'elles ne peuvent briser le sceau » (XXIII, 5-8). Ceci rappelle le *Chant de la perle* (49) et l'*Évangile de vérité* (X, 35) où le Verbe envoyé dans le monde est également comparé à une lettre. Par ailleurs le *Chant de la perle* montre aussi l'impuissance des *cosmocratores* à ouvrir les sceaux, c.-à-d. à pénétrer le secret du Verbe dans sa descente.

De tels rapprochements ne peuvent être fortuits. Mais l'important est leur interprétation. Si l'on entend par gnostique une certaine structure mythique qui caractérise la pensée religieuse orientale au II^e^ s., nos *Odes* sont gnostiques. Mais si on entend par gnosticisme le système dualiste issu de Simon le Mage et organisé par Valentin, elles ne le sont pas, non plus que l'*Épître des apôtres*, car on n'y trouve pas trace de ce dualisme. En réalité il s'agit des structures de ce que nous appelons la théologie judéo-chrétienne et qui ont été utilisées par les gnostiques aussi bien que par les orthodoxes. Tel est en particulier le cas de la descente du Verbe cachée aux anges, commun aux uns et aux autres. L'usage des *Odes* par la *Pistis Sophia* est caractéristique en ce sens de l'usage des écrits judéo-chrétiens orthodoxes par les gnostiques. En réalité les *Odes* sont l'expression d'une gnose ou théologie judéo-chrétienne archaïque, tout à fait orthodoxe, comme le *Pasteur* d'Hermas ou l'*Épître des apôtres*. Nous le montrerons en détail.

Reste à déterminer le milieu géographique et historique. Les ressemblances avec l'hymnologie syriaque ultérieure, avec les œuvres d'Éphrem en particulier, ne permettent guère de douter de l'origine syrienne. Grant les rattache à Antioche (dans *Journal of Biblical Literature* [= *J. B. L.*], LXIII, 1944, p. 363-377); de Zwaan pense à Édesse (*Mél. Kirsopp Lake*, 1937, p. 285-302). Ceci serait confirmé, si le texte syriaque était l'original. Quant à la date, Lactance et la *Pistis Sophia* donnent un terminus *ante quem* certain. Rendel Harris pensait pouvoir les faire remonter à la fin du I^er^ s.; Quasten propose la première moitié du II^e^ s., Bernard et la plupart des auteurs, la seconde. On pourrait vouloir déterminer une date très archaïque du fait du caractère judéo-chrétien de la théologie. Mais d'une part, en milieu syrien, ce

caractère n'avait pas de raison d'être modifié, puisqu'on restait en milieu sémitique; il se retrouve chez Éphrem; par ailleurs il ne faut pas oublier que d'autres œuvres judéo-chrétiennes comme le *Pasteur* et sans doute l'*Épître des apôtres* sont du milieu du IIe siècle.

II. Théologie. — Le caractère judéo-chrétien de la théologie des *Odes* confirme ce que nous avons dit de ses origines. La doctrine trinitaire, très développée, présente des traits sémitiques accusés. D'une part le Nom du Seigneur y tient une place importante (VIII, 26; XXXI, 3; XXXIII, 11; XXXIX, 6, 11). Mais il y a plus. Comme dans Hermas et l'*Évangile de vérité*, le Nom paraît une désignation du Verbe. Ainsi dans l'ode VI, où il est en parallèle avec l'Esprit : « Il nous a donné la louange pour son Nom, nos esprits louent son Esprit-Saint » (VI, 6). Ainsi dans l'expression « revêtir le Nom », qui a un sens baptismal (XXXIX, 7), de même que « le Nom tracé sur la tête » (XLII, 25). Par ailleurs l'Esprit-Saint est présenté comme féminin, comme dans l'*Évangile des Hébreux*, ce qui suppose la *ruaḥ* biblique : « Comme les ailes de la colombe sur leurs petits, ainsi sont les ailes de l'Esprit sur mon cœur. Mon cœur se réjouit et tressaille, comme un enfant qui tressaille dans le sein de sa mère » (XXVIII, 1-3).

Nous avons déjà relevé le thème de la descente du Fils cachée aux anges qui est caractéristique du judéo-christianisme. Nous reviendrons sur celui de la descente aux enfers. Nous pouvons noter seulement l'opposition du *descensus* et de l'*ascensus*, comme abaissement et exaltation du Verbe (XXXIII, 1-4). Ce thème apparaît en relation avec le symbolisme de la croix cosmique dans les odes XXII et XXIII. Nous lisons dans la première : « C'est lui qui me fait descendre des hauteurs et me fait monter des bas lieux. C'est lui aussi qui rassemble ce qui est au milieu » (XXII, 1-2). Plus singulière est l'ode XXIII. La lettre, qui est le Fils, descendue d'en haut est reçue sur une roue : « La tête descendit jusqu'aux pieds, parce que jusqu'aux pieds courut la roue et tout ce qui était signe en elle. La lettre était une lettre de commandement : aussi furent réunies en un seul endroit toutes les régions, et apparut sur son sommet la tête qui fut dévoilée, le Fils véritable » (XXIII, 14-16).

Ce texte est l'un des plus difficiles du recueil. Le Fils est identifié successivement à la lettre et à la tête. Mais ce qui nous intéresse est que la tête, qui est le Fils, commence par descendre jusqu'aux pieds, puis apparaît au sommet pour hériter de l'univers. Ceci est bien le thème du *descensus* et de l'*ascensus*. Or ce texte est à rapprocher d'un passage des *Actes de Pierre* (38), où la croix figure successivement la chute de l'homme et sa conversion. L'application du symbolisme est différente. Mais le symbole paraît le même. Et ceci d'autant plus que l'ode précédente mentionne le *logion* sur ce qui est en bas rendu semblable à ce qui est en haut, qui est aussi dans *Act. Petr.*, 38. Le rapprochement suggérerait donc que la roue, dans les *Odes*, représente la croix, en tant qu'elle est un symbole de l'action universelle du Verbe, qui dans son mouvement parcourt toutes les dimensions de l'univers. Il s'agirait donc là d'un thème judéo-chrétien, que les *Actes de Pierre* transposent en un sens gnostique.

Un autre thème caractéristique du judéo-christianisme est celui de l'Église préexistente. Il est dans Ignace, dans Hermas, dans *II Clément*. Or on le trouve dans l'ode IV, comme Bernard l'a montré contre Harnack : « Ton sanctuaire tu l'avais désigné, avant de faire les autres emplacements » (IV, 3). Ceci est dans la ligne de l'apocalyptique. On notera d'autres thèmes ecclésiologiques, qui ont un caractère judéo-chrétien. L'Église est comparée à un rocher, sur lequel est édifié le royaume (XXII, 12). Ceci rappelle Hermas. Dans l'ode XXXIII, elle est une « Vierge parfaite » (XXXIII, 5), ce qui rappelle aussi Hermas. Nous reviendrons sur le thème de l'Église-paradis, qui est en relation avec la doctrine du baptême.

L'ode XIX est un texte important pour la conception virginale et la maternité virginale de Marie : « L'Esprit étendit ses ailes sur le sein de la Vierge et elle conçut et enfanta, et elle devint Mère-Vierge avec beaucoup de miséricorde; elle devint grosse et enfanta un fils sans douleur » (XIX, 6-8). Le texte est à rapprocher de l'*Ascension d'Isaïe* et d'Ignace d'Antioche. Plumpe a signalé l'antiquité du témoignage rendu à la maternité virginale (*Theological Studies*, IX, 1948, p. 567-577). Ceci est caractéristique de la théologie judéo-chrétienne et spécialement de celle de Syrie. L'ode fait ensuite allusion à l'absence de sage-femme, trait qui se retrouve dans l'*Ascension d'Isaïe* et le *Protévangile de Jacques* et qui souligne le caractère miraculeux de l'enfantement. Ce passage est celui qui est cité par Lactance. L'antiquité chrétienne avait donc déjà jugé de son importance. L'ode se termine par un hymne sur la Vierge, très remarquable.

Mais le dogme, caractéristique du judéo-christianisme, sur lequel les *Odes* apportent le plus grand nombre de données est la descente aux enfers. L'intérêt des *Odes* est que les textes, comme l'a montré Bieder (*Die Vorstellung der Höllenfahrt J.-C.*, 175-181), représentent des développements nouveaux par rapport à l'*Évangile de Pierre* ou au *Pasteur* d'Hermas. Dans l'ode XVII, nous lisons, sur les lèvres du Christ : « J'ai ouvert des portes qui étaient fermées et j'ai brisé les verrous de fer; et le fer est devenu rouge et s'est liquéfié devant moi; et plus rien ne m'est apparu fermé, parce que j'étais la Porte pour toutes choses. Je suis sorti vers tous les prisonniers pour les délivrer » (XVII, 8-11). Nous voyons apparaître ici une citation scripturaire qui sera un leitmotiv de la descente aux enfers, l'allusion aux portes d'airain et aux verrous de fer (Ps., CVI, 16; Is., XLV, 2). Un aspect nouveau de la descente aux enfers apparaît aussi : le Christ descendu dans le domaine de la mort a brisé sa puissance et a libéré par là tous ses morts.

L'ode XLII, la dernière du recueil, apporte un texte remarquable à notre dossier : « Le schéol m'a vu et a été vaincu; la mort m'a laissé retourner et beaucoup avec moi. J'ai été pour elle fiel et vinaigre et je suis descendu avec elle, autant qu'il y avait de profondeur dans le schéol. J'ai tenu une assemblée de vivants parmi les morts et je leur ai parlé avec les lèvres saintes. Ils ont couru vers moi, ceux qui étaient morts, ils ont crié et dit : Aie pitié de nous, Fils de Dieu, et agis avec nous selon ta grâce; fais-nous sortir des ténèbres et ouvre-nous la porte, pour que nous sortions vers toi. Car nous voyons que notre mort ne s'est pas approchée de toi. Pour moi, j'entendis leur voix et je traçais mon nom sur leur tête; c'est pourquoi ils sont libres et m'appartiennent » (XLII, 13-26).

Ce texte remarquable reprend et résume d'abord le thème général : descente dans le schéol, victoire sur la mort, sortie du schéol et libération de beaucoup. Mais ensuite les diverses actions du Christ dans le schéol sont détaillées pour la première fois. D'abord, comme l'a remarqué Bieder (*op. cit.*, 179), le Christ ne descend pas seulement dans le schéol, mais dans le lieu le plus profond du schéol, où demeure la Mort. C'est la première fois que nous rencontrons cette idée. Ceci prouve que la Mort ici est identifiée à Satan lui-même; et par ailleurs que celui-ci n'est plus dans le firmament, mais au cœur de la terre; et enfin que le Christ descend jusque dans le lieu profond, alors que l'*Ascension d'Isaïe* le niait. Cette localisation de Satan au centre de la terre deviendra la représentation courante.

En second lieu, les actes du Christ dans le schéol

proprement dit sont détaillés. Nous retrouvons d'abord la prédication du Christ aux morts, qui se trouvait dans l'*Évangile de Pierre* et Hermas, mais n'avait jamais été associée jusqu'ici au thème du conflit avec la Mort. Par ailleurs, pour la première fois, nous voyons les morts s'adresser au Christ, ce qui sera repris dans l'*Évangile de Nicodème* et deviendra un thème fréquent. D'autre part, nous avons aussi le baptême des morts, donné par l'imposition du Nom, qui nous ramène à ce que nous trouvons dans le *Pasteur*. Ainsi le Christ constitue-t-il, durant son séjour aux enfers, une assemblée, une *ecclesia*, de ceux qui sont déjà à lui et qui sont déjà les vivants. Ils ressusciteront avec lui le troisième jour.

Un point particulièrement intéressant est que, même dans le schéol, la condition du Christ n'est pas celle des morts. Leur mort ne s'est pas approchée de lui. C'est pourquoi les morts lui demandent de sortir vers lui. Et le Christ répond à ce désir et en fait des vivants. Il y a donc une première libération à l'intérieur même du schéol. Et ceci paraît bien une allusion à une vivification des âmes, précédant celle des corps. Nous avons un remarquable parallèle dans le *Pasteur*. Il est dit, en effet, à propos des apôtres, qu'ils descendent vivants « dans le schéol », tandis que les autres y étaient « descendus morts » (*Sim.*, IX, 16, 6). Et un peu plus haut on lisait : « Tant que l'homme ne porte pas le Nom de Dieu, il est mort; mais en recevant le sceau, il se dépouille de la mort » (IX, 16, 3). La situation est exactement la même, sauf qu'il s'agit dans un cas du Christ, et dans l'autre des apôtres. L'allusion au Nom, désignant le baptême, qui rend vivant, même si on est encore dans le schéol, est également commune aux deux textes.

On remarquera le peu d'allusions aux évangiles canoniques que présentent la christologie et la sotériologie des *Odes*. Elle se situe davantage dans le cadre des spéculations des presbytres. Elle s'attache aux actions divines accomplies dans le Christ et les met en relief aux moyens de schèmes empruntés à l'apocalyptique juive. Batiffol a vu là une trace de docétisme. Mais c'est toute la théologie judéo-chrétienne qui serait alors docète. Déjà Tertullien voyait dans la maternité virginale une trace de docétisme. Mais c'était déjà trahir la même incompréhension que celle des modernes. Ce qui est vrai, c'est que nous avons affaire ici à une théologie proprement dite, qui utilise les structures de l'apocalyptique.

Par contre on notera les allusions à des passages de l'A. T. Mais le point important est que ces passages sont ceux que nous retrouvons partout dans la littérature archaïque et qui constituent le recueil des *Testimonia*. Or cet usage des *Testimonia* est caractéristique du judéo-christianisme. Nous avons déjà noté l'usage du ps. CVI, 16, qui fait partie des plus anciens *Testimonia*. Mais ce n'est pas le seul cas. L'ode X dit que le Christ « a captivé le monde d'une heureuse captivité » (X, 3). Ceci paraît une allusion à Ps., LXXVII, 19, déjà utilisé par l'épître aux Éphésiens et que les *Testaments des XII patriarches* citent également deux fois (*Zab.*, X, 8; *Dan*, V, 11) en l'unissant à l'idée de conversion, comme dans l'ode X, 3. Par ailleurs le ps. XXI, qui déjà dans le N. T. est incorporé au récit de la Passion, comme je l'ai montré (*Maison-Dieu*, XLIX, 1957, p. 17-34), est utilisé par ode XXVIII, 11 : « Ils m'ont entouré comme des chiens enragés », et par ode XXXI, 7 : « Ils partagèrent mes dépouilles. » La même ode présente des allusions à Ps., XXXVIII, 13 et à Is., I, 7, comme l'a bien vu Bernard. La plupart de ces textes se retrouvent interprétés de la même manière dans le Pseudo-Barnabé.

III. Liturgie. — Plus encore que pour la théologie les *Odes* sont importantes pour l'histoire de la liturgie judéo-chrétienne. Il paraît incontestable en effet que les allusions cultuelles y sont très nombreuses. Ceci a été établi par J.-H. Bernard. Faut-il aller avec celui-ci jusqu'à voir dans les *Odes* des hymnes baptismales au sens précis du mot? La comparaison avec les hymnes baptismales d'Éphrem est assez frappante. Mais il peut s'agir d'œuvres cultuelles contenant des allusions au baptême, mais non nécessairement liées liturgiquement à celui-ci. De toutes manières elles sont une source de premier ordre à la fois pour les rites et pour la mystique sacramentaire archaïque.

On relèvera d'abord les nombreuses allusions au rituel de l'initiation chrétienne. Les mentions des « deux voies », « la route de l'erreur » (= ὁδὸς τῆς πλάνης) (XV, 6) et « la voie du Seigneur » (XX, 10) peuvent être une allusion à la catéchèse préparatoire au baptême qui était construite sur le schème des deux voies comme l'attestent la *Didachè* et Barnabé. Bernard voit une allusion au rite syriaque de l'extension de la main accompagnant la renonciation à Satan et l'adhésion au Christ dans l'ode XXI, 1. Le passage de l'ode IX, 12 : « Tous ceux qui vaincront sont écrits sur son livre », peut contenir une allusion à l'inscription solennelle des noms sur le registre baptismal. Il peut aussi être une allusion au « Livre de vie ». Les deux ne sont d'ailleurs pas exclusifs, puisque Grégoire de Nysse voit dans le registre baptismal le symbole du Livre de vie (*P. G.*, XLVI, 417 B).

L'ode XXII, 1 contient une allusion à la descente du catéchumène dans la piscine baptismale et à sa remontée : « C'est lui qui m'a fait descendre et m'a fait remonter des régions inférieures. » Mais par ailleurs l'ode parle de la descente du Christ aux enfers. Ainsi le baptême est-il comparé à la descente aux enfers et à la sortie glorieuse des enfers. La théologie baptismale rejoint ici la sotériologie des *Odes*. Ceci a été étudié par Rendel Harris et par Bernard dans leurs éditions, par Lundberg (*La typologie baptismale dans l'Église ancienne*, 64-74) et par Olivier Rousseau (dans *Recherches de science relig.*, XL, 1952, p. 277-298). La suite de l'ode souligne le parallélisme en voyant dans le baptême un affrontement du démon : « Tu étais à mes côtés et tu m'as protégé » (XXII, 5). Les eaux du baptême apparaissent ici comme les eaux de la mort, le grand abîme où est caché « le dragon à sept têtes » (XXII, 3).

On notera d'autre part les allusions fréquentes à l'eau vive. Elles comportent des références à Ézéchiel (XXXVI, 25) et à Jean (III, 5), mais aussi à la prescription judéo-chrétienne, attestée par la *Didachè*, de baptiser dans l'eau courante. Les deux thèmes sont associés dans l'ode, VI : « Un ruisseau est sorti et il est devenu un torrent grand et large. Il a inondé l'univers et l'a emporté vers le Temple... Heureux donc les ministres (διάκονοι) de cette boisson, ceux à qui a été confiée cette eau » (VI, 7-12). On notera aussi ode XI, 6-7 : « Une eau profonde s'est approchée de mes lèvres, venant de la source du Seigneur; et j'ai bu et j'ai été enivré de l'eau vivante qui ne meurt pas. » Bernard rapproche à juste titre d'Ignace d'Antioche : « Il y a en moi une eau vive qui murmure et qui dit au dedans de moi : Viens vers le Père » (*Rom.*, VII, 2-3). L'ode XXX paraît contenir une allusion à Is., LV : « Remplissez-vous des eaux de la source vivante du Seigneur, car elle est ouverte pour vous. Venez, vous tous, les altérés, prenez la boisson et reposez-vous près de la source du Seigneur » (XXX, 1-2).

Le thème de la σφραγίς apparaît à plusieurs reprises avec des sens divers. Mais il semble qu'il y ait allusion au rite baptismal de la signation avec le *tav* dans IV, 8 et surtout VIII, 16 : « J'ai mis mon sceau sur leur visage (voir Lampe, *The Seal of the Spirit*, 113). Le dépouillement du vieux vêtement et le revêtement d'une

tunique blanche apparaissent à l'arrière-plan de nombreux passages. Ainsi XI, 9-10 : « Je dépouillai la folie et je la jetai loin de moi. » La vieille tunique est assimilée aux tuniques de peau de la Genèse, dans XXV, 8 : « J'ai été couvert du vêtement de ton Esprit et tu as ôté de moi les tuniques de peau. » On sait la fortune qu'aura ultérieurement ce thème chez les Alexandrins. Quant à la tunique blanche, elle est désignée avec des expressions que nous retrouverons par la suite dans la mystagogie orientale comme « vêtement d'incorruptibilité » (XV, 8) et comme « vêtement de lumière » (XXI, 2). L'allusion aux candélabres de XXV, 7 est peut-être, comme le suggère Bernard, une allusion aux cierges de la procession postbaptismale.

Une question particulièrement intéressante pour la liturgie judéo-chrétienne antique de Syrie est celle de l'usage des couronnes. L'ode I, qui n'est conservée qu'en copte, commence ainsi : « Le Seigneur est sur ma tête comme une couronne et je ne serai pas sans lui. Une vraie couronne a été tressée pour moi » (I, 1-2). La couronne reparaît dans V, 10; IX, 8. On lit dans XVII, 1 : « J'ai été couronné par mon Dieu : il est ma couronne vivante. » Et enfin : « Viens au paradis et fais-toi une couronne de son arbre et pose-la sur ta tête » (XX, 7-8). Il s'agit évidemment d'une couronne de feuillage. De si nombreuses allusions s'expliquent difficilement sans un appui concret. On oppose à l'idée d'une couronne donnée au baptisé la répugnance à l'usage des couronnes en milieu juif et chrétien. Mais le fait n'est pas exact pour le milieu juif. En fait les *Jubilés* nous montrent les Juifs se couronnant de branches de saule à la fête des Tabernacles (XVI, 30). Tacite témoigne que les prêtres juifs étaient couronnés (*Hist.*, V, 17). Aussi la présence de l'usage dans le rituel du baptême judéo-chrétien n'a rien d'étonnant. Si l'on se souvient que le couronnement fait encore partie aujourd'hui du rituel syriaque du baptême, le témoignage des *Odes* devient décisif pour l'antiquité de l'usage.

Un dernier rite baptismal judéo-chrétien attesté par les *Odes* est celui d'un repas de lait et de miel. Ainsi l'ode IV, 10 : « Ouvre les sources opulentes qui font couler le lait et le miel. » On sait que la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, dont les relations avec la liturgie syriaque sont connues, mentionne ce rite (XXIII). Comme pour l'eau vive, il y a une allusion certaine à l'A. T. (Deut., XXXII, 13-14), mais qui accompagne l'allusion sacramentelle. Ceci a été établi par N.-A. Dahl, à propos de l'*Épître de Barnabé* (VI, 8-17) (*La terre où coule le lait et le miel*, dans *Aux sources de la tradition chrétienne* [*Mél. Goguel*], 62-70). La présence du rite chez les marcionites (Tertullien, *Adv. Marc.*, I, 14) est sûrement un emprunt aux usages judéo-chrétiens et non la trace d'une influence marcionite sur les *Odes*. On notera enfin, comme usage cultuel, l'allusion à la prière les bras en croix (XXVII, 1; XXXVII, 1; XLII, 1-3).

Mais les allusions sacramentaires des *Odes* ne concernent pas seulement les rites, mais aussi la typologie du baptême. Nous y retrouvons les principaux thèmes bibliques de cette typologie. Il est notable que tandis que la christologie nous présentait surtout l'A. T. sous la forme des *Testimonia*, des allusions textuelles, la théologie sacramentaire se réfère surtout aux grandes figures traditionnelles. Nous avons mentionné déjà l'eau vive, les tuniques de peau, le lait et le miel. Un thème important est celui du baptême comme restauration dans le paradis (XI, 14). Ceci est un thème judéo-chrétien. Il est attesté chez Papias. Il tiendra une place quasi exclusive dans la catéchèse sacramentaire syriaque, chez Théodore de Mopsueste en particulier. On remarquera que l'Église y est figurée par le paradis. Ceci se retrouve chez Hippolyte, dans l'*Épître à Diognète*.

L'ode XXIV peut, comme l'a suggéré Rendel Harris, se référer à la typologie baptismale du déluge, qui apparaît déjà dans *I Petr.* On remarquera l'allusion à la colombe de l'arche, identifiée à celle du baptême du Christ (XXIV, 1). L'ode XI, selon une ligne qui apparaît dans S. Paul (voir Daniélou, *La circoncision, figure du baptême*, dans *Mél. Schmaus*, 1958, 755-776), montre dans le baptême la circoncision véritable : « Mon cœur a été coupé et sa fleur est apparue. Car le Très-Haut m'a coupé par son Esprit-Saint... et sa coupure est devenue en moi le salut » (XI, 1-3). L'ode XXXIX, comme l'a montré Bernard, s'inspire de la traversée du Jourdain par Josué : « Le Seigneur y a fait un pont par sa parole; il a marché et il les a traversés à pied » (XXXIX, 8). C'est la plus ancienne attestation d'une typologie qu'Origène développera avec prédilection.

Un des thèmes caractéristiques de la catéchèse baptismale syrienne et palestienne au IV^e^ s. est l'usage du Cantique des cantiques. Or ceci caractérise déjà nos *Odes*. Nous lisons dans l'ode III : « Je n'aurais pas su aimer le Seigneur, si lui-même ne m'avait aimé le premier. Qui peut en effet comprendre l'amour, si ce n'est celui qui aime? J'aime l'aimé et mon âme l'aime » (III, 3-5). Plus caractéristique encore est l'ode XLII : « Comme le bras du fiancé sur sa fiancée, ainsi est mon joug sur ceux qui me connaissent, comme la tente des fiançailles est étendue sur le fiancé, ainsi est mon amour pour ceux qui croient en moi » (XLII, 9-12). C'est le thème des noces de Iahweh et d'Israël, sous la forme que lui avait donnée le Cantique qui est ici à l'arrière-plan. Nous rencontrons par ailleurs une allusion au ps. XXII, 4, qui était également utilisé dans la liturgie baptismale (XXII, 5).

Avec ces textes la théologie baptismale s'achève en mystique baptismale. C'est là un dernier trait des *Odes*. Elles expriment une expérience d'union à Dieu, dans le prolongement et dans la dépendance de la vie sacramentaire. Ceci restera un trait de la mystagogie orientale. Ziegler a souligné l'importance des *Odes* pour la doctrine de la suavité divine (*Dulcedo Dei*, 98-104). Ceci s'exprime en particulier par l'importance donnée au parfum (II, 13-14), associé à la suavité du Seigneur. Les *Odes* présentent aussi le thème de la sobre ivresse (XI, 8), comme le relève Lewy (*Sobria ebrietas*, 85). Il faudrait rappeler aussi les images du lait et du miel, qui sont à la fois l'expression d'une donnée rituelle et d'une signification spirituelle.

Bibliographie. — Éditions et traductions : J. R. Harris, *The Odes and Psalms of Solomon*, Cambridge, 1909; 2^e^ éd. 1911. — J. H. Bernard, *The Odes of Solomon* (*Texts and Studies*, VIII, 3), Cambridge, 1912. — J. Flemming et A. Harnack, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem I. Jahrhundert* (*Texte und Untersuchungen*, XXXV, 4), Leipzig, 1910. — J. Labourt et P. Batiffol, *Les Odes de Salomon*, Paris, 1911.

Études : W. Stolten, *Gnostische Parallelen zu den Oden Solomons*, dans *Z. N. W.*, XIII, 1912, p. 29-58. — R. Abramovski, *Des Christus der Salomonoden*, *ibid.*, XXXV, 1936, p. 44-89. — J. de Zwaan, *The Edessene Origin of the Odes of Solomon, Quantaculacumque (Studies Presented to Kirsopp Lake)*, Londres, 1937, p. 285-302. — R. M. Grant, *The Odes of Solomon and the Church of Antioch*, dans *J. B. L.*, LXIII, 1944, p. 363-377.

J. Daniélou.

OFFRANDE. — Dans la législation « sacerdotale », le vocable « offrande » traduit régulièrement le substantif hébreu *qorbân* (parfois *qûrbân*). Le présent article voudrait esquisser le sens de ce terme technique de la langue religieuse ou cultuelle, d'abord dans l'A. T., et ensuite dans le rabbinisme (avec une application au N. T.).

I. Ancien Testament. — Si l'on excepte deux mentions dans Ézéchiel, *qorbân* (= *q.*) appartient au

langage du Code sacerdotal (P; en pratique dans Lev. et Num.). Il y apparaît à peu près 80 fois (1 fois avec l'article; 5 fois sans article; 23 fois à l'état construit, 45 fois avec un suffixe personnel). En fait il s'agit d'un terme générique pour tout ce qui est « offert ». C'est, en effet, le sens général de « cadeau », « présent », qui s'est maintenu à travers toutes les applications concrètes.

Pratiquement le terme *q.* a une plus grande extension que *min*ᵉ*ḥâh* par ex., qui s'est spécialisé dans le sens de « sacrifice non sanglant ». C'est ce qui explique la locution *qorban min*ᵉ*ḥâh*, « offrande d'oblation » (Lev., II, 1, 4, 13), ou encore la mention d'un *qorbân* qui consiste en une *min*ᵉ*ḥâh* (Lev., II, 5, 7). Comme on le sait, l'étymologie rapproche le terme *q.* de l'*hifil* de *qârab;* en fait la forme verbale *hiqrîb* signifie « offrir » (litt. « rapprocher », « présenter » ou « apporter »; cf. Jud., V, 25 : Jaël présentant le lait caillé à Siséra).

En principe, *q.* ne désigne donc pas nécessairement un sacrifice au sens strict. En tout premier lieu il s'agit de l'apport (προσφορά) de la matière sacrificielle; cette dernière consistera soit en bétail (Lev., I, 2, 3, 10, 14 : oiseaux; III, 1 : sacrifices de communion; IV, 23, 26, 32; XXVII, 9, 11, etc.), soit en céréales (Lev., II, 1, 15; V, 11; VI, 13 : *qorban 'Aharôn;* XXIII, 14 : la première gerbe; Num., V, 15 : oblation de jalousie). Le sens fondamental de *q.* — apport de la matière du sacrifice — ressort très clairement d'un texte de Num., VI, 13-16 : « Voici le rituel du nazir... Conduit à l'entrée de la Tente de réunion, il apportera à Yahvé *son offrande :* pour un holocauste, un agneau d'un an, sans défaut; pour un sacrifice pour le péché, une agnelle d'un an, sans défaut; pour un sacrifice de communion, un bélier sans défaut; une corbeille de gâteaux sans levain de fleur de farine, pétris à l'huile, des galettes sans levain frottées d'huile, avec les oblations et libations conjointes. Ayant apporté tout cela devant Yahvé, le prêtre fera le sacrifice pour le péché et l'holocauste du nazir. » Au lieu de la matière directement destinée aux sacrifices, il peut s'agir d'une offrande de matériaux indispensables au service liturgique; c'est le cas notamment pour Num., VII, 3 (offrande de mobilier du culte); VII, 13, 19, 25, 31, 37, 43, 49, 55, 61, 67, 73, 79 (coupes d'argent); XXXI, 50 (objets d'or); Neh., X, 35; XIII, 31 (*qurbân* de bois).

Bien que le terme *q.* n'implique pas nécessairement l'idée d'un sacrifice, le Code sacerdotal considère toutefois ces offrandes comme étant faites à Yahvé; les formules sont lumineuses. Ainsi on parle de *l*ᵉ*haqrîb qorbân la' *ᵉ*dônay* (Lev., XVII, 4), ou de *qorbân le-YHWH* (Lev., VII, 29, 34; Num., XV, 4), ou encore de *qorban YHWH* (Num., XXXI, 50; cf. Num., IX, 7); dans Num., XXVIII, 2 Yahvé parle de « *mon* offrande ».

Quelquefois cependant, par une sorte de brachylogie, le vocable *q.* est associé avec la notion de sacrifice; c'est, en effet, la viande sacrificielle qui fut l'objet d'une offrande qui, après la célébration du rite, devient le résultat final de ce rite; on comprend que le prophète Ézéchiel mentionne la *b*ᵉ*śar haqqorbân*, « la viande sacrifiée » (Ez., XL, 43). En d'autres endroits encore le terme *q.* semble désigner un véritable sacrifice; ainsi il est fait mention d'un *qorban réshît* (Lev., II, 12 : « offrande de prémices »), ou d'un *qorban 'ishshèh* (Lev., III, 14; XXII, 27; Num., XV, 25 : « mets offert à Yahvé »), ou d'un rite d'expiation (Lev., IX, 7). Une partie du *q.* peut devenir *t*ᵉ*rûmâh* pour Yahvé (Lev., VII, 14 : « partie prélevée »); et on tient compte du cas où le *q.* est un *nèdèr* (sacrifice avec vœu) ou un *n*ᵉ*dâbâh* (sacrifice spontané; cf. Lev., VII, 16). Dans Num., IX, 13, le vocable *q.* est appliqué au sacrifice pascal. Le sens de « sacrifice » est patent dans Ez., XX, 28, à cause du parallélisme marqué avec *zèbaḥ* et *nèsèk*, et à cause de l'expression consacrée *rê*ᵃ*ḥ niḥo*ᵃ*ḥ*. En somme, les sacrifices sont appelés *q.* à cause de la signification profonde de ce terme, à savoir l'apport de la matière sacrificielle. Ce sens fondamental de *q.* ressort à l'évidence d'un texte de Num., XVIII, 10. Il y est question de la part des prêtres aux sacrifices des enfants d'Israël; on déclare que c'est « une chose très sainte » pour les ministres du culte de participer « à leurs offrandes [des Israélites], c.-à-d. — le *waw* peut être explicatif — à leurs oblations *(min*ᵉ*ḥâtâm)*, à leurs sacrifices pour le péché *(ḥaṭṭa'tâm)*, à leurs sacrifices de réparation *('*ᵃ*shâmâm)* ». On voit que le mot *q.* possède un sens générique, qui est commun à tous les sacrifices, notamment la *présentation* de l'offrande sacrificielle.

Il est intéressant de noter que cette signification du terme « sacerdotal » *q.* se retrouve dans d'autres religions sémitiques. En accadien le vocable *kurbanu* (parfois *kurbannu*, plus souvent avec *k* qu'avec *q*) signifie « un don gratuit, une offrande, et secondairement un sacrifice » (G. Furlani, *Il sacrificio nelle Religioni dei Semiti di Babilonia e Assiria*, 1932, p. 333 et 335). Dans son cylindre (V, 34-41) le roi assyrien Tiglat-Pileser Iᵉʳ (1115-1093) mentionne le « tribut » *(kurbanu)* annuel, qu'il a imposé aux habitants de Militène (cf. D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria I-II*, I, Chicago, 1926, p. 237); le sens de *kurbanu* reste assez général, il semble être « une offrande, faite par des vaincus à un roi vainqueur, sans qu'il faille parler d'un véritable sacrifice » (G. Furlani, *op. cit.*, 130). L'accadien *kurbannu* semble avoir eu la signification spécialisée d' « aumône »; en tout cas il est fait mention d'un *amêl la-qit kur-ba-an-ni*, c.-à-d. d'un « collecteur d'aumônes » (cf. Johannes Latrille, *Der Nabunidcylinder V R 64*, dans *Zeitschr. für Assyr.*, I, 1886, p. 37). Ailleurs on mentionne « l'offrande d'un champ » *(kur-ban-nu eqli;* cf. W. Muss-Arnolt, *Assyrisch-babylonisch-deutsches Handwörterbuch*, Berlin, 1905, p. 435). Le terme *qurbânu* revient également dans un contrat du temps de Nabonide (cf. K. Tallqvist, *Die Sprache der Contracte Nabu-nâ-'ids*, Leipzig, 1890, p. 124).

En araméen nous retrouvons le substantif *qurbânâ'*, par ex. dans le Targum d'Onqelos (pour Gen., IV, 4). Le verbe *qarréb* et le substantif *qurbana'* dériveraient, d'après Zimmern, du babylonien. Il faut remarquer que le sens religieux ou cultuel de *qurbâni* ne constitue qu'un des aspects de cette notion; en fait la signification fondamentale s'est maintenue en syriaque, et il peut s'agir soit de « cadeaux », soit de « tribut » à payer au roi.

En arabe le verbe *karaba II* signifie également « apporter, présenter un sacrifice » (Freytag, III, 418). Le vocable *qorban* est mentionné dans le Qor'an dans son acception hébraïque, par ex. pour le sacrifice d'Abel et de Caïn (III, 183; V, 27). Une hypothèse récente rapproche le terme *qorban* du mot *qorba*, « parenté »; un tel lien serait, en effet, créé par le sacrifice (J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris, 1955, p. 183).

D'après H. Grégoire, le terme *q.* devrait être restitué par voie conjecturale dans une inscription grecque du IIᵉ s. ap. J.-C. Cette inscription, gravée sur une stèle à frontons triangulaires *(Giebelstele)*, fut publiée en 1915 dans les Mémoires de l'Académie de Vienne (J. Keil et A. von Premerstein, *Bericht über eine dritte Reise in Lydien und den angrenzenden Gebieten Syriens ausgeführt in 1911*, Kaiserl. Akad. der Wiss. in Wien, Phil. hist. Klasse, *Denkschriften*, vol. LVII). H. Grégoire croit qu'il s'agit d'une inscription juive, et il rétablit le texte comme suit (H. Grégoire, *Une nouvelle inscription juive. La première mention de* κορβᾶν *ou* κορβανᾶς *biblique dans l'épigraphie grecque*,

Académie royale de Belgique, « Bulletin de la classe des lettres », 1953, p. 657-663) :

ΝυνφιδιαΣωτηρος
ΙΣΚΟΡΒΡΙΑ επι το θει
ον υπερ της ιδιας σω
ΤΑ
ΡΙΑΣ και των ιδιων
παντων ανεθηκεν

A la 2e ligne, A est oublié entre B et PI = N. Il faut lire : ΊΣ = E'ΙΣ + KOPBANA (l'accusatif de κορβανᾶς); la stèle est elle-même l'offrande (cf. H. Grégoire, *Une nouvelle inscription juive et le premier exemple épigraphique du mot* KOPBANA, dans *La Nouvelle Clio*, v, 1953, p. 450-451).

Entre la 3e et la 4e ligne, TA est ajouté après.

II. Rabbinisme. — Chez les rabbins, le terme *qorbân* tend à prendre le sens de « vœu » ou de « formule consécratoire ». Il existe des points d'attache avec l'A. T., par ex. en ce qui concerne le vœu du naziréat; dans la *tôrâh* du nazir (Num., vi, 21), il est fait mention d'un « vœu d'une offrande personnelle à Yahvé, concernant la chevelure ». Ici l'offrande se mue en vœu.

De nombreux textes rabbiniques (cf. Strack-Billerbeck, i, 711 sq.) voient dans *q.* une formule de consécration votive : dire qu'une chose est *q.*, c'est l'assimiler à une offrande faite à Dieu. L'exemple du N. T. est bien connu; Jésus s'adresse aux pharisiens en ces termes : « Vous dites : Si quelqu'un dit à son père ou à sa mère : Je déclare *qorban* [c.-à-d. offrande sacrée] les biens dont j'aurais pu t'assister, vous ne le laissez plus rien faire pour son père ou pour sa mère, et vous annulez la parole de Dieu par la tradition que vous vous êtes transmise » (Marc., vii, 11-13). Il s'agit manifestement d'un soi-disant transfert de certains biens matériels dans la sphère du sacré, par une sorte de vœu consécratoire. Pour autant que cette action comporte d'hypocrisie, elle est condamnée par le Christ, conformément aux paroles d'Is., xxix, 13 : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi. » Il n'est pas nécessaire de supposer qu'un véritable sacrifice aura lieu après; le simple transfert dans la sphère du sacré enlève le droit de disposer de l'objet déclaré *qorban*, pour un but profane. La déclaration de Philon est formelle : « Si ceux-ci [mari, père, tuteur] déclarent sacrée la nourriture due à la femme, au fils ou au pupille, ils n'ont plus le droit de la leur donner. Elle ne leur appartient plus. S'ils se repentent ou s'ils corrigent leurs dires, ils perdent le droit de vivre » (dans Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 7; *P. G.*, xxi, 603).

A plusieurs reprises Flavius Josèphe substitue le terme sémitique κορβᾶν au terme grec δῶρον (l'hébreu mishnique a repris ce *dôrôn* dans le sens de « cadeau »). Dans *Contra Ap.* (I, 166), il parle de δῶρον θεοῦ; dans *Bell. jud.* (II, 173), il mentionne le substantif κορβωνᾶς, dans le sens de ἱερὸς θησαυρός (cf. Matth., xxvii, 6).

A côté de l'aspect de « vœu consécratoire », le vocable *qorbân* en présente un autre, dans l'usage rabbinique, à savoir celui d'une sorte de juron attestatif. Oort (cf. bibliographie) a supposé que le sens de « consécration par vœu » s'est développé ultérieurement dans la direction d'une *devotio* personnelle. Celui qui fait vœu « avec *q.* » (*l'qorbân*) a l'intention de dire : « Je puis être *q.*, si... » Dans cette expression la signification de *q.* se rapproche très fort de celle du grec ἀνάθημα; or, selon Philon, les lévites et les naziréens s'intitulent précisément ἀνάθημα θεοῦ (*De profugis*, vii; *De somniis*, I, 43). J. T. Milik vient de publier (*Studii biblici Franciscani liber annuus*, vii, 1957, p. 235) une inscription sur ossuaire, portant la mention de *qrbn;* or il traduit ce dernier mot dans un sens analogue, à savoir « malédiction [de Dieu] ». On pourrait expliciter : « celui qui profane cet ossuaire se constitue l'objet d'une *devotio* à Dieu, et donc encourra la réprobation divine ». A son tour, Flavius Josèphe emploie la formule οἱ κορβᾶν αὐτοὺς ὀνομάζοντες τῷ θεῷ (*Ant. Jud.*, IV, iv, 4; lxxiii). Le fait de se déclarer *q.* revient à se placer délibérément soi-même dans la sphère du sacré, en vue d'affermir une allégation personnelle. On comprend que, bien vite, la teneur du terme *q.* évoluera vers celle d'une attestation assez crue. Les premières traces d'une telle transformation se constatent déjà dans la variante sinaïtico-syriaque de Matth., xv, 3, où on lit : « Je *jure*, par cette offrande qui est sur l'autel, que tu n'auras pas de profit de ma part. » L'aboutissant de l'évolution se trouve dans le traité talmudique concernant « Les vœux » (*Nᵉdârîm*); à côté de la forme normale *qorbân*, on y voit pulluler une foule de formules estropiées : *qônâm* (avec le dénominatif *qanném*, « rendre illicite »; cf. *Ned.*, i, 3; xi, 1), *qônaḥ* (cf. *qannaḥ*, « enlever »; *Ned.*, iii, 2; iv, 6), ou *qônas* (*Ned.*, viii, 7). En ajoutant les formes araméennes *qônâmâ'* ou *qinûmâ'*, on voit que le juron a tâché de conserver sa force attestative en variant légèrement la forme extérieure. Mais dans tout ce développement le même sens fondamental de *q.* persiste : la nuance d' « offrande » s'est durcie en celle de consécration (soit d'un bien propre soit de la personne propre), et c'est finalement ce transfert dans la sphère du sacré qui constitue le noyau central de la notion.

Bibliographie. — H. Oort, *De verbintenissen met « korbân »*, dans *Theol. Tijdsschr.*, xxxvii, 1903, p. 289-314. — M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905. — J. H. A. Hart, *Corban*, dans *Jew. Quart. Rev.*, xix, 1907, p. 615-650. — R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1921. — G. Buchanan Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford, 1925. — Ad. Wendel, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion*, Leipzig, 1927. — G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, vol. ii, *I miti e la vita religiosa*, Bologne, 1929. — G. Furlani, *Il sacrificio nelle religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, dans *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze morali, storiche e filosofiche, sér. VI, vol. iv, fasc. iii, 1932, p. 150-370. — E. O. James, *Aspects of Sacrifice in the Old Testament*, dans *Exp. Tim.*, l, 1938-1939, p. 151-155. — S. C. Crayford, *Sacrifice and Priesthood Jewish and Christian*, 2e éd., Londres, 1953. — J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris, 1955, « Bibliothèque de sociologie contemporaine ». — G. Kittel, dans *Theologisches Wörterbuch z. N. T.*, iii, 860-866.

J. de Fraine, s. j.

OLIVIERS (MONT DES). — Des fouilles récentes sur les versants est et ouest du mont ont apporté à son histoire de nouvelles lumières (voir *D. B.*, iv, 1779-1793).

I. Sur le versant ouest. — Les fouilles, de ce côté, ont été faites au lieu dit *Dominus flevit*, à mi-pente, au-dessus de Gethsémani, dans le terrain situé entre les deux sentiers qui mènent au sommet. Pour plus de précision sur la position, on peut se reporter à *D. B.* (fig. 472, n. 12) et à *D. B. S.* (fig. 378, n. 6). Organisées de 1953 à 1955 par la custodie de Terre sainte, et dirigées par les Pères du *Studium biblicum franciscanum*, les fouilles n'ont été commentées jusqu'à ce jour que par des rapports préliminaires; une étude complète est en préparation. Les trois éléments principaux sont : une grotte de l'époque du Bronze; un cimetière de la période romano-byzantine; et une chapelle, avec monastère, dédiée à la prophétesse Anne.

1° *La grotte de l'époque du Bronze.* — Elle a été commentée par le Père P. Lemaire (*Une tombe du récent Bronze au mont des Oliviers*, dans *Studii biblici franciscani liber annuus V* [1954-1955], p. 261-299). Le toit de la grotte s'était effondré, mais les objets pou-

vaient être considérés comme étant à leur place au milieu de squelettes bien endommagés. La plus grande partie est constituée de poteries avec plus de sept cents sujets entiers : plats montés parfois sur piédestal en forme de trompette, assiettes en terre grise à couverte crème lustrée, terrines, coupelles quelques-unes minuscules, lampes à fond arrondi ou parfois légèrement aplati, puis amphorettes, cruchons à panse cylindrique, cruches très variées et enfin des jarres en grand nombre parce qu'elles servaient à recouvrir les cadavres. A noter parmi les curiosités plus remarquables un versoir (fig. 645) en forme de bœuf couché, et une saucière (fig. 646) en terre fine, de couleur chamois, en forme de barquette, sur piédestal. Beaucoup de vases sont peints et de formes élégantes. On relève une belle collection d'albâtres bien travaillés, d'importation égyptienne; six scarabées qui peuvent être attribués à la période des Hyksos, dont l'un représente le pharaon massacrant un prisonnier et les autres des dessins géométriques. Il y a aussi des armes en bronze, deux dagues en particulier, des accessoires de parure : broches, colliers et bracelets. Ces articles proviennent évidemment de familles

645. — Versoir en forme de bœuf. D'après P. Lemaire, *Une tombe du récent Bronze au mont des Oliviers*, dans *Studii biblici franciscani liber annuus V*, p. 274.

riches, vivant à une époque où le commerce se faisait avec l'Égypte, car beaucoup de ces objets en ont été importés.

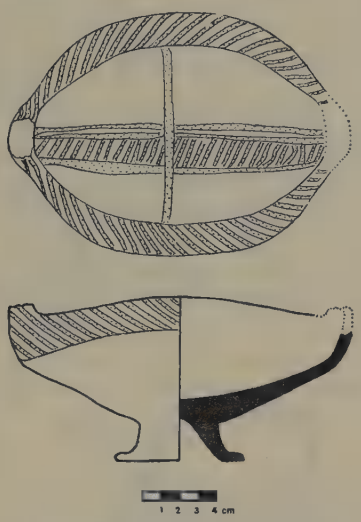
A une vingtaine de mètres de la grotte sépulcrale on a trouvé une citerne creusée dans le rocher, et transformée ensuite en retaillant la pierre. On accédait à l'intérieur par un petit escalier dont les marches étaient recouvertes de dalles. La forme de cette grotte est identique à celle d'une autre grotte trouvée à Jérusalem même, et qui se réfère à la période du Bronze (*Quarterly of the Depart. of Antiq. in Palestine* [= *Q. D. A. P.*], IV, 1935, p. 165-169); on peut donc croire que celle-ci se rapporte également à la même période. On a ainsi, à une distance d'environ 1 km de la ville, une zone fréquentée et exploitée : c'était peut-être une propriété familiale.

La datation nous est suggérée par le matériel contenu dans la grotte, depuis les scarabées jusqu'à la poterie. On peut croire que l'occupation s'est faite vers 1550-1350. De toutes façons il faut retenir une occupation à la période du Bronze, sans continuation par la suite. Les tombes grecques et romaines l'avoisinent, mais sans la déranger.

La découverte est très intéressante du fait qu'elle nous permet de connaître quelque chose de la vie à Jérusalem avant l'occupation juive, c.-à-d. à une période historique assez peu connue par ailleurs.

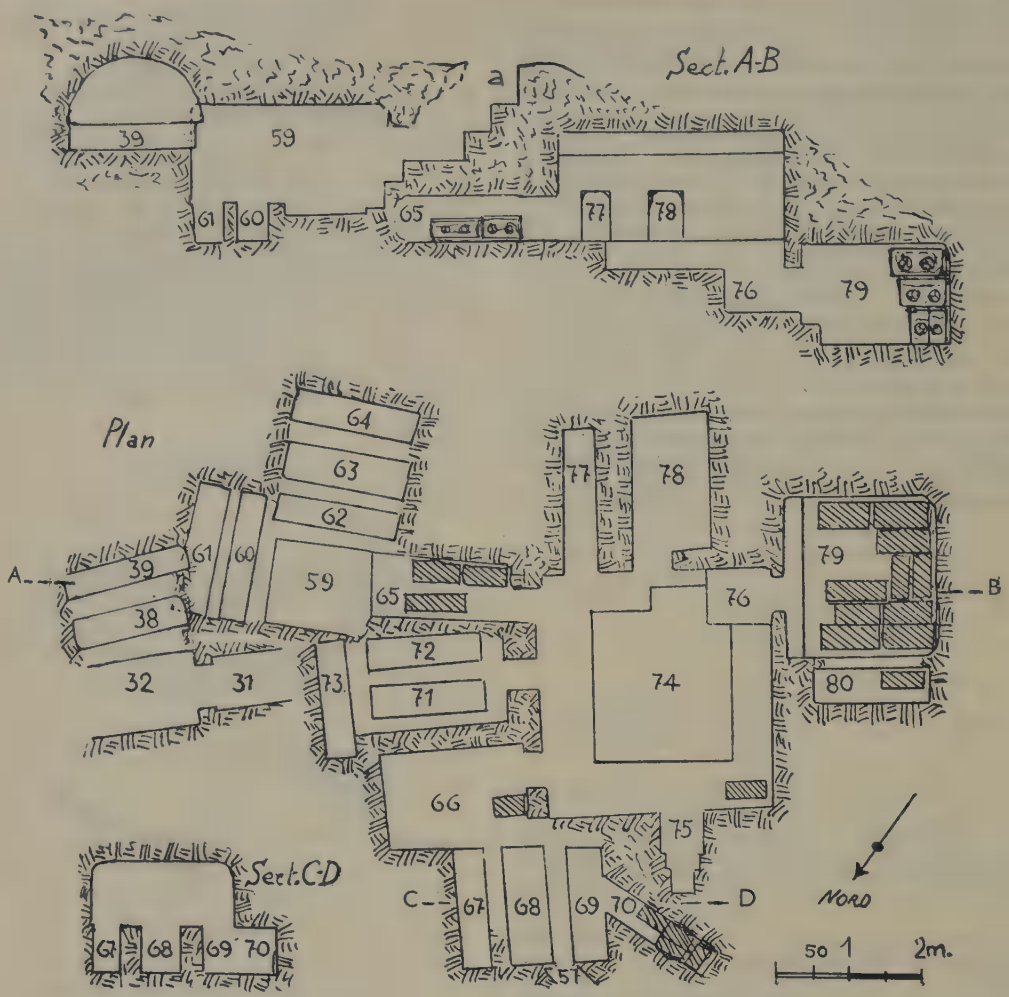
2° *Le cimetière romano-byzantin.* — Il est connu jusqu'à présent par deux rapports préliminaires : B. Bagatti, *Scoperta di un cimitero giudeo-cristiano al « Dominus flevit »* (dans *Studii biblici franciscani liber annuus III* [1952-1953], p. 149-184; cf. *Rev. bibl.*, 1954, p. 568-570); B. Bagatti et J. T. Milik, *Nuovi scavi del « Dominus flevit »* (*ibid.*, *IV*, 1953-1954, p. 247-276; cf. *Rev. bibl.*, 1956, p. 76-77).

Il s'agit de plus de quatre cents tombes, réparties en chambres à *kokhim* ou à *arcosolia* avec entrée latérale ou supérieure et à simples fosses. Les premières avaient cent vingt-deux ossuaires avec inscriptions en araméen et en grec, généralement le simple nom du défunt. Notons celle de « Manahem des fils du prêtre Yakim », sans aucun doute un des membres de la famille sacerdotale mentionnée dans I Chr., XXIV, 17. Dans une des chambres à *kokhim* (n. 79, cf. fig. 647), on a trouvé des inscriptions à saveur chrétienne : Marthe, Marie, Philon le Cyrénéen, Secunda, et spécialement Siméon Bar Jonah qui jusqu'ici ne se trouve que dans les évangiles (Matth., XVI, 17; Joa., I, 42) à propos de S. Pierre; sur l'un des ossuaires où est inhumé Judas le prosélyte de Tyr, on a un « monogramme constantinien » (cf. fig. 648) et sur un autre une croix gravée; tout cela fait croire que cette tombe devait appartenir à une famille judéo-chrétienne. Les raisons de penser ainsi se fondent sur les différentes conditions du milieu auquel se rapportent ces tombes, sur l'usage des noms et celui des signes. Pour ce qui concerne le milieu, on sait qu'à Jérusalem jusqu'en 135 vivait une communauté qui, tout en croyant au Christ, conservait ses coutumes hébraïques. La liste des noms qui nous est transcrite par Eusèbe (*Hist. de l'Église*, IV, v, 22) d'après des documents d'archives montre qu'ils sont tous juifs. Comme il semble bien que, de la première guerre à la seconde, c.-à-d. de 70 à 135, les chrétiens formaient une majorité par rapport aux Juifs qui ne savaient pas s'adapter à vivre avec les gentils (cf. Eusèbe, *Demonstratio evangelica*, dans *P. G.*, XXII, 221-222), ainsi donc en trouvant des noms juifs sur les inscriptions de cette époque, nous ne devons pas dire, comme on le fait généralement, qu'ils sont « juifs », mais seulement « d'origine juive », pouvant très bien être chrétiens. Qu'en raison de leur foi au Christ ils aient voulu ajouter certains signes pour se distinguer des Juifs, cela ne paraît pas autrement extraordinaire.

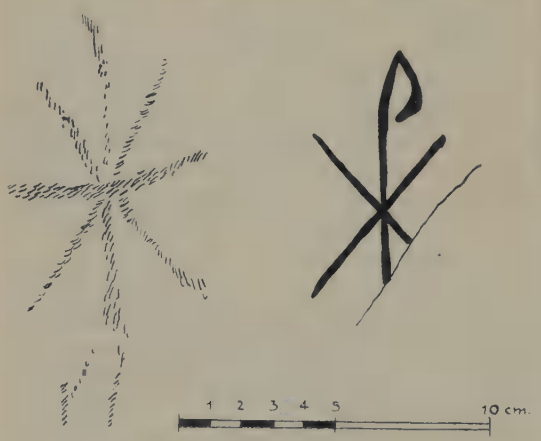


646. — « Saucière » à décoration peinte. D'après P. Lemaire, *op. cit.*, p. 284.

Ces signes, trouvés dans la chambre sépulcrale, se réduisent à deux : la croix et le monogramme « cons-



647. — Cimetière romano-byzantin. Chambre à *Kokhim* (n. 79). D'après un plan de l'auteur.

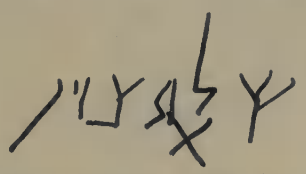


648. — Le monogramme constantinien peint sur un ossuaire.
D'après B. Bagatti, *Scoperta di un cimitero giudeo-cristiano ad « Dominus flevit »*, dans *Studii biblici franciscani liber annuus III*, p. 173.

tantinien ». La croix est commune à des ossuaires de deux autres tombeaux trouvés à Jérusalem et à une grotte transformée en *colombarium* (cf. *Rivista di archeologia cristiana*, 1951, p. 117-131), et a été interprétée comme « chrétienne » par des archéologues palestiniens bien connus, tel A. Parrot (*Golgotha et St-Sépulcre*, Paris, 1955, p. 84-93). D'après les matériaux archéologiques et historiques que nous connaissons, nous pouvons croire que la croix à cette époque ne signifie pas autre chose que le *Taw* salvifique d'Ézéchiel (IX, 4) et de l'Apocalypse (VII, 4 et IX, 4). Les raisons qui nous mènent à cette conclusion sont : *a)* la présence de ce signe sur des ossuaires qui ne sont pas postérieurs à l'an 135, ce qui ne s'explique bien que comme symbole, par ex., tracé par qui a gravé l'inscription (fig. 649) sous le nom d'une femme (Bagatti, *loc. cit.*, 167) ou au début d'un nom d'homme (Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches*, I, 409); — *b)* l'usage dans les manuscrits (Teicher, dans *Vetus Testamentum*, V, 1955, p. 189); son sens dans les sources rabbiniques (Goodenough, *Jewish Symbols*, I, Toronto, 1953, p. 131-132; Hirscherberg, dans *Journal of Biblical Literature*, LXVII, 1948, p. 512), et surtout dans les sources chrétiennes comme Origène (*P. G.*, XIII, 789-802; cf. C. Cecchelli,

Il trionfo della croce, Rome, 1954, p. 62-63). Pour ce qui regarde le monogramme « constantinien », l'abréviation du mot « Christianos » est l'explication qui paraît la plus simple : de fait, il est très difficile d'accepter ici un autre sens, parmi tous ceux qui ont été proposés pour les abréviations utilisées dans l'antiquité (en voir le catalogue dans Avi Yonah, *Abbreviation in Greek Inscriptions (The Near East, 200 B. C.-A. D. 1100)*, Jérusalem-Londres, 1940, p. 112); de plus ce terme de « Christianos » était bien connu, dans l'ambiance de l'Église naissante, comme spécifique des chrétiens venus de la gentilité. Dans le cas qui nous intéresse, le défunt est justement un prosélyte.

Tous ces éléments se doivent prendre dans leur ensemble, de façon que l'un éclaire l'autre et en reçoive à son tour plus de lumière : *a)* la permanence de certains noms, qui peuvent être considérés comme héréditaires, ou — *b)* comme donnés en souvenir des saints, selon que l'atteste, au IIIe s., l'évêque Denys d'Alexandrie, pour les premiers chrétiens (Eusèbe, *H. E.*, VII, xxv, 14); — *c)* la continuation de l'usage du *Taw*, tandis que les Juifs le remplacent par le « candélabre », de sorte que la « croix » devient un



649. — Inscription de Salamsion, gravée avec le *taw* sur un ossuaire. D'après Bagatti, *op. cit.*, p. 167.

symbole chrétien; — *d)* enfin l'emploi, qui ne fera qu'amplifier jusqu'à devenir commun à l'époque constantinienne, de l'abréviation X et P pour désigner le Christ et les chrétiens. Le fait d'avoir retrouvé ces éléments dans un ensemble intact a permis des constatations qui semblaient impossibles avant cette trouvaille. La présence de ces sépultures du Ier s. nous démontre aussi que cette zone du mont des Oliviers, située entre les deux sentiers, était employée, au moins partiellement, comme cimetière.

3° *La chapelle de la prophétesse Anne.* — Un rapport préliminaire a paru dans *Liber annuus VI* (1955-1956) (B. Bagatti, *Scavo di un monastero al « Dominus flevit »*, 240-270). La chapelle, bien conservée, n'a qu'une seule nef dont le pavement en mosaïque est à motifs géométriques; une inscription, malheureusement tronquée, nous apprend qu'une bonne âme « construisit ce saint monastère » et l'église « de Ste-Anne, et l'offrit pour son salut et celui de ses frères qui y apportent leurs dons ». Qu'il s'agisse de la prophétesse Anne, il n'y a aucun doute : *a)* puisqu'elle est la seule à être vénérée à Jérusalem à l'époque de la construction (VIIe s.), comme on peut le constater dans le Calendrier de Jérusalem (au 1er févr.), conservé en langue géorgienne (Goussen, *Über Georgische Drucke und Handschriften*, dans *Liturgie und Kunst*, 1925, p. 10); — et de plus *b)* parce que dans l'oratoire voisin une autre inscription parle d'un Siméon qui, peut-être, est le même qui entreprit la construction : « Siméon, ami du Christ, a édifié et décoré cet oratoire et l'a offert au Christ Notre-Seigneur pour l'expiation de ses péchés et pour le repos de son frère l'hygoumène Georges et pour Domezios l'ami du Christ. » Le pavement en mosaïque de cet oratoire représente de nombreux fruits, qui semblent avoir été mis là pour rappeler les offrandes des prémices. Ici s'élevait un monastère comprenant un bâtiment à deux étages avec un cloître à colonnettes, ce qui est inhabituel en Palestine (V. Corbo, *Gli scavi di Kh. Siyar el-Ghanam e i monasteri dei dintorni*, Jérusalem, 1950, p. 120-121). Parmi les objets qu'on y a trouvés, un des plus intéressants est un sceau en bois pour le pain bénit, dont les ornementations ressemblent assez à celles en usage encore actuellement dans le rite grec. Le monastère fut érigé, après 614 probablement, sur les ruines d'édifices plus anciens dont il reste un pavement en mosaïque où l'on peut lire le ℣ 8 du ps. CXX.

II. Fouilles dans la grotte de Gethsémani (*D. B. S.*, III, 636-649). — D'après les sources littéraires, il résultait que la grotte était déjà vénérée au IVe s., mais dans le domaine archéologique les vestiges de cette vénération n'apparaissaient pas avant le VIIe s.; ils sont constitués par les graffiti que les pèlerins avaient tracés sur le revêtement le plus ancien des parois, et comportent des invocations au Seigneur; les croisés ont simplement recouvert cet enduit par un autre (*Liber annuus III*, 133-135). L'inondation survenue au cours de l'hiver 1955 a donné l'occasion à la custodie de Terre sainte de remplacer le pavement et de faire des recherches jusqu'à la roche. Les travaux furent exécutés d'oct. à déc. 1956 sous la direction du Père V. Corbo. Ils ont montré qu'il y avait un pavement de mosaïques à pierres communes, et, plus bas, un autre à pierres plus fines placé à même le roc. Des mosaïques les plus basses il ne reste que peu de chose, et des autres un peu plus, mais ces dernières même ont été endommagées par l'aménagement de tombes qui occupaient presque tout l'espace. Les mosaïques semblables de Bethléem nous font dater ces deux pavements des IVe et VIe-VIIe s. Parmi les objets retrouvés, signalons des fragments de transennes et d'inscriptions funéraires en caractères grecs et coufiques, et des tessons de l'époque byzantine et médiévale. Ainsi, par ces fouilles, la tradition a obtenu une solide confirmation.

III. Sur le versant est. — Deux éléments distincts ici apportent du nouveau : une grotte vénérée, mais surtout les découvertes faites à Béthanie (et capables de modifier substantiellement les indications données à ce mot dans *D. B.*, I, 1655-1661).

1° *La grotte vénérée.* — Découverte par hasard en 1950 dans la propriété des Filles de la Charité, elle fut étudiée par les Pères Benoît et Boismard, de l'École biblique S.-Étienne, qui en ont donné une description détaillée : *Un ancien sanctuaire chrétien à Béthanie* (dans *Rev. bibl.*, 1951, p. 200-251). A l'origine c'était une citerne creusée dans le rocher, où l'on accédait par un petit escalier latéral. A proximité, des pressoirs, également creusés dans le roc, montrant que l'endroit a été employé à usage agricole. Mais comme en bien d'autres points de la Palestine, par ex. à Aïn Karim, le site fut transformé en lieu sacré à l'époque byzantine (cf. S. Saller, *Discoveries at St. John's, Ein Karim 1941-1942*, Jérusalem, 1946, p. 92 et 117). Qu'il s'y adjoignit quelque souvenir, le fait est rendu évident par les nombreux graffites qui couvrent le revêtement intérieur de la citerne, et aussi par une décoration picturale rudimentaire. Le caractère chrétien s'affirme par les croix, les monogrammes et les inscriptions. Nous en signalons deux qui prennent un caractère tout particulier. L'une (n. 21), qui rappelle la résurrection de Lazare, se présente avec une saveur toute liturgique : « Seigneur Dieu, qui as ressuscité Lazare d'entre les morts, souviens-toi de ton serviteur Asklépios et de Chionion ta servante » (cf. *P. G.*, XXXVI, 725, et XXXI, 1658, 62 pour l'invocation au Christ comme Dieu, et le répons II de l'office des morts, chez les Latins, pour la « résurrection de

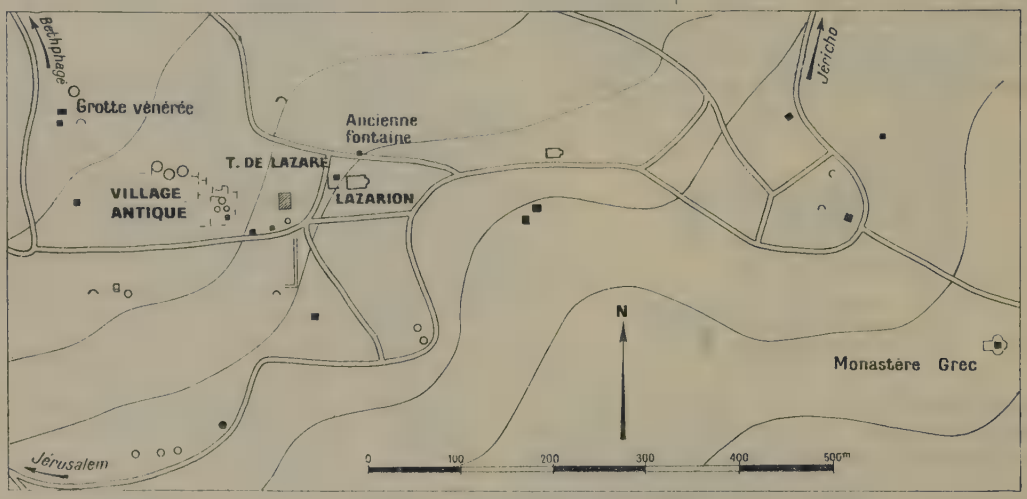
Lazare ».) L'autre (n. 43) paraît plutôt insolite, par l'invocation qui la commence et par son orthographe : « Dieu des chrétiens, aie pitié du pécheur Ananos et remets-lui ses péchés. Amen. »

Il est difficile de préciser l'objet de la vénération ici manifestée; pourtant, en considérant que les invocations s'adressent au « Seigneur » ou au « Christ », on peut penser qu'il s'agissait non pas d'un saint, mais de Dieu lui-même. Les Byzantins, comme on le sait, gardaient le souvenir de trois Cènes du Seigneur, qu'ils célébraient l'une à Gethsémani, l'autre à Béthanie et la troisième au Cénacle du mont Sion (cf. texte du patriarche Eutichius de Constantinople, *P. G.*, LXXXVI, 2392; et Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, 2e éd., Jérusalem, 1955, n. 742). Or, à Gethsémani, la cérémonie se déroulait dans la grotte (Baldi, *op. cit.*, n. 792-794), on peut donc penser que la Cène de Béthanie se vénérait dans cette grotte-ci. Et cela expliquerait bien la présence des nombreux graffites, comme dans la grotte de Gethsémani. Il s'y trouve des noms de diverses parties du monde : latins (Florus, Glycenia), sémites (Abidella, Ananos, Barak..., Makai), grecs mais inusités en Palestine (Euphrosinos, Strobilos, Philodespotos, Chionion) et une inscription en syriaque ainsi que plusieurs autres en grec et en latin; ce fait montre bien qu'il s'agit là d'un lieu d'intérêt général. A en juger par l'inscription : « Seigneur, ayez pitié. Diogenianos et sa communauté » *(synodia)*, on pourrait penser que parmi les visiteurs il y ait eu une communauté religieuse, à moins que le scripteur n'ait voulu mentionner sa communauté lointaine. (Pour le mot *synodia*, cf. Saller et Bagatti, *The Town of Nebo*, Jérusalem, 1949, p. 263.)

2° *Béthanie.* — Les fouilles pratiquées de 1949 à 1954 par les Pères franciscains, sous la direction du Père S. Saller, du *Studium biblicum franciscanum de Jérusalem*, s'étendent sur deux larges espaces situés à l'ouest, au sud et à l'est du traditionnel tombeau de Lazare. D'autres fouilles occasionnelles ont encore élargi le cercle de nos connaissances, spécialement au sujet du cimetière. Un gros volume du P. Saller, *Excavations at Bethany [1949-1954]*, Jérusalem, 1957, décrit en détail toutes ces recherches; il avait été précédé de plusieurs rapports préliminaires : *Il ritrovamento dell'antica chiesa di S. Lazzaro a Betania* (dans *La Terra Santa*, 1950, p. 225-232; cf. *The Catholic Biblical Quarterly*, 1950, p. 100-104); *Ancient Rock-cut Burial-Chambers at Bethany*, (dans *Studii biblici franciscani liber annuus, I* [1950-1951], p. 191-226); *Excavations in the Ancient Town of Bethany* (*ibid., II* [1951-1952], p. 118-162); *Stamped Impressions on the Pottery of Bethany* (*ibid., III* [1952-1953], p. 5-36).

Les résultats principaux sont d'avoir retrouvé : *a)* le site de l'ancien village; — *b)* le plan du sanctuaire primitif construit près du tombeau de Lazare, et appelé Lazarion, ce qui a par la suite donné son nom au village actuel.

Du dernier éperon du mont des Oliviers se détache vers l'est un gros contrefort, qu'en séparent de petites vallées et qui arrive jusqu'au tombeau de Lazare (fig. 650). Sur ce contrefort on a retrouvé les restes certains de l'ancien village, qui semble bien être demeuré au même endroit pendant des siècles sans interruption.



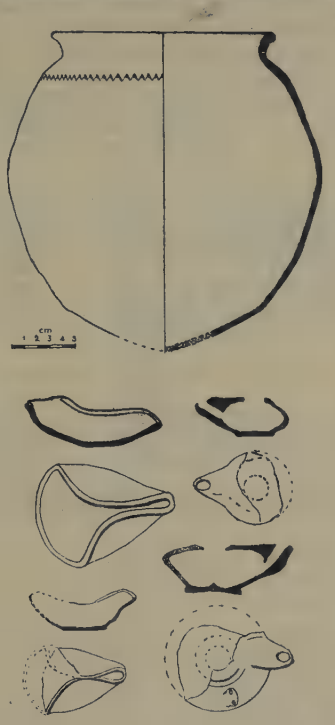
650. — Plan de Béthanie.

D'autre part, des fouilles occasionnelles ont montré que le village s'étendait très peu au-delà, parce qu'ailleurs on rencontre soit des tombes, soit du terrain vierge. Il est vrai que le village, comme la plupart, n'étant pas fortifié, il n'avait pas de murs d'enceinte; pourtant, si l'on ne connaît pas exactement les limites précises, les restes certains que nous avons retrouvés permettent de localiser le village à cet endroit. Ce sont : de nombreuses citernes taillées dans le roc, dont quelques-unes seulement ont été réutilisées aux temps modernes; des pans de murs; des grottes aménagées en magasins ou en fours; et une grande abondance de poteries.

L'élément le plus ancien, constitué surtout par la céramique, remonte à l'époque perse (538-332 av. J.-C.). On y remarque quatre sceaux imprimés sur des anses de jarres; deux d'entre eux comportent le mot *ha'ir* (= la ville) (cf. des sceaux semblables dans *D. B. S.*, IV, 899, fig. 475); un autre porte le mot « Jérusalem », et le quatrième n'a que des traits sans forme. Caractéristiques de cette époque sont des vases divers (fig. 651) décorés à l'épaule de dents de scie, des lampes à forme de coupelle, etc., trouvées sur place également. Ceci considéré, on peut bien penser à Ananyah (Vulgate : Anania), cité dans Neh., XI, 32, qui au retour de l'exil y établit sa maison et donna son nom au village que le N. T. appelle Béthanie (cf. Albright, dans *The Annual of the American*

Schools of Oriental Research, IV, 1922-1923, p. 158). Une des raisons, et non la moindre, pour motiver le choix du site, dut être la présence d'une source, qui jaillissait sur le flanc nord du mamelon au milieu de la vallée, et qui disparut à l'époque qui suivit les croisades. Le pèlerin Daniel notait de fait en 1106 : « Hors du bourg, vers l'occident, coule une excellente source, profondément enfoncée sous terre, et à laquelle on descend par des gradins » (Baldi, *op. cit.*, 368, n. 587). Les habitants pouvaient trouver de quoi vivre en exploitant les terrains d'alentour et les quelques lopins de terre cultivable du désert de Juda.

De la période hellénistique et des temps de Notre-Seigneur il y a des restes de murs, des grottes amé-



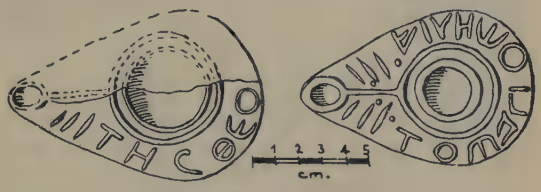
651. — Vase et lampes de l'époque perse et hellénistique. D'après Saller, *Excavations at Bethany*, Jérusalem, 1957.

nagées à des fins utilitaires et une quantité de poteries, parmi lesquelles de petits vases en fuseau, des lampes (fig. 651) en forme de coupelle avec pincement rabattu et partiellement fermées, plus de cent jarres, quantité d'ustensiles divers de cuisine, gourdes de pèlerins, pièces de monnaie, etc. Dès lors il est certain que dans le temps où Notre-Seigneur s'arrêtait dans une maison de Béthanie, il séjournait dans cet endroit, même si par suite des destructions survenues il n'est pas possible actuellement de préciser davantage où se trouvait la maison.

Quelques tombes et un *colombarium* sis sur le flanc sud du mamelon occupé par le village, semblent attester quelque destruction violente comme il est facile de supposer qu'il a dû s'en produire au cours des guerres juives de 70 et de 135. Les tombes antérieures à 70 sont alignées le long de l'antique sentier, et, justement à l'extrémité de l'ancien village, se trouve le traditionnel tombeau de Lazare, bien connu au IVe s. A quelques mètres de là, sur le versant nord-est, on en trouve un autre à *kokhim*, d'un type que l'on date ordinairement entre le Ier s. av. J.-C. et la fin du Ier s. de notre ère. Des débris d'ossuaires et des monnaies de l'époque macchabéenne laissent croire que c'était là l'emplacement du cimetière primitif. Un peu plus à l'est sont d'autres tombes qui contenaient des sarcophages de plomb (IIIe s.) avec des ornementations représentant Gorgone et Pâris (cf. *Q. D. A. P.*, IV, 1935, p. 96). Ces tombes, ainsi qu'un *colombarium* situé le long du sentier dans la partie sud, témoignent du changement d'habitants survenu dans quelque partie du village; des païens sont venus, peut-être des militaires.

On a retrouvé aussi des restes abondants de l'époque byzantine, avec toutes les variétés de poteries, portant notamment des sceaux imprimés (comme ceux du potier Liaiton) ou des inscriptions (par ex. sur des lampes en terre cuite) faites pour servir de souvenir en l'honneur de la « Théotocos » ou d'Élie, évidemment le prophète (fig. 652).

Le sanctuaire. — Immédiatement au sud et à l'est du tombeau de Lazare, on a fouillé une grande partie des ruines de l'ancien Lazarion, construit au IVe s., qui comprenait (fig. 653) un atrium d'où l'on accédait par l'ouest au tombeau de Lazare et, par l'est, à une basilique à trois nefs. C'est la disposition bien connue,



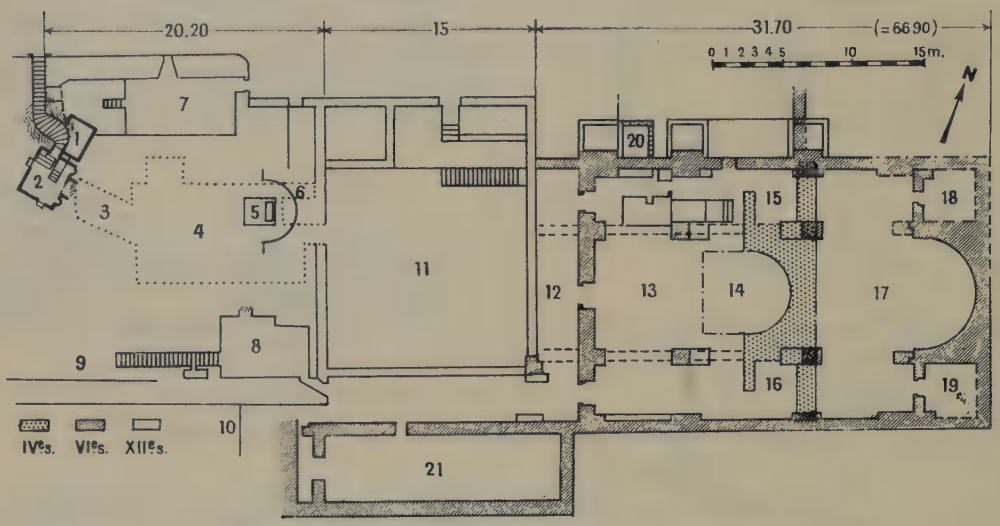
652. — Lampes byzantines en l'honneur de la « Théotocos » et d'Élie.
D'après Saller, *op. cit.*

que l'on retrouve par ex. au S.-Sépulcre, et qui se prête le mieux à la vénération du lieu du miracle, comme à la célébration de la liturgie sacrée. Le tombeau étant situé à l'extrémité du contrefort, où celui-ci se faisait de plus en plus étroit, il fut nécessaire pour obtenir un niveau convenable de procéder à un remblayage de 9 m. Les murs étaient faits en pierres de taille, à bossage élégant, comme ceux des basiliques de Bethléem (Bagatti, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme*, Jérusalem, 1952, p. 35) et de l'Eleona. L'espace était divisé en trois nefs par des colonnes de pierre rose à chapiteaux corinthiens, et l'abside était flanquée de deux sacristies. Des mosaïques polychromes à dessin géométrique apportaient une note de gaieté. La comparaison avec les mosaïques de Bethléem (*ibid.*, 177) montre comment les mêmes motifs géométriques se répétaient en une belle variété d'entrelacs, omettant de parti pris la représentation de figures humaines. Ainsi dans l'ensemble l'édifice se présentait commode et d'aspect agréable. Le fait de l'avoir construit là où les conditions de terrain n'étaient pas favorables montre avec évidence que les constructeurs cherchaient à honorer la tombe de Lazare qui, seule, avait un sens pour eux parmi toutes les autres.

Un tremblement de terre, qui a laissé des traces bien visibles dans le mur d'est, fit tomber l'église, qui fut réédifiée à peu près sur le même plan, mais avec un déplacement de 13 m vers l'est et de façon plus durable. Le remblayage fut constitué par des pierres alignées et superposées comme un mur; les colonnes furent remplacées par des pilastres et le niveau fut surélevé de 60 cm à 1 m. Le pavement

perdit sa beauté première, parce que les nouvelles mosaïques, d'après ce qu'il en reste, apparaissent aussi grossières dans le dessin et l'exécution que les premières étaient fines; mais il eut plus de solidité. Et précisément parce que solide, il subsista encore au Moyen Age, lorsqu'on refit le toit et qu'on plaça les pilastres de renfort. Après la chute du royaume croisé, l'église, d'abord occupée par les Arabes, fut ensuite laissée à l'abandon; au XIVe s. la coupole tomba, et les maisons arabes construites à cet endroit s'y sont maintenues jusqu'au moment des fouilles récentes.

A l'époque médiévale on érigea aussi une autre église à trois nefs sur l'emplacement du tombeau de Lazare; l'abside centrale se retrouve encore sous l'actuel minaret, mais tout le reste a à peu près complètement disparu. On construisit également un magnifique couvent pour des sœurs bénédictines; on en a retrouvé des traces au niveau du sol et quelques



653. — Plan du sanctuaire de Lazare.
1-2 : tombeau de Lazare; 3-6 : mosquée; 7-10 : constructions des Croisés; 11-14 : église du IVe siècle; 17-19 : église byzantine; 21 : oratoire byzantin.

ruines comme la porte occidentale. A en juger par ce qu'il en reste, le couvent, et sans doute aussi les églises, devaient être riches en sculptures, comprenant même des représentations humaines et animales.

Les souvenirs. — Jusqu'au Moyen Age l'église servait à garder le souvenir du miracle de la résurrection de Lazare; mais au XIIe s., après l'érection de la nouvelle église, le titre de S. Lazare lui fut transféré, tandis que dans l'ancienne on commémora le dîner chez Simon, et par concomitance les deux sœurs Marthe et Marie. Par la suite, les deux églises tombèrent en ruine et les souvenirs passèrent d'un endroit à l'autre : chaque ruine eut ainsi l'honneur de garder un souvenir. Avec les fouilles récentes et la nouvelle chapelle qu'on vient de construire les souvenirs sont revenus à leur état premier.

B. Bagatti, o.f.m.

OLMSTEAD (Albert Ten Eyck). — Historien américain de l'Orient ancien.

1° *Vie.* — A. T. Olmstead naquit à Troy (New York), le 23 mars 1880. De 1902 à 1906, il étudia à l'université Cornell, où il eut pour maître Nathaniel Schmidt, et où il conquit ses grades académiques. En 1907-1908, il dirigea une expédition de cette même université en Asie Mineure et dans l'Orient assyro-babylonien. En 1909, il commença sa carrière de professeur d'histoire ancienne orientale : d'abord à l'université de Missouri (1909-1917), puis à celle d'Illinois (1917-1929), enfin à l'Institut oriental de l'université de Chicago, où il enseigna jusqu'à sa mort, survenue le 11 avr. 1945.

2° *Œuvre.* — L'œuvre de Olmstead fut tout entière consacrée à l'histoire de l'Ancien Orient. Dès la fin de ses études, en 1908, paraissait son premier livre, *Western Asia in the Days of Sargon of Assyria*, auquel la critique reprocha de ne pas être assez bien documenté. En 1912, il se fit remarquer par une brillante critique de *Palestine and its Transformation*, de Ellsworth Huntington, où il se montra en avance sur son temps, de même que dans son *Assyrian Historiography* (1916), qui fut à son époque une très importante contribution à l'étude des inscriptions historiques assyriennes. Le fruit de cette première période de travail fut la publication de ses deux grands ouvrages : *History of Assyria* (1923), et surtout *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest* (1931), auxquels Olmstead doit la plus grande part de sa réputation. Devenu alors professeur à l'université de Chicago, il se tourna vers la période gréco-romaine de l'histoire orientale. La mort ne lui laissa pas le temps d'achever cet immense travail. Il avait pu cependant faire paraître en 1942, *Jesus in the Light of History*, et terminer un manuscrit sur l'histoire de l'Empire perse, qui fut publié en 1948 sous le titre *History of the Persian Empire (Achaemenid Period)*.

Olmstead fut avant tout un historien. S'il avait l'ambition d'être rigoureusement objectif en utilisant toutes les données archéologiques, littéraires, philologiques qu'il pouvait rassembler, il voulait aussi présenter les faits dans une vaste synthèse, qui embrassât toute l'histoire pré-islamique de l'Orient. Là où une formation philologique incomplète ne lui permettait pas le contrôle direct de ses sources, il savait utiliser les connaissances de collègues plus spécialisés que lui en ce domaine, et en général sa documentation était bonne. Ses vues personnelles, ses jugements d'historien sont souvent exacts et bien fondés, mais il a le défaut, plus apparent encore dans son dernier ouvrage, de ne pas toujours les justifier, et de les proposer d'une manière catégorique, quelquefois même sans

faire mention de la difficulté du problème ni des autres hypothèses proposées : ainsi pour la date de Zoroastre ou celle de la mission d'Esdras. En outre, son désir de reconstituer une vivante synthèse du passé l'amène parfois à prendre des libertés avec la rigueur scientifique de l'historien. On doit enfin regretter que Olmstead n'ait pas tenu assez compte de l'évolution des institutions sociales, politiques et religieuses.

Ce fut néanmoins un historien de valeur, et il fit beaucoup pour développer aux États-Unis l'étude de l'Ancien Orient, en un temps où les historiens américains étaient surtout intéressés par l'Europe moderne et l'Amérique. Son histoire de la Palestine et de la Syrie, dépassée sur plusieurs points par les rapides progrès de la science en ce domaine, reste un grand ouvrage. On n'en est que plus déçu que ses positions philosophiques aient conduit Olmstead à écrire une histoire de Jésus si peu conforme au parti pris d'objectivité de son auteur, en dépit d'une parfaite connaissance de l'arrière-plan historique et des mœurs palestiniennes.

Bibliographie. — *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 99, oct. 1945, p. 3-4. — *Journal of Near Eastern Studies*, v, janv. 1946, p. 1-6. — *Journal of Biblical Literature*, lxviii, 1949, p. 371-377.

M. Vidal.

ONCTION. — L'onction constitue l'un des rites religieux importants de l'A. T.; elle prend une valeur particulière du fait que du verbe מָשַׁח, « oindre », dérive le participe מָשִׁיחַ qui a tendu à devenir le terme technique pour désigner le Sauveur attendu à la fin des temps. Il ne s'agit pas de reprendre l'étude de ce thème, faite à l'article Messianisme, mais de présenter l'histoire même du rite. Aucun travail récent n'a été consacré à l'ensemble de la question; dans l'état actuel de la documentation beaucoup de points restent en suspens. Dans ces conditions, une présentation analytique des faits s'impose, d'abord dans le milieu culturel où s'est développé Israël, puis dans l'Ancien Testament.

En soi il y a lieu de *distinguer entre la simple libation* d'huile qui se rapproche des libations de vin, de lait, de miel... et se range dans la catégorie des offrandes alimentaires, *et l'onction* proprement dite qui vise à imprégner personnes ou choses d'une valeur religieuse qu'il faudra déterminer. En fait la distinction n'est pas toujours aisée à poursuivre, aussi nous faudra-t-il citer parfois des textes qui se rapportent plutôt à la libation. Les emplois les plus caractéristiques de l'onction concernent le sacre du roi et la consécration du prêtre : c'est donc sur ces deux points que portera l'essentiel de l'article, sans négliger cependant les autres destinations du rite. Il s'agira avant tout d'exposer les faits, de signaler les parallèles sans préjuger des relations de dépendance, et, dans la mesure du possible, de donner les significations; mais il importe de remarquer que nos textes, le plus souvent, se contentent de rapporter le rituel en usage et n'en donnent point le sens. A leur exemple, il convient d'être prudent dans ces recherches et de se défier des interprétations hâtives qui parfois ont été proposées.

En ce qui concerne le N. T., le P. d'Alès, à l'art. Extrême-Onction (iii, 262-272), a commenté les deux textes qui méritaient un exposé détaillé : Marc., vi, 13 et Jac., v, 13-15. Quelle que soit la valeur des autres passages qui mentionnent une onction, ils n'apportent rien d'essentiel pour l'histoire du rite. — L'art. Confirmation (ii, 131-133) cite les plus anciens textes qui attestent le rite de l'onction dans l'administration de ce sacrement.

Nous étudierons ici : I. L'onction dans l'Ancien Orient : 1° En Mésopotamie; 2° En Égypte; 3° Chez les Hittites; 4° En Syrie-Palestine. II. L'onction dans l'A. T. : 1° L'huile et l'onction dans la vie journalière; 2° L'onction royale; 3° Pas d'onction prophétique; 4° L'onction des prêtres; 5° Les onctions cultuelles; 6° Les onctions funéraires. Conclusion.

I. L'onction dans l'Ancien Orient. — 1° *En Mésopotamie.* — L'utilisation religieuse de l'huile en Mésopotamie se rattache au double emploi auquel elle se prête dans la vie quotidienne : alimentaire et cosmétique.

a) Puisque l'huile constitue un *aliment* de base, elle fera partie des *offrandes* qui doivent être *présentées aux dieux.* On sait que le premier devoir qui s'imposait au roi et au peuple était d'entretenir par des offrandes alimentaires la vie des dieux et des déesses (É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, dans *Mana*, ii, Paris, 1945, p. 221). A titre d'exemple, parmi les offrandes que Nabuchodonosor prescrit d'offrir chaque jour à Marduk et à Ṣarpanitu, figurent côte à côte « le miel, la crème, le lait, *l'huile*, le froment, diverses espèces de bière et de vins... » (R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, p. 207). On retrouve la même association dans le rituel du Nouvel An babylonien : il y est prévu que le cinquième jour on creusera « une fosse dans la sublime cour » et que l'urigallu (= le grand prêtre) « placera dans cette fosse du miel, de la crème, de *l'huile* de première qualité » (*ibid.*, 241). Bien que ce soit ordinairement au vin que les Babyloniens attribuent la « force vitale », certains textes l'accordent aussi à l'huile, par ex. l'hymne à l'huile *Maḳlû*, où celle-ci est appelée *šaman balâṭi*, « huile de vie » (E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, 1902, p. 526).

Offrande alimentaire, l'huile peut servir à la confection des mets qui étaient servis aux dieux ou bien être répandue en libation. Quelques usages méritent d'être signalés : lors de la construction d'un temple, on pratiquait un dépôt dit de fondation où l'*huile* se retrouve à côté de beaucoup d'autres substances, sans avoir une place plus marquée que dans les textes déjà cités. C'est ainsi que, lors de la restauration du temple d'Aššur, Salmanasar Ier déclare : « Dans ses fondations, je déposai des pierres précieuses, de l'argent, de l'or, du fer, du bronze, du plomb, aromates sur aromates, de l'*huile;* je répandis de l'huile fine, de la résine de cèdre, du miel et de la crème » (Labat, *op. cit.*, 195). Il ne s'agit évidemment pas là de consécration du sanctuaire par l'onction. S'agissait-il de rebâtir un temple, on s'évertuait à retrouver la « brique de fondation » du précédent, afin d'être sûr que le nouveau corresponde aux dimensions agréées par les dieux. Cette brique était entourée d'une vénération religieuse et une onction d'huile était prévue sur elle. Salmanasar Ier se glorifie ainsi d'avoir accompli ce rite : « Les pierres de fondation des anciens rois, je les *oignis d'huile*, je fis un sacrifice et les remis à leur place. » Dans son document de fondation, Nabonide exhorte en ces termes le roi qui, par la suite, le découvrira : « Qu'il n'y change rien, qu'il l'*oigne d'huile*, qu'il fasse un sacrifice, qu'il le dépose avec le document où son nom est écrit et qu'il le remette à sa place » (*ibid.*, 195). Sans doute faut-il comparer cet usage avec celui d'oindre les pierres sacrées en Canaan; comme le rite portait sur les stèles et les tablettes d'une fondation faite par un autre, on y verra non une consécration, mais un acte destiné à maintenir la présence divine en ce lieu (M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., 1905, p. 198 et 205, n. 3).

Il est un autre cas où l'onction est pratiquée sur une tablette; à la suite d'un oracle de victoire envoyé par

Aššur au roi d'Assyrie, on lit la prescription suivante : « Cette tablette de commandements du dieu Aššur sera apportée sur un support devant le roi; on répandra de *l'huile parfumée*, on fera des sacrifices; on brûlera des parfums, puis on la lira au roi » (Labat, *op. cit.*, 257). Cette libation et ces sacrifices n'ont point pour but de maintenir une présence divine comme dans le cas précédent, mais d'exprimer le respect à l'égard de la parole du dieu et, sans doute, le désir de voir se réaliser la promesse.

b) En effet, de son emploi de *cosmétique* pour protéger la peau contre les morsures du soleil, l'onction d'huile a pris facilement valeur d'un rite de politesse, soit qu'on se parfume d'huile de choix quand on doit paraître en société, soit qu'on oigne d'huile un hôte pour lui faire honneur. Sans doute n'y avait-il pas là simple rite protocolaire, mais aussi appel à la bénédiction des dieux. Quand, dans son palais, le roi offrait un festin en présence des dieux, les convives se parfumaient d'*huile odorante* (*ibid.*, 160). Le devin, qui sollicitait des dieux un oracle pour le roi, se lavait au petit matin, *s'oignait d'huile parfumée* avec diverses plantes, mettait un vêtement pur, se purifiait avec du tamaris, mâchait certaines herbes et se lavait la bouche et les mains (M.-J. Lagrange, *op. cit.*, 239). Le contexte indique clairement que cette onction a pour but d'obtenir la faveur divine par la pureté rituelle.

A certains jours de l'année, le roi assyrien est tenu de se soumettre à des rites analogues. « Que le roi se lave, *se frotte d'huile aromatique*, qu'il fasse des libations de bière et d'eau. » Après ces purifications, il pourra au lever du jour offrir un sacrifice à Šamaš et à Sin (Labat, *op. cit.*, 150). Dans un rituel de pénitence, le roi sollicite du dieu l'assurance de son exaucement; il se prosterne alors et « le prêtre, après *avoir oint d'huile* » les yeux du royal pénitent « et mis du tamaris à ses côtés et à ses oreilles, s'écrie : O Šamaš ! regarde ce péché (avec miséricorde) ! » (M.-J. Lagrange, *op. cit.*, 237).

Ce rite n'est pas propre au roi. Ainsi dans le rituel de l'*ašipu*, publié par H. Zimmern (n° 26, dans *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion*, Leipzig, 1901, p. 122), sont données diverses prescriptions pour faire l'expiation dans le palais : « Le conjurateur doit *oindre* homme et femme avec l'*onguent de Ninib;* mêler du beurre à du miel, s'en oindre, prendre un vêtement sombre... » Sur sept autels élevés dans la cour du palais, il déposera des pains, puis il devra « placer du miel, de l'huile, du beurre, du lait, des boissons douces; placer de l'huile, de l'huile fine, de l'*huile parfumée;* placer sept encensoirs, remplir sept coupes de vin et les placer... ». Ce n'est pas sans tremblement qu'un sujet ose comparaître devant la majesté royale; des talismans et des incantations doivent le réconforter à cette heure. Par ex., il était recommandé « de se frotter le corps, les yeux, les mains, avec une *huile magique*, ou de s'envelopper dans une ceinture rouge » (Labat, *op. cit.*, 366), le rouge, on le sait, ayant pour vertu d'impressionner les puissances des ténèbres (É. Dhorme, *op. cit.*, 206). On voit ainsi comment peuvent s'associer dans l'onction les idées de purification et de protection contre les puissances redoutables.

L'idée de protection domine dans l'emploi de l'*huile aux funérailles*, comme le montre son association avec les aromates; il s'agit de préserver le corps contre une destruction totale. Voici par ex. le rituel prévu pour l'ensevelissement de la chevrette immolée comme substitut du roi menacé d'un mauvais présage. Pour que la substitution s'avère efficace, il faut évidemment pratiquer sur la victime tous les rites en usage pour le roi. « Tu laveras avec de l'eau l'intérieur de la chevrette morte, tu l'*oindras d'huile;* tu rempliras son intérieur d'aromates; tu la vêtiras de vêtements, tu lui mettras des chaussures, tu enduiras ses yeux de stibine; tu verseras sur sa tête de l'*huile fine* » (Labat, *op. cit.*, 120, n. 6).

On ne sait trop comment interpréter les très nombreuses livraisons d'huiles auxquelles font allusion plusieurs textes administratifs de Mari publiés par J. Bottéro (dans *Archives royales de Mari* [= *A. R. M.*], VII, Paris, 1958). Il y a onze espèces d'huile « réservées... à l'usage externe » (J. Bottéro). Certaines semblent bien destinées à la fabrication d'onguents comme le *šaman diqaratim* (des marmites où se fabriquaient les onguents composites), le *šaman rûšti* (de qualité supérieure). On précise en certains cas (Bottéro, *loc. cit.*, § 11) qu'elles sont destinées à oindre *(ana pašaš)* des dieux (Ishtar-Irrakal, 3, 3; *îlâni*, 11, 3) et des rois, voire des hommes (*ṣabim*, 13, 7; *awîlî*, 56, 3). L'expression la plus intéressante est évidemment « pour oindre le roi » (*ana pišaš šarri*, 20, 2; 25, 7; 41, 2; 45, 2; 46, 2; 47, 3; 59, 2; 64, 6; 65, 2). Mais ces huiles peuvent être également reçues pour panser *(ana rikis* ou *rakas)*. L'usage rituel est assuré puisqu'on oint les statues royales, mais ces onctions, même royales, ne semblent pas réservées à une fête de couronnement. Madeleine Burke pense « soit à un rite, soit plus simplement à la toilette du monarque » (dans *Rev. d'assyriologie*, LI, 1957, p. 150). J. Bottéro n'exclut pas une onction faite « comme une sorte de massage, dans un but médical » (*loc. cit.*, § 14). L'onction ne paraît pas liée à une fête spéciale, de couronnement par ex., mais être une sorte de rite quotidien à l'instar de ce que l'on faisait aux statues des dieux des temples égyptiens. Cela n'exclut pas le sens religieux de cet acte, mais ne permet guère de le préciser. Mentionnons enfin la fête de « l'onction du trône de Shamash » (6, 3).

c) L'Onction du roi. — Parmi les textes déjà cités, beaucoup se rapportaient au roi. Il reste à nous demander si le souverain, lors de son accession au trône, ne recevait point une onction spéciale. Sans être aussi complexe que celui d'Égypte, le rituel d'intronisation en Mésopotamie n'en était pas moins chargé de signification religieuse. Pour l'époque sumérienne, nous sommes renseignés par un texte d'Uruk (dans H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, trad. franç., Paris, 1951, p. 325). Le roi s'avance dans le temple où reposent les insignes royaux et lui-même se fixe la couronne d'or sur la tête, tandis que la déesse Nin-Pa, la « dame du sceptre », lui confère le pouvoir en prononçant « son nom de royauté ». Il n'est pas question d'onction.

Par contre, malgré une fâcheuse lacune du rituel publié par Müller, on peut admettre qu'en Assyrie le roi recevait l'onction au cours de la seconde partie du cérémonial qui se déroulait dans le temple d'Aššur. Pour saisir la valeur du rite, il importe de considérer l'ensemble de la cérémonie. « Le roi pénètre dans le temple, se prosterne, se roule; (puis) consacre des cassolettes devant le dieu Aššur. Il monte sur une estrade, se prosterne et se roule. Avec le roi, on apporte du palais une *coupe d'or*, où l'on a versé de l'*huile*. (Le roi) dépose un vêtement avec ses garnitures, ainsi que la coupe d'huile, aux pieds du dieu. Ce vêtement, une mine d'argent et une mine d'or, qui sont placées aux pieds du dieu, sont ce que prendra le prêtre. Le roi, devant le dieu Aššur, dresse une table de sacrifice...; le prêtre dresse la table des (autres) dieux » (Labat, *op. cit.*, 83).

Si l'huile était simplement destinée à servir d'offrande comme le vêtement, l'or et l'argent, elle aurait dû être mentionnée avec eux dans la phrase qui précise les revenus du prêtre. On pense donc que l'huile était destinée à un rite royal, dont parlait la partie manquante de la tablette. Dans le reste de la céré-

monie, le prêtre joue un rôle important dans la remise des insignes royaux, à la différence du rituel sumérien. En couronnant le roi, le prêtre mettait en plein relief le caractère religieux de la royauté : « Le diadème de ta tête, puissent Aššur et Ninlil, les seigneurs de ton diadème, le poser sur toi pour cent ans. Ton pied dans Ekur (le temple d'Aššur) et tes mains tendues vers Aššur, ton dieu, puissent-ils être favorisés. Devant Aššur, ton dieu, puissent ton sacerdoce et le sacerdoce de tes fils trouver faveur. Avec ton sceptre de droiture rends ton pays immense. Puisse Aššur te donner prompte satisfaction, justice et paix » (Frankfort, *op. cit.*, 328). Il faut noter que, malgré le caractère belliqueux de la royauté assyrienne, rien n'est dit directement de la lutte contre les ennemis d'Aššur, mais que tout l'accent porte sur le *caractère sacerdotal du roi* qui, en ce jour, reçoit la mission de présenter à la divinité les prières qui assureront le bien-être général du pays. L'onction se situe dans ce contexte d'investiture religieuse : par son sacre, le roi devient l'intermédiaire qualifié entre le monde des dieux et celui des humains.

Le rituel babylonien du sacre nous fait défaut, mais d'après plusieurs indices, et notamment la similitude entre le rituel du Nouvel An à Babylone et celui du couronnement en Assyrie, on peut admettre qu'en Babylonie le souverain était investi de même façon (Labat, *op. cit.*, 87 sq.).

L'onction du souverain akkadien apparaît donc très vraisemblable; pourtant elle n'a jamais reçu le relief qu'elle présente en Israël. Jamais les rois de Babylone ou d'Assyrie ne se donnent, à notre connaissance du moins, comme les « oints de Marduk ou d'Aššur », à la différence du roi israélite qui rattachera son autorité à sa qualité de « oint de Yahvé ». Sans doute considérait-on comme un sacrilège « de *se frotter avec l'huile* du roi », mais il n'y a pas là référence à l'huile d'onction, parce que le même sacrilège était commis par qui revêtait un vêtement du roi, ou se couchait dans le lit du roi, ou apercevait le corps du roi. Comme le remarque Labat à propos de ces faits, tout ce qui touche au souverain revêt le caractère sacré du souverain lui-même (*op. cit.*, 370) : l'huile du roi est donc tout simplement celle qu'il utilise à sa table ou pour sa toilette.

Il n'y a pas de raison non plus de voir une allusion à l'huile de l'onction royale dans un texte où il est question d'un « serment sur l'eau et sur l'huile ». Racontant la révolte de ses frères, lors de son avènement, Asarhaddon écrit : « Le peuple assyrien qui, au nom des grands dieux, avait prêté *serment sur l'eau et sur l'huile* pour accepter ma qualité de prince héritier, ne se rangea jamais de leur parti. » Avec Labat, on verra là « un rite imprécatoire dans lequel l'eau et l'huile représentent le sang des contractants et évoquent la mort violente dont les dieux puniraient les parjures » (*op. cit.*, 73).

d) Le prêtre pašîšu. — Le roi était-il seul à être oint en Mésopotamie, ou les prêtres recevaient-ils eux aussi une onction? Parmi les nombreux membres du clergé figure le *pašîšu*, dont le nom manifeste un rapport avec l'onction, mais est-ce un rapport actif ou passif? A titre d'exemple, citons le texte où Asarhaddon se vante d'avoir restauré le culte à l'Esagila : « Je rétablis des libateurs, des *pašîšê*, des extatiques *(maḫḫê)*, des devins *(bârû)*, des initiés; je rétablis (en outre) pour eux des conjurateurs..., des lamentateurs, des chantres » (Labat, *op. cit.*, 206). Comment traduire *pašîšu?* W. Schrank (*Babylonische Sühnriten*, Leipzig, 1908, p. 3, n. 1) évite la difficulté en disant que le substantif comporte seulement une relation avec la racine verbale, mais ne précise pas la voix active ou passive ou réfléchie du verbe. Streck (*Assurbanipal*, II, Leipzig, 1916, p. 414, n. 4) se prononce pour le sens actif : les « oignants », classe sacerdotale chargée de préparer les onguents nécessaires aux dieux et de les présenter en guise d'offrandes. Des « oignants », il rapproche le *abarakku* ou mélangeur de parfums, dont l'existence est déjà attestée à la première dynastie babylonienne. Dhorme (*op. cit.*, 218) remarque que la voyelle longue de *pašîšû* exige le sens passif de « oint », mais que la fonction exige le sens actif de « oignant ». De fait, dans le texte cité, les catégories de prêtres sont toutes caractérisées par une fonction, non par un rite d'investiture; le parallèle entre libateurs et *pašîšê* est particulièrement frappant. On conclura donc à un sens actif; et à supposer qu'il faille maintenir le sens passif, il faudrait noter que le *pašîšu* ne tient qu'un rang de second ordre dans la hiérarchie sacerdotale et qu'il ne peut aucunement être mis en parallèle avec le grand prêtre israélite.

e) L'onction comme rite de fiançailles. — Il reste à signaler un usage curieux attesté dans les lois assyriennes, celui de verser de l'huile sur la tête d'une jeune fille pour ses fiançailles (Driver-Miles, *The Assyrian Laws*, Oxford, 1935, p. 411). § 42 : « Si un homme *au jour de l'onction* (?) a versé de l'huile sur la tête d'une jeune fille ou lui a porté des cadeaux de mariage (?) pour la fête (?), on ne pourra retourner les cadeaux. » § 43 : « Si l'homme *a versé de l'huile* sur la tête de la jeune fille ou porté des cadeaux de mariage (?) et que le fils auquel était destinée cette épouse est mort ou a disparu, il peut la donner à n'importe lequel de ses fils qui subsistent, du plus âgé au plus jeune, ayant (au moins) dix ans... » Driver-Miles remarquent que cet usage n'existait que dans les familles nobles : c'est le père qui accomplit le rite en vertu duquel la jeune fille est si bien agrégée à sa belle-famille que, même en cas de décès du fiancé, elle reste sous la tutelle de son beau-père. Une lettre d'Aménophis III (lettre 31, 14 d'El-Amarna, voir ci-dessous, col. 714) atteste le même usage parmi les familles royales au XV^e^ s. Quelle signification précise donner à l'onction? C'est évidemment un rite religieux qui fait entrer la jeune fille dans sa nouvelle famille; sans doute voulait-il attirer la bénédiction divine et la fécondité sur la nouvelle épouse, mais ce ne sont là que des conjectures.

2° *En Égypte.* — Un exposé d'ensemble a été donné récemment par H. Bonnet dans le *Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin, 1952), à l'article *Salben* (p. 647-649). Malheureusement cet auteur n'a pu utiliser l'étude monumentale de M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées* (2 t.), Le Caire, 1949 et 1954 [= *Edfou*], résumée dans un article de la *Rev. d'hist. des religions* [= *R. H. R.*], paru en janv. 1950, sous ce même titre (p. 59-104). Il semble bien que le rite de l'onction se rattache en Égypte aussi à la vertu de l'huile d'assurer la *force* du corps et qu'il ait donc pour objet de transmettre plénitude de vie et puissance.

a) Le sacre des dieux. — Malgré des variantes dans le détail, le culte quotidien se présente sous des lignes identiques dans les divers temples d'Égypte (voir un exposé d'ensemble dans É. Drioton, *La religion égyptienne*, dans *Hist. des religions*, de M. Brillant et R. Aigrain, III, Paris, 74-77). Après la purification de l'ensemble du temple dès l'aube, l'officiant principal pénètre dans le sanctuaire pour procéder à la « toilette » du dieu : il lave la statue pour la débarrasser des onguents de la veille, puis la parfume et la farde en récitant une formule de ce genre : « Je viens et je te remplis de l'onguent qui est sorti de l'œil d'Horus » (A. Erman, *La religion des Égyptiens*, trad. franç., Paris, 1937, p. 208). Pour la suite de la cérémonie, prenons le cas d'Edfou : le célébrant retire alors les pains de proposition de la veille et apporte ceux du jour. Tandis qu'ailleurs est présentée la statuette de

Maât (= la Vérité) aux dieux comme substitut des autres offrandes, il porte à Horus de l'*huile d'oliban* en prononçant les paroles suivantes : « Je te donne ce vase d'huile parfumée qui est sur mes mains, ô Lion seigneur de *Pwn-t*, qui s'engendre de lui-même sous forme d'oliban sur son arbre, pour que le Lion goûte la chair (?) de l'Hippopotame (= Seth, l'ennemi d'Horus) ! » (M. Alliot, *Edfou*, I, 86.) M. Alliot commente ainsi le rite : « Offrir l'oliban de *Pwn-t* au Lion de *Pwn-t*, c'était, par une transposition familière aux théologiens locaux, offrir la création à son créateur. Exactement de la même façon, en offrant Maât aux divinités, on leur rendait l'hommage du monde, qui est un aspect d'elles-mêmes » (*ibid.*, 85).

Outre les allusions particulières au lien entre Horus et l'oliban, ce rite d'offrande se rattache à l'idée plus générale que les dieux prennent plaisir à la bonne odeur des huiles parfumées. Déjà on la trouve exprimée dans cette formule qui se récitait lors de la présentation de l'huile parfumée au pharaon osirifié : « Reçois ton parfum ; *ton parfum est doux*, comme celui de Ré (quand) il sort de l'horizon, les dieux de l'horizon étant agréables à lui. O N. ! le parfum de l'œil d'Horus est à toi ; les dieux, suivants d'Osiris, sont favorables à toi » (*Textes des Pyramides*, n° 1802, 1803, trad. L. Speleers).

Après l'offrande de l'oliban, à Edfou, le prêtre procédait à « l'habillage » symbolique du dieu par la présentation de quatre bandes de toile. Il prenait alors un vase d'albâtre contenant de l'huile. « Arrivé devant la statue, il prenait du bout du petit doigt de la main droite *une goutte de liquide parfumé* et en touchait légèrement le front de l'idole » (M. Alliot, *Edfou*, I, 91). En même temps, il prononçait la formule : « Don de *l'huile (mḏ.t) à son père :* Prends l'huile *(jbr)* qui vient de l'officine (du temple), prends l'onguent précieux fondu pour le Lion *(Šn')*. Respire le parfum de l'offrande matinale : *que ton cœur se réjouisse* à son approche » (*ibid.*, 92). S'agit-il encore d'un rite de « toilette »? Telle est l'interprétation ordinaire. Cependant, à ce moment de l'office, il ne peut plus s'agir d'une simple purification ; nous atteignons le sommet de l'effort liturgique de chaque matin pour ramener la présence d'Horus en son sanctuaire : « *sous l'effet du sacre*, le dieu déjà présent aux débuts du service *redevient roi du monde sensible :* c'est l'acte le plus important de chaque office divin, puisque c'est celui qui lie le plus les hommes au dieu » (lettre personnelle de M. Alliot).

Cette grande idée n'est pas propre à Edfou, mais se retrouve dans le culte funéraire qui, on le sait, présente tant d'analogies avec le service divin. Là aussi on pratiquait des onctions sur les défunts. Les fards et les huiles employés avaient pour effet de donner à leur corps « la vigueur et la durée ; car, à proprement parler, ils n'étaient que des *sécrétions du dieu Râ*, et, au dire du rituel de l'embaumement, les fluides magiques de Râ pénétraient les chairs de qui en faisait usage » (A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris, 1902, p. 196).

Les jours ordinaires, le prêtre n'utilisait qu'une seule huile, mais pour le « service de fête » il en présentait neuf différentes devant le tabernacle du dieu ; cependant il n'accomplissait qu'une seule onction. L'importance attachée à ces neuf huiles est attestée dans le culte funéraire par leur fréquente mention dans les listes d'offrandes. Souvent leurs noms sont gravés sur neuf burettes, rassemblées sur un même plateau, afin d'assurer au mort un gage magique de la perpétuité de leur action. Dans le rituel funéraire, à la différence de ce qui se pratiquait dans le culte divin, on se contentait, semble-t-il, de la présentation des huiles saintes, sans onction proprement dite.

A Edfou, l'onction revêtait une importance particulière lors de la fête du « Couronnement du roi ». C'est le jour où le dieu Horus désignait le faucon dans lequel il voulait résider. Le faucon, une fois discerné, était placé en face de la statue du dieu et là recevait les plus grands honneurs. « Le service du couronnement se modèle sur le symbolisme d'une journée du soleil visible. Trois phases se succèdent : pour chacune d'elles, un rite matériel forme le support d'un long hymne. C'est d'abord, pour le soleil du matin, *l'onction d'huile* sur l'oiseau-vivant et l'idole : le thème du chant est l'unité des deux-dieux d'Edfou » (M. Alliot, dans *R. H. R.*, janv. 1950, p. 93). L'onction s'accompagnait de la formule suivante : « *L'onction (ḫknw)* est sur ton front : qu'*elle réjouisse ton image*, ô maître des dieux ! » Un hymne commençait en ces termes : « Salut à toi, Râ, qui *es venu à son âme sublime*, qui es venu à Horus d'Edfou-grand-dieu-du-ciel, (le dieu) au-plumage-moucheté qui dans l'horizon sort du Noun, l'illuminateur qui illumine cette terre et parcourt le ciel ! » (M. Alliot, *Edfou*, II, 622 sq.). Cette formule offre l'intérêt d'établir un lien explicite entre l'onction et la présence divine ; comme celle du service journalier, elle invite le dieu à la joie, parce que les rites ont pour effet d'assurer un « renouvellement infini » au pouvoir du dieu (*ibid.*, 621).

L'office du soir est centré sur l'idée de la *protection du roi*. « C'est le type même des offices divins opératoires, où toute manipulation du prêtre, toute parole du cérémoniaire possède en elle-même une efficacité voulue par la divinité » (M. Alliot, dans *R. H. R.*, 94). Les rites ont pour but de fortifier le dieu contre les attaques incessantes de Seth, aussi incante-t-on le diadème, le vêtement, les huiles saintes, tout ce qui touche le dieu, jusqu'à l'air qui l'entoure. Des paroles donnent à ces cérémonies leur efficacité : « Je viens devant toi, Grand-dieu-au-plumage-moucheté, disait l'officiant,... je fais la protection de ta maison, de ton siège, de ta chambre... Je rends puissante ta Majesté contre l'ennemi avec le sceptre... *J'oins (gś.j)* tes membres *avec l'eau-de-ta-bouche* (= huile d'oliban)... J'invoque les dieux qui font ta protection... Thot est avec moi, muni de ses enchantements ; il fait la protection de ta maison avec ses formules » (M. Alliot, *Edfou*, II, 636-638). Dans ce contexte l'huile n'est plus qu'un élément prophylactique entre les autres, sans relief particulier.

b) Le sacre du Pharaon. — Horus avait sur terre un autre représentant que le faucon vivant d'Edfou, le Pharaon. Il est donc légitime de se demander si pour le couronnement de ce dernier n'intervenait pas aussi l'onction. Cependant les auteurs qui ont traité de l'intronisation royale n'en font pas état (cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902, p. 75-113 ; H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, trad. franç., Paris, 1951, p. 152-195 ; P. du Bourguet, Médiation [dans la religion égyptienne], dans *D.B.S.*, V, 991-997).

Malgré cette absence d'attestation directe, plusieurs indices rendent probable l'onction du nouveau roi. La similitude d'ensemble entre la « fête du Couronnement » du faucon divin à Edfou et l'intronisation du Pharaon donnent à penser que celle-ci comportait aussi l'onction religieuse (communication de M. Alliot).

Entre « l'avènement » du souverain et son « couronnement » se donnait dans les principaux sanctuaires d'Égypte le « mystère de la succession » (Frankfort, *op. cit.*, 178-195), sorte de jeu liturgique qui n'avait pas simplement pour but de manifester le pouvoir du nouveau roi, mais bien d'établir les liens religieux qui font du souverain le seul prêtre en droit de tous les sanctuaires du pays. En ce mystère, les desservants locaux miment l'action des dieux qui

confèrent au souverain son office. Pendant une onction au cours de la cérémonie, Thoth s'exprimait ainsi : « Prends ton œil que voici (il s'agit de la couronne), tout entier, sur ton visage, place-le bien dans ta face; ton œil ne sera pas atteint de tristesse. Prends le doux parfum des dieux (encens), ce qui nettoie, ce qui est sorti de toi-même. » Et tandis qu'on imposait au roi la couronne et les plumes : « Parfumes-en ton visage, pour qu'il soit entièrement odorant » (Frankfort, *op. cit.*, 187). La remise de la couronne a pour effet de transmettre au roi des pouvoirs divins et désormais émaneront de sa personne de suaves parfums comme de celle des dieux. Une onction semble bien intervenir comme dans le cas de l'oiseau divin, mais là encore manque une attestation nette. On a voulu, il est vrai, interpréter certaines figurations comme représentant l'onction du roi par les dieux (cf. *D. B.*, art. *Onction*, IV, 1807, fig. 482). En fait il s'agit d'une *purification*, selon l'interprétation d'un bas-relief similaire proposée par P. Barguet et J. Leclant (*Karnak-Nord*, IV, Le Caire, 1954, fasc. 1, 83 sq.; et fasc. 2, pl. LXXI) : « Le roi est purifié par Thoth et Horus. Les liquides sortent des vases sous forme de deux bandes continues qui se croisent et se transforment dessous en ☥ ⲓ . Devant chacun des dieux on lit la légende habituelle de cette cérémonie : « Ta purification est ma purification, et réciproquement. » A Karnak subsiste le sceptre de la divinité qui assistait à la cérémonie et l'on peut lire encore : « Paroles à dire : je te donne vie et force. »

La seule attestation vraiment directe est celle du roi d'Alašia (*infra*, col. 714) qui envoya au Pharaon de la *bonne huile* pour son intronisation, mais comme il s'agit d'un étranger on pourrait se demander jusqu'à quel point il n'est pas amené à transposer au rituel égyptien les usages de Chypre et de Syrie (cf. M.Vieyra, dans *R. H. R.*, 1939, p. 137 sq.). Cependant les autres indices recueillis ci-dessus invitent à faire crédit à l'attestation du roi d'Alašia.

c) L'onction des vassaux et des fonctionnaires. — Une onction est directement attestée pour l'investiture des vassaux (cf. *infra*, lettres d'El-Amarna, col. 714) et des fonctionnaires du Pharaon (Spiegelberg, dans *Recueil de travaux*, XXVIII, 1906, p. 184 : *wrḥ j'wt m. pr ḥḳ'*). Le rite pouvait s'accomplir de plusieurs façons : « ou bien le fonctionnaire était *oint par le roi*, ou plutôt par son représentant (Griffith, *Rylands Pap. III*, p. 83), ou bien on se contentait de lui transmettre un vase à huile avec les insignes de sa fonction (Davies, *Tomb of two officials*, pl. 26). » De cet usage, Bonnet (*Reallexikon der ägypt. Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, p. 649) propose une explication : puisque, dans le culte, l'huile est employée comme un symbole de force et que chaque investiture comporte une transmission des pouvoirs royaux, « l'huile venant du roi Horus transmettait à l'oint la force qu'il était appelé par le roi à exercer en son nom et comme son représentant ».

d) Pas de consécration sacerdotale. — Nous sommes mal renseignés sur les rites d'investiture sacerdotale et cela vient sans doute de ce que « il n'y eut jamais dans l'ancienne Égypte, si ce n'est pour le petit personnel permanent des employés subalternes du temple, de distinction réelle entre l'état laïque et l'état clérical » (É. Drioton, *loc. cit.*, 72). C'est le Pharaon qui nomme lui-même à toutes les fonctions, en vertu de ce principe fondamental qu'il « est le seul prêtre du culte officiel ». Mais en retour, comme le souverain ne peut personnellement accomplir toutes les cérémonies, « tout prêtre qui officie en premier devant l'image divine est considéré comme le roi » (M. Alliot, *Edfou*, I, 3).

Grâce à la stèle funéraire de Nebounnef, l'un des grands prêtres d'Amon, se découvre au vif la manière dont procédait le Pharaon; il faisait désigner son candidat par l'oracle divin, puis il communiquait à l'élu l'heureuse nouvelle. La stèle a conservé le détail des paroles et des rites d'investiture. « Tu es (désormais) grand prêtre d'Amon. Ses trésors et ses greniers sont sous ton sceau. Tu es le chef de son temple... Sois-lui (à Amon) bienfaisant, car il te réclame. » Après que les courtisans eurent félicité le souverain d'une si heureuse nomination, celui-ci remit au grand prêtre « ses deux anneaux d'or et sa canne d'or-*djâm*. Il fut nommé grand prêtre d'Amon, (directeur) de la double maison de l'argent et de l'or, directeur du double grenier... On fit partir un messager royal (pour faire savoir à toute l'Égypte que) la maison d'Amon (lui était remise), ainsi que tous ses biens et ses gens... » (trad. G. Lefebvre, *Hist. des grands prêtres d'Amon et de Karnak*, Paris, 1929, p. 119-122). La remise des anneaux, destinés à servir de cachets, correspond à ce qui se passe lors de la nomination de tout fonctionnaire important, la canne est un symbole de puissance, et l'on pourra remarquer que les paroles d'investiture s'attachent beaucoup plus au temporel qu'au spirituel, et cela se comprend étant donné que les pharaons étaient désireux de contrôler l'administration des biens immenses d'Amon. Rien de strictement religieux en ce récit, si ce n'est la désignation par Amon, dont on ne sait bien que penser.

Certains textes pourtant font allusion à des rites de purification. « Je me suis présenté devant le dieu, raconte un prêtre... Je suis sorti du Noun (= lac sacré où il avait été purifié par du natron) et je me suis débarrassé de ce qu'il y avait de mauvais en moi; j'ai ôté mes vêtements et les onguents comme se purifient Horus et Seth. Je me suis avancé devant le dieu dans le saint des saints, tandis que j'éprouvais de la crainte devant sa puissance » (cité par A. Erman, *op. cit.*, 223). S'agit-il ici d'une « consécration » qui fasse passer le sujet dans la catégorie des prêtres qui sont admis à voir le dieu, quand, au service du matin, ils ouvrent la porte de son tabernacle? et, par suite, d'un acte posé une fois pour toutes? Non, le texte cité se réfère au rite de la « toilette » des statues divines; le matin, le prêtre les débarrassait en effet des onguents de la veille (*ibid.*, 208). Un texte fort tardif, le Roman de Pétéisis (de l'époque de Darius), apporte une précision à propos de l'investiture de Ptahnefer, nouveau prophète d'Amon : « Ils le conduisirent au temple et lui *oignirent les mains*, afin de *l'initier* au service d'Amon » (cité par S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1957, p. 47). Il ne s'agit pas là non plus d'un rite d'investiture non réitérable, car, aux jours de fête, le célébrant recevait de ses auxiliaires — personnifiant Horus et Seth aux hautes époques, Horus et Thoth depuis les Ramessides — *les mêmes purifications* que celles qu'il avait reçues le jour où il avait officié pour la première fois (communication de M. Alliot). Nous sommes donc sur le plan des rites à réitérer régulièrement, non sur celui d'une ordination définitive comme celle dont parle la Bible pour Aaron.

e) Sens secondaires de l'onction. — L'onction en certains cas vise à obtenir la *guérison*, ce qui est tout naturel puisque l'huile sert à adoucir et guérir les blessures. Comme toutes les offrandes, l'huile reçoit la dénomination d' « œil d'Horus »; les blessures qu'elle doit guérir sont considérées comme étant l'œuvre de Seth. Aussi dira-t-on en appliquant l'huile Safi : « (Amon-Râ), je te lance l'œil d'Horus par lequel Seth est détruit » (A. Moret, *Le rituel...*, 194). Cette idée apparaît au mieux dans le culte funéraire; les membres du cadavre sont considérés comme disloqués, séparés jusqu'à ce que l'huile vienne les rassembler ;

« O N.! je suis venu à toi (avec l'œil qui) dure. Je te remplis de *l'huile*, sortie de l'œil d'Horus. Remplis-t-en. L'huile *réunit tes os*, rassemble tes membres, réunit ta chair et disperse ta mauvaise sueur... Osiris N, je t'ai ouvert ton œil, (pour que) tu voies avec lui » (*Textes des Pyramides*, n° 1800, 1801, 1809, trad. L. Speleers).

Comme l'huile fait rayonner la peau, une idée de *rayonnement* peut s'attacher à l'onction, idée que pourtant nous n'avions point rencontrée dans les textes mésopotamiens. L'éclat de l'onction peut même aveugler les puissances hostiles : « Huile ! Huile !... Étant au front d'Horus, installe-toi au front de W. N. Rends-toi agréable à lui, (tandis que) tu l'illumines sous (avec) toi. Fais qu'il s'empare de son corps; mets *sa crainte* dans les yeux de tous les esprits qui le verront et de quiconque entendra son nom : première qualité de résine et d'huile de cèdre » (*Textes des Pyramides*, n° 52, 53).

Ces idées de guérison, de rayonnement victorieux ne sont que des harmoniques secondaires de l'idée fondamentale de vie et de puissance, rencontrée en premier. Il s'agit toujours de la transmission d'une énergie d'origine divine, qu'elle atteigne la statue où le dieu veut résider ou l'animal divin, qu'elle concerne le corps osirifié auquel un culte sera rendu, qu'elle s'applique même au Pharaon, fils de Râ et dieu lui-même. Dans le cas des fonctionnaires ou des vassaux, le sens est affaibli, car ils n'ont pas droit aux honneurs divins comme celui qu'ils représentent. Le fait que les prêtres n'étaient pas oints doit venir de ce qu'ils n'occupaient que le rang subalterne de délégués du roi, seul prêtre véritable.

3° *Chez les Hittites. — a) Les onctions cultuelles.* — L'onction fait partie du rituel liturgique quotidien, d'une manière qui rappelle étroitement l'office du matin dans les temples égyptiens. Le dieu devait être lavé, habillé, pourvu d'aliments et de boissons, distrait par des danses et de la musique. Les textes contiennent peu de détails sur ce sujet, considéré comme bien connu. On trouve pourtant l'indication suivante : « Ils lavent la personne du dieu dans la pièce intérieure, *l'oignent* et la revêtent d'habits précieux » (cité par O. R. Gurney, *The Hittites, Pelikan Book*, n° 259, 1952, p. 150). Cette onction est donc à ranger dans les rites de toilette et l'huile y est employée pour sa valeur de « cosmétique ».

Une longue instruction adressée aux ministres du sanctuaire (traduite par M. Witzel, dans *Studia anselmiana*, 27-28, Rome, 1951, p. 476-485; et par A. Goetze, dans *Ancient Near Eastern Texts* [= *A.N.E.T.*], p. 207-210) rattache ces cérémonies au principe suivant : les dieux ont des goûts semblables à ceux des hommes (I, 21). Il faudra donc que les prêtres paraissent devant les dieux dans le même état de propreté qu'un serviteur devant son maître, c.-à-d. après « s'être lavés et vêtus de vêtements purs ».

Ce texte retiendra surtout notre attention par l'énumération des classes sacerdotales qu'il contient. En II, 64, l'avertissement s'adresse « aux prêtres, aux IM-ME, aux mères-du-dieu (= prêtresses), en un mot à tous les employés du temple ». III, 3, 4 laisse deviner une autre catégorie, celle des portiers; ordre est donné à tous les ministres sacrés de passer la nuit dans l'enceinte du temple, quels qu'ils soient, « les grands prêtres, les prêtres inférieurs, les IM-ME, tous, et celui aussi qui ouvre toujours les portes des dieux » (cf. III, 21). Quels sont ces IM-ME? Ils appartiennent manifestement à un rang inférieur du clergé. A. Goetze a établi (*J. C. S.*, I, 1947, p. 84, n. 5) que cet idéogramme équivaut au sumérien *gudú*, qui lui-même correspond à l'akkadien *paštšu*. Nous avons donc chez les Hittites des « clercs minorés » en relation active ou passive avec l'onction : comme le rituel quotidien prévoit la toilette des statues divines, n'est-il pas tout indiqué d'attribuer cette fonction aux IM-ME, ce qui ne fait que renforcer la conclusion déjà adoptée pour les *paštši*.

En d'autres cas, l'onction est pratiquée dans un but de purification. C'est ainsi qu'un rituel de substitution (édité par F. Sommer-H. Ehelof, *Das hethitische Ritual des Papanikri von Komana*, 1924, III, 45; IV, 5) prévoit le cas où, signe évident de la colère divine, se briserait la chaise où se plaçaient les femmes hittites en travail. Après divers rites, le prêtre, au quatrième jour, lavait un agneau avec de l'eau, *l'oignait d'huile*, lui liait de la laine rouge aux pieds avant de l'expulser pour libérer la femme de son péché. L. Moraldi (*Espiazione sacrificale e riti espiatori*, Rome, 1956, p. 41) rappelle que la laine, pour les Akkadiens comme pour les Hittites, était un élément de purification important. On donnera donc ce sens à cette onction d'huile, comme aussi à une autre mentionnée par M. Vieyra (dans *R. H. R.*, 1939, p. 142, n. 1) : « Il répand sur lui-même (l'eau) et *s'oint d'huile pure* ».

b) L'onction royale. — A l'article Hittite (IV, 78), il a déjà été indiqué que le roi était sacré par une onction d'huile sainte. Il convient de revenir sur le texte qui nous en informe. Il s'agit encore d'un rituel de substitution : en cas de mauvais présage, le roi conférera la dignité royale à un substitut, en l'occurrence un prisonnier, pour que ce dernier emporte sur lui le péché. Le même usage est bien attesté en Mésopotamie (cf. Labat, *Le caractère relig. de la royauté ass.-babyl.*, 352-360) et nous avons déjà cité le texte où une chevrette devait remplacer le roi (*supra*, col. 703). L'efficacité du transfert dépend, avons-nous dit, de la stricte correspondance entre les attributs du remplaçant et ceux du roi, aussi peut-on sans hésitation appliquer au sacre du souverain ce qui est dit du prisonnier-vicaire. « Un prisonnier (on oint) *avec l'huile pure de royauté* et (il dit) ainsi : Voici que c'est le roi et (il porte) mon nom de royauté... à celui-ci (...et les habits) de royauté à celui-ci j'ai fait revêtir (et la couronne) à celui-ci j'ai mis (sur la tête et que sur celui-ci) le mauvais présage... » (l. 19-22; trad. M. Vieyra, *loc. cit.*, 129). Le rétablissement de la lacune « on oint » paraît certain : on sait en effet que, dans leur titulature, les rois hittites portaient après la dénomination de Tabarna (du nom du fondateur de la dynastie) celles de « oint, grand roi, prince, image du dieu... » (cf. A. Goetze, *Kleinasien*, 1933, p. 84 et n. 2; la liste des quelques textes qui semblent se rapporter à l'onction royale a été établie par E. Laroche, dans *Rev. hittite et asianique*, XV, fasc. 60, 1957, p. 35, n° 318). Le sacre consiste, outre l'onction faite avec une huile spéciale, en l'imposition des vêtements et de la couronne. Grâce à ces rites, « le roi incorpore toutes les forces vives de la cité » et devient « l'intermédiaire naturel entre les hommes auxquels il commande et la divinité à laquelle l'attachent des liens particuliers » (R. Dussaud, *La religion des Hittites*, dans *Mana*, I, Paris, 1945, p. 350).

Au rite même de l'onction, qui par là apparaît comme le plus important de la cérémonie du sacre, fait allusion une lettre de Hattousil III au roi assyrien : « J'ai pris la royauté et tu ne m'as pas envoyé d'ambassadeur. Alors que c'est la coutume entre rois, quand quelqu'un prend la royauté, que les rois, ses pairs, lui envoient de beaux cadeaux, des habits royaux, de *l'huile odorante pour le couronnement*, toi, au jour de mon avènement, tu ne l'as pas fait » (citée par L. Delaporte, *Les Hittites*, Paris, 1936, p. 137, coll. *L'évolution de l'humanité*). Nous retrouverons attestation de pareil usage dans les lettres de Tell-el-Amarna (*infra*, col. 714). Il faut enfin noter que, si les rois hittites ne sont divinisés qu'après leur mort, ils n'en ont pas

moins de leur vivant un caractère sacré et de hautes fonctions religieuses. Le sacre apparaît donc toujours lié au caractère religieux de la royauté.

C'est un emploi tout différent de l'huile que révèle un rituel funéraire, trouvé à Boghazköy en 1936. Il concerne les rois du Nouvel Empire, époque à laquelle on pratiquait l'incinération. Au premier jour, le cadavre est consumé sur un bûcher. « Au second jour, aussitôt qu'il fait clair, les femmes vont aux *ukturi* (d'après le contexte = bûcher) pour recueillir les ossements; elles éteignent le feu avec dix cruches de bière, dix (cruches de vin) et dix cruches de *walhi* (boisson souvent mentionnée dans les rituels). Un broc d'argent, pesant une demi-mine et vingt shekels, est rempli *d'huile fine*. Elles recueillent les ossements avec une *lappa* (sans doute une sorte de cuiller) d'argent et les trempent dans l'huile fine du broc d'argent, puis les sortent de l'huile fine et les disposent sur un *gazzarnulli* de lin, sous lequel est étendu un vêtement précieux. » Un repas funéraire sera servi au mort et ses ossements déposés dans une « maison de pierre » et « une lampe... du poids d'un demi-shekel garnie d'huile fine est placée près des ossements » (Gurney, *op. cit.*, 164 sq.). Gurney rapproche ce rituel des indications données par Homère sur les funérailles de Patrocle (*Iliade*, XXIII, 233-257) et d'Hector (XXIV, 782 à la fin) : les ossements des héros « sont placés dans une urne d'or avec double couche de *graisse* ». Dans la mesure où l'on peut éclairer un usage par l'autre — Gurney ne pense pas que l'on puisse prouver une dépendance directe — l'huile est utilisée comme la graisse pour préserver les ossements et garantir aussi au défunt le support matériel de sa survie.

4° *En Syrie-Palestine.* — Plus encore que la connaissance des usages pratiqués par les habitants du Croissant fertile et de l'Asie Mineure, c'est la connaissance du milieu palestinien qui importe pour la compréhension de la Bible, car, le plus souvent, c'est à travers cet intermédiaire que les autres influences ont atteint Israël. Malheureusement, en dépit de découvertes aussi importantes que celles de Tell-el-Amarna et de Ras-Shamra, nos données dans le domaine de l'onction restent encore insuffisantes.

a) Importance de l'huile. — Les lettres d'El-Amarna nous montrent d'abord que l'huile est l'une des *ressources essentielles* du pays. Abdiḫiba, roi de Jérusalem, se plaint par ex. au Pharaon que les pays de Gazri-Ascalon et de Lakiš ont fourni aux maudits Ḫabiru du ravitaillement et notamment de *l'huile* (lettre 287, 16). Le Pharaon doit venir en aide à ses loyaux sujets et leur envoyer « beaucoup de nourriture, beaucoup d'huile, de nombreux vêtements » (lettre 287, 44; cf. lettre 324, 12. 13). A côté de l'huile de consommation courante vient *l'huile fine* dont il est souvent question dans les listes de présents que les rois s'envoient entre eux. Ces huiles sont contenues souvent en des « vases de pierre » et doivent être des huiles parfumées à usage cosmétique. Tušratta, par ex., énumère complaisamment à Aménophis IV les diverses espèces d'huiles qu'il lui a envoyées (lettre 25, c. 4, 52-55). Il convient très spécialement d'envoyer des huiles parfumées aux « dames de la cour » (lettre 1, 95 sq.; 17, 44; 27, 112). Une lettre d'Aménophis IV mentionne « neuf flacons d'huile en pierre blanche, nommée *waṯḫâ* » (lettre 14, c. 3, 71) : on pense aux neuf huiles qui servaient en Égypte dans le culte aux jours solennels ou dans les rites funéraires (*supra*, col. 707).

Un passage de l'épopée d'Alyan Baal montre que l'huile était le signe de la prospérité et de la bénédiction divine. Quand El apprend que Baal est vivant, il déclare : « Les cieux pleuvent de l'huile, les fleuves coulent en miel » (Gordon, *Ugaritic-Manual*, III, Rome, 1955, p. 6, 7, n° 49).

b) Emploi de l'huile dans le culte. — Tout naturellement l'huile jouera un rôle important dans le culte. Son emploi pour des libations et des onctions est déjà suggéré par les nombreuses cupules creusées dans le rocher sur les hauts lieux cananéens ou par la perfection du polissage de certaines pierres. Décrivant le *second bétyle de Gézer*, le P. Vincent évoque « le poli parfait que donne seul aux pierres le frottement répété à l'infini de lèvres dévotes baisant avec ardeur un fétiche, ou de mains trempées pour une *onction* dans le sang ou tel autre liquide offert en hommage ou en sacrifice à un dieu » (*Canaan*, 2e éd., Paris, 1907, p. 111). Le culte rendu aux stèles constitue l'une des caractéristiques de la religion phénicienne (cf. R. Largement, dans *Hist. des religions*, de M. Brillant et R. Aigrain, IV, 183). Aux attestations bibliques se sont ajoutées des allusions dans les textes de Ras-Shamra : le grand dieu d'Ugarit, par ex., « invite sa progéniture à établir un lieu de séjour pour les pierres et les arbres » (*ibid.*; penser aux *ashéras* condamnées par la Bible à côté des *maṣṣeboth*). Outre l'onction pratiquée par Jacob sur la stèle de Béthel (Gen., XXVIII, 18) dont nous aurons à reparler, la Bible condamne les libations idolâtriques sur les pierres (Is., LVII, 6).

Dans les listes d'offrandes trouvées à Ras-Shamra, l'huile figure à plusieurs reprises. Il est question notamment de *šmn mr*, *l'huile de myrrhe*, et de *šmn rqḥ*, *l'huile de parfum* (cf. A. Herdner, dans *Syria*, XXIII, 1956, p. 110). Un texte malheureusement très mutilé (Ch. Virolleaud, dans *Syria*, XXII, 1941, p. 14; Gordon, *op. cit.*, n° 123) peut être interprété comme une libation d'huile sur la tête *(qdqd)* d'un Baal qui devient roi.

Dès l'époque du Bronze I, on trouve dans les tombes des *lampes à huile :* y sont-elles seulement dans un but utilitaire, comme les provisions qui entourent le mort, ou bien leur attribuait-on la vertu de chasser les démons qui pourraient troubler le repos du défunt? De nos jours encore, les Arabes laissent une lampe allumée la nuit pour écarter les esprits (G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, IV, *Brot, Oel und Wein*, Gütersloh, 1935, p. 269).

c) Onction royale. — De notre point de vue, ce sont les lettres d'El-Amarna (voir aussi le texte hittite cité col. 712) qui offrent le plus d'intérêt par leur mention explicite de l'investiture royale par le rite de l'onction. Le roi d'Alašia (chypriote) termine sa lettre au Pharaon en ces termes : « Pourquoi ne m'as-tu pas envoyé de *l'huile* et du kitû...? Cependant, ce que tu m'as demandé, je te l'ai donné et je t'ai même envoyé une..., pleine de bonne huile, pour *l'onction sur ta tête*, maintenant que tu sièges sur le trône de ta royauté » (lettre 34, 47-53). Cette lettre s'éclaire par celle de Hattusil III déjà citée (*supra*, col. 712) : l'usage veut qu'entre rois amis on participe aux fêtes du couronnement par un envoi d'huile. Dans le cas présent, il s'agit de souverains qui traitent sur un pied d'égalité (cf. art. CHYPRE, II, col. 17). Il n'en va pas de même dans le cas d'Addu-nirari, roi de Nuḫašše, qui rappelle comment il a été oint par la grâce du roi d'Égypte : « Vois ! Lorsque M., le roi d'Égypte, ton grand-père, a établi comme roi dans le pays de Nuḫašše T., mon grand-père, et *a placé l'huile sur sa tête*, il lui déclara alors : Celui que le roi d'Égypte a établi comme roi et sur la tête duquel il a placé l'huile, personne ne doit (le renverser)... » (lettre 51, 4-9). Que le roi d'Égypte lui envoie donc les secours nécessaires ! Cet envoi d'huile correspond à l'investiture de certains hauts fonctionnaires égyptiens (*supra*, col. 709). Elle marque donc un rapport de vassalité entre les rois de Syrie-Palestine et le Pharaon. Mais à la dépendance des uns doit correspondre la protection de l'autre; c'est ce que fait remarquer Addu-nirari à la fin de sa missive.

Un beau *balsamaire* en obsidienne trouvé dans une

tombe de Byblos illustre peut-être cet usage et en attesterait l'existence dès le début du second millénaire. La pièce, datée du règne d'Amenemhet III, est trop précieuse pour avoir contenu une huile quelconque. Ch. Virolleaud pense donc à un balsamaire ayant contenu *cette huile d'onction* mentionnée dans les lettres d'El-Amarna « que les Pharaons envoyaient à leurs vassaux ou à leurs alliés de Syrie, en signe d'investiture » (dans *Syria*, III, 1922, p. 286). Mais E. Naville, frappé de la ressemblance de ce vase avec un autre trouvé dans la pyramide de Senousrit III, près du sarcophage de la princesse Merit, y voit le balsamaire d'une princesse égyptienne de la XII[e] dynastie, donnée en mariage au roi de Byblos, ce qui convient au goût des « dames de Pharaon » pour les huiles parfumées (dans *Syria*, III, p. 294).

L'onction royale s'est maintenue en Syrie-Palestine après l'effondrement de l'empire égyptien, comme l'atteste la fable de Yotam (Jud., IX, 8, 15), mais a perdu le sens de sujétion qu'elle comportait à l'époque précédente. L'inscription funéraire de Tabnith, roi de Sidon (vers 300 av. J.-C.), atteste que les rois de cette cité portaient le titre de prêtre, mais ne mentionne pas d'onction : « Moi, Tabnith, prêtre (כהן) d'Astarté, roi des Sidoniens, fils d'Eshmun-'azar, prêtre d'Astarté, roi des Sidoniens, repose dans ce cercueil... » (Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford, 1903, p. 26). La même constatation est à faire pour Melchisédech, roi de Shalem, et prêtre de El 'Elyôn (Gen., XIV, 18). Le caractère sacerdotal de la royauté est attesté en certaines tribus de l'Arabie du Sud : le mukarrib de Qatabân est à la fois grand prêtre et chef politique, mais non celui de Saba (J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam*, Louvain, 1951, p. 98), du moins à l'époque de nos inscriptions, ni celui de Ma'in *(ibid.)*. Là non plus l'onction royale n'est pas attestée si bien que, vraisemblablement, il n'existe point un lien nécessaire entre onction et caractère religieux de la royauté.

Il serait de la plus grande importance de pouvoir préciser si les rois d'Ammon, de Moab, d'Aram étaient oints lors de leur investiture, car on sait que la monarchie israélite à ses débuts offre beaucoup plus d'analogies avec ces « royaumes nationaux » qu'avec les cités-États de Canaan (A. Alt, dans *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, Munich, 1953, p. 28) ou les grands empires du Croissant Fertile. La documentation nous fait malheureusement totalement défaut, car l'ordre de Dieu à Élie en I Reg., XIX, 15 : « Va, retourne par le même chemin, vers le désert de Damas; tu iras oindre Hazaël comme roi d'Aram » est à interpréter d'après II Reg., VIII, 7-15 où c'est Élisée qui exécute l'ordre en prédisant à Hazaël son élévation à la royauté. Rien ne permet de dire s'il y eut une véritable onction.

d) Pas de prêtres oints. — Existait-il en Syrie des membres du clergé dont les fonctions correspondaient à celles du *pašīšu* akkadien ou des *Im-me* hittites? Déjà nous sont connues à Ugarit de nombreuses classes sacerdotales : les *khnm* (= כֹּהֲנִים), ayant à leur tête le *rb khnm*, c.-à-d. le grand prêtre; — les *qdšm* (= קְדֵשִׁים), « consacrés »; — les *mkrm* (= מַכִּירִים de נכר II), « surveillants »; les *msm* (= מְסִים), « gens de corvée », clercs de second ordre; — les *enšt*, personnel féminin; — les *ḥrš bhtm* au nom mystérieux (Ch. Virolleaud, dans *Syria*, XVIII, 1937, p. 164 sq.). Un autre texte mentionne les *šrm :* ce pourraient être les chantres (cf. שָׁרִים), mais Ch. Virolleaud s'arrête à la traduction de « chefs sacerdotaux » (= שָׂרִים; cf. Esdr., VIII, 29) (dans *Syria*, XVIII, 1937, p. 160, l. 10). Les listes de corporations étudiées par le même auteur n'indiquent que les *khnm* et les *qdšm* (*Syria*, XXI, 1940, p. 149-151). Dans l'état actuel de la documentation il faut donc s'en tenir à un constat d'absence pour l'onction sacerdotale.

e) Onctions diverses. — La correspondance d'El-Amarna montre que, comme en Assyrie (*supra*, col. 706), l'onction joue un rôle dans la conclusion des fiançailles, tout au moins dans les familles royales. Ainsi Tušratta, roi de Mitanni, rappelle à Aménophis IV en quelles circonstances il a accordé à Aménophis III la main de sa fille : « Devant son envoyé, je déclarai : Je veux bien l'accorder. Lorsque ton messager... vint et apporta *de l'huile pour sa tête*, et lorsqu'il apporta le prix des fiançailles pour elle, je la lui donnai alors » (lettre 29, 22-23). Même usage existe au sud de l'Asie Mineure, puisque Aménophis III écrit à Tarḫundaraba, roi d'Arzawa : « Je t'ai envoyé Iršappa, mon messager, pour qu'il dise : Ta fille qui doit être donnée en mariage à mon Soleil, qu'elle reçoive *l'huile pour sa tête*. A toi, je t'ai fait apporter un vase en or comme un présent qui t'est destiné » (lettre 31, 11-16). Dans les deux cas, le lien des fiançailles est établi par le rite religieux de l'onction et par l'offrande de présents au père de la jeune fille (le *môhar*).

L'onction se trouve mentionnée encore dans un contrat d'affranchissement d'Ugarit, jusqu'ici seul de son espèce : « A dater d'aujourd'hui, devant témoins, Gilben, intendant de la maison de la reine, libère (5) Eliyawa, sa servante, de (?) l'état de domestique (?), *sic :* J'ai versé *de l'huile sur son chef* et je la déclare pure : (10) ainsi que le soleil est pur, ainsi Eliyawa (?) est pure pour toujours ! » (Trad. J. Nougayrol, *Palais royal d'Ugarit*, III, Paris, 1955, p. 110). La suite de la tablette contient le contrat de mariage de ladite Eliyawa avec un certain Bu-ri-ia-nu qui a versé 20 sicles d'argent en môhar à l'ancien propriétaire : c'est donc le même acte qui réalise l'affranchissement et le mariage (cf. F. Thureau-Dangin, dans *Syria*, XVIII, 1937, p. 254). Ce versement de l'huile rappelle la « purification du front » mentionnée dans les contrats akkadiens de libération des esclaves, purification qui s'est ajoutée sous la première dynastie babylonienne au contrat civil de l'affranchissement (cf. E. Szlechter, dans *A. H. D. O.* et *R. I. D. A.*, I, 1952, p. 195). Les textes akkadiens permettent de se représenter ainsi le déroulement de la cérémonie : « Au bord du fleuve, à l'endroit où était rendu le jugement des hommes, celui qui affranchit purifie le visage de l'esclave et tourne sa face vers l'est; à ce moment sa marque d'esclavage lui est enlevée, son front purifié, ses chaînes retirées et un document lui est délivré qui l'assurait contre une contestation de sa liberté par son maître précédent ou ses héritiers » (B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I, Heidelberg, 1920, p. 380). L'élément nouveau et particulier à Ugarit, c'est l'onction sur la tête comme rite de purification, lors de l'affranchissement d'un esclave.

II. L'ONCTION DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *L'huile et l'onction dans la vie journalière.* — Dans la vie d'Israël, comme dans celle des peuples voisins, l'huile tient une grande place, et il importe de partir de ses emplois ordinaires pour saisir sa signification dans la vie religieuse. Elle est l'un des *aliments de base* de l'Israélite, comme le dit expressément Eccli., XXXIX, 26 : « Ce qui est de première nécessité pour la vie de l'homme, c'est l'eau, le feu, le fer et le sel, la farine de froment, le lait et le miel, le jus de la grappe, *l'huile* et le vêtement. » Huile d'olive, froment et vin sont les

productions caractéristiques de la Palestine (cf. Deut., XXXII, 13 et 14; Ez., XVI, 13; Os., II, 7, 10). Aussi l'huile tient-elle sa place dans les offrandes alimentaires, soit sous forme de libation (Mich., VI, 7), soit pour pétrir la farine (Num., XV, 4, 6, 9). Dans la Palestine moderne, l'huile n'a pas perdu de son importance et les Arabes lui attachent la *propriété de fortifier*, comme le prouvent les proverbes suivants recueillis par Dalman : « Mange de l'huile et pousse (comme le bélier) contre le mur. — L'huile est comme les clous du genou. — L'huile d'olive est le père du muscle. — Le beurre pour la beauté et l'huile pour les deux muscles » (*op. cit.*, IV, 258). La même association entre huile et force existait certainement déjà chez les anciens Sémites.

L'huile s'emploie aussi pour des *usages externes*. S'oindre la tête d'huile constitue l'un des actes de la toilette (Am., VI, 6; Esth., II, 12; Eccl., IX, 8). Au ps. CIV, 15, l'huile qui « fait luire les visages » est étroitement associée « au vin qui réjouit le cœur de l'homme » et « au pain qui fortifie son cœur ». Quand on reçoit un hôte, on oint sa tête d'huile (Ps., XXIII, 5). Dans ce cas, on use volontiers d'une huile parfumée (Luc., VII, 38; Matth., XXVI, 7 et par.). Comme cette onction signifie *la joie* (cf. l'huile d'allégresse du ps. XLV, 8), on la supprime dans les périodes de deuil (II Sam., XIV, 2; Is., LXI, 3) ou de pénitence (à la fin de son jeûne, David s'oint d'huile parfumée, II Sam., XII, 20; Matth., VI, 17).

A côté de cette onction cosmétique il faut ranger *l'onction médicinale*. On verse de l'huile sur les plaies pour les adoucir et les guérir (Is., I, 6; Marc., VI, 13; Luc., X, 34; Jac., V, 14).

Bien que le verbe מָשַׁח, « oindre, frotter d'huile », et les mots dérivés se trouvent presque toujours réservés dans nos textes à des emplois religieux, le sens profane est clairement attesté. L'onction des armes (II Sam., I, 21; Is., XXI, 5) est sans doute une pratique destinée à faire glisser les traits ou à entretenir le cuir des boucliers; certains auteurs, il est vrai, y voient un acte religieux (Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, III, Copenhague, 1940, p. 12). L'emploi en Jer., XXII, 14 : « enduire les murs de vermillon », et celui en Amos, VI, 6 : « se frotter d'huiles exquises » ne prêtent point à discussion. Le verbe : סוּךְ, « oindre », ne s'emploie que dans la langue profane (Deut., XXVIII, 40; II Sam., XIV, 2 sq.); de même תְּמְרוּק, « friction, onction » (Esth., II, 3 sq.; Prov., XX, 30), dérivé du verbe מָרַק, « frotter, polir » (Jer., XLVI, 4). Ces brèves observations linguistiques montrent d'une part que le rite religieux est dérivé des usages profanes de l'huile, et d'autre part que l'on a tendu à spécialiser la racine מָשַׁח dans les emplois religieux.

2° *L'onction royale.* — *a) Tous les rois furent oints.* — Bien qu'Abimélech ait sans doute reçu l'onction à Sichem (Jud., IX, 6), le premier roi israélite dont l'onction soit explicitement mentionnée est Saül (I Sam., X, 1). Par la suite, on sait que David (II Sam., II, 4; V, 3), Absalom (II Sam., XIX, 11), Salomon (I Reg., I, 39), Jéhu (II Reg., IX, 6), Joas (II Reg., XI, 12), Joachaz (II Reg., XXIII, 30) l'ont été. Le silence pour les autres rois tient à la nature des textes, et on peut conclure avec certitude que dans les deux royaumes l'onction constituait l'un des actes essentiels de l'intronisation d'un nouveau roi.

b) Le rôle du peuple. — Aux origines de la royauté principalement, l'intervention du peuple avait une grande importance. La création de la monarchie vient d'une aspiration populaire (I Sam., VIII, 4). Si la désignation de Saül a d'abord soulevé des discussions (I Sam., X, 27), la victoire sur les Ammonites lui conciliera la faveur de tous et le récit de I Sam., XI, 15 semble bien indiquer qu'un pacte fut alors conclu entre le peuple et le roi (cf. A. Alt, *loc. cit.*, II, 41). La formule « ils le firent roi » est à comparer avec celle de II Sam., II, 4, « les hommes de Juda... oignirent David pour roi », et de II Sam., V, 3, « Tous les anciens d'Israël vinrent donc... le roi David conclut un pacte (בְּרִית) avec eux,... en présence de Yahvé, et ils oignirent David comme roi d'Israël ». A cette époque l'initiative part du peuple et la cérémonie du pacte et de l'onction établit « le lien réciproque sur lequel repose la constitution de l'État » (A. Alt, *loc. cit.*).

Avec le triomphe du principe dynastique en Juda, le rôle du peuple aurait dû disparaître; cependant on observe la perpétuité des vieilles formules, ce qui sans doute montre qu'on n'avait point perdu conscience des origines électives de la royauté. Ainsi, à propos de Joas, on lit le pluriel dans le texte massorétique (II Reg., XI, 12) : par souci de mettre en valeur le rôle du sacerdoce, le Chroniste (II, XXIII, 11) a donné au pluriel, « ils l'oignirent et le firent roi », le sujet « Yehoyada et ses fils ». Ce récit de l'avènement de Joas contient des notations du plus haut intérêt : d'abord il est question du pacte (בְּרִית) qui lie le roi à son peuple, de la même manière que le roi est lié à Yahvé (II Reg., XI, 17) : nul texte ne pourrait mieux mettre en relief la position exceptionnelle du souverain, dans le régime de l'Alliance. Plus loin est souligné l'appui apporté par tout le peuple au coup d'État dont Yehoyada avait pris l'initiative (*ꝟ.* 20). Pour Joachaz, c'est le עַם הָאָרֶץ qui lui donna l'onction (*ꝟ.* 30), c.-à-d. l'ensemble des hommes libres (cf. L. Rost, dans *Festschrift Procksch*, 1934, p. 125-148). Les cris de « Vive le roi » qui sont de mise après l'onction ne marquent sans doute plus l'élection comme aux origines, mais l'acceptation par le peuple du nouveau roi (A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris, 1953, p. 54, n. 2 et R. de Vaux, *Les institutions de l'A. T.*, Paris, 1958, p. 163). A l'occasion d'ailleurs, le peuple intervient directement comme ce fut le cas pour Joachaz choisi à la place de son aîné Joiaqim. Il sent en effet que son sort se trouve étroitement associé à celui de son souverain, d'où le désespoir à la disparition de la royauté dont témoigne Lam., IV, 20 : « Le souffle de nos narines, l'oint de Yahvé fut pris dans leurs fosses, lui dont nous disions : A son ombre nous vivrons chez les nations. »

c) Le consécrateur. — Le peuple ne pouvait évidemment pas accomplir directement le geste de l'onction; il fallait un consécrateur. Certains textes soulignent le rôle joué par les prophètes en la circonstance; c'est ainsi que Samuel oint secrètement Saül (I Sam., X, 1), puis David (I Sam., XVI, 12), que Natân joue un rôle décisif dans l'accession de Salomon à la royauté (I Reg., I, 11 sq.; cf. l'art. NATÂN, *supra*, VI, 301-307) et Élisée dans celle de Jéhu (II Reg., IX, 1 sq.). En ces textes est développée la conception « charismatique » de la royauté, le roi étant vu dans la ligne des Juges suscités par Yahvé, à un moment de crise. Avec l'adoption du principe monarchique, le rituel de l'intronisation se fixa et le *grand prêtre* eut le rôle de consécrateur, ainsi qu'il apparaît dans l'histoire de Joas rétabli sur le trône par l'initiative de Yehoyada. Alors que I Reg., I, 34 et 45 mentionnent en commun Sadoq et Natân comme consécrateurs, le *ꝟ.* 39 réserve la fonction au grand prêtre : on peut voir en cette restriction une influence de l'usage postérieur. De toute façon, prêtre ou prophète agissent *au nom de Yahvé*, si bien que l'onction lui est directement rapportée

(cf. I Sam., x, 1; II Sam., xii, 7; II Chron., xxii, 7; Ps., lxxxix, 21).

d) La cérémonie du sacre. — Cérémonie religieuse, le sacre se déroule normalement *en un sanctuaire;* l'onction de Jéhu au camp de Ramot en Galaad constitue une exception (II Reg., ix, 1 sq.). Aux débuts de la royauté, aucun sanctuaire n'est encore choisi de façon définitive. L'onction secrète de Saül par Samuel s'accomplit près du haut lieu de Rama (I Sam., x, 1); sa désignation publique comme roi s'est faite « auprès de Yahvé à Miçpa » selon l'une des traditions (I Sam., x, 17), à Gilgal, l'un des hauts lieux les plus importants de l'époque des Juges, selon l'autre (I Sam., xi, 15). Hébron, où fut sacré David (II Sam., ii, 3, 4; v, 3), est lui aussi un vieux centre de pèlerinage auquel s'attache le souvenir d'Abraham : l'onction a donc lieu « en présence de Yahvé ». Il n'est pas douteux que la fontaine de Giḥon n'ait été un sanctuaire : c'est pourquoi David y fit sacrer Salomon (I Reg., i, 33 sq.; cf. G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart, 1955, p. 48 sq.), tandis qu'Adonias, au cours d'un repas sacrificiel (I Reg., i, 9), avait l'intention de se faire couronner au sanctuaire d'En Rogel (cf. A.-G. Barrois, *op. cit.*, ii, 53). A partir de Salomon, la première partie de la cérémonie se déroula normalement *dans le Temple.* Le roi recevait des mains du grand prêtre les insignes de la royauté et, à l'instar de ce qui se passait en Mésopotamie et en Égypte (*supra*, col. 704 et 708), on peut supposer que des paroles appropriées assuraient leur efficacité à cette remise du diadème, des bracelets (?, II Reg., xi, 12) et du sceptre (Ps., ii, 6; cx, 2). La « corne », symbole de force (I Sam., ii, 1; Ps., lxxv, 11), était amenée de l'intérieur du lieu saint (cf. I Reg., i, 39), pour que le consécrateur en répandît abondamment le contenu sur la tête du souverain. Celui-ci montait alors sur son *estrade* particulière (כִּיּוֹר, II Chron., vi, 13; cf. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1946, p. 152 sq.), près de la colonne (II Reg., xi, 14), et là, sans doute, il prononçait la prière pour le peuple, comme fit Salomon lors de l'inauguration du Temple (II Chron., vi, 14) et comme faisaient déjà les rois cananéens (cf. la stèle trouvée à Ras-Shamra en 1932, représentant un roi debout sur une estrade, dans l'attitude de la prière en face de Baal, Albright, *op. cit.*, 153). Puis un cortège solennel conduisait le nouveau souverain *en son palais* pour qu'il y siège sur son trône (sur toute l'intronisation royale, voir S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, ii, Kristiana, 1922, p. 6 sq.; *He that Cometh*, trad. par G. W. Anderson, Oxford, 1956, p. 63-69; R. de Vaux, *Les institutions de l'A. T.*, i, Paris, 1958, p. 158-173).

e) La signification de l'onction. — Le cadre même de la cérémonie du sacre manifeste déjà la haute valeur religieuse qu'on lui attribuait. Il n'est pas aisé pourtant de serrer de près la conception que les Israélites se faisaient du roi, parce que nos textes se font l'écho de traditions diverses. La question d'ensemble sera traitée à l'article Royauté. Il ne s'agit ici que de relever les effets qui sont explicitement attribués à l'onction.

Pour les textes relatifs à Saül et à David, ce rite confère le רוּחַ יהוה. Après avoir sacré le premier, Samuel lui donne en effet pour signe : « L'*Esprit de Yahvé* fondra (וְצָלְחָה) sur toi, tu entreras en délire avec eux (les fils de prophètes) et tu seras changé en un autre homme » (I Sam., x, 6). Par là Saül prendra la suite de ces libérateurs sur qui précédemment avait fondu l'Esprit de Yahvé (צָלַח dans Jud., xiv, 6, 19; xv, 14; tournures équivalentes en Jud., iii, 10; vi, 34; xi, 29), et sa force d'âme se révélera soudain au moment où tous se désespèrent, quand arrive l'appel angoissé des habitants de Yabesh en Galaad (I Sam., xi, 6). Le récit de l'onction secrète du jeune David se termine par ces mots : « L'*Esprit de Yahvé* s'empara (וַתִּצְלַח) de David à partir de ce jour-là » (I Sam., xvi, 13). Le verset suivant note que l'Esprit de Yahvé s'était retiré de Saül et qu'un mauvais esprit, venant de Yahvé, lui causait des terreurs. On ne peut cependant conclure à une relation de cause à effet, comme si l'Esprit de Yahvé ne pouvait se communiquer à deux personnes à la fois, parce que le ℣. 14 appartient à un autre document que le précédent et que la juxtaposition est due seulement au rédacteur définitif (cf. R. de Vaux, *Les livres de Samuel*, Bible de Jérusalem, 1953, p. 80, n. *d* et *e*). En vertu de cette impulsion reçue de Dieu, le roi se doit d'accomplir les œuvres divines : c'est ainsi que Saül reçoit mission d'exécuter la vengeance de Yahvé contre Amalec, en pratiquant contre lui le ḥerem (I Sam., xv, 1 sq.). Du roi oint par Yahvé, on est en droit d'attendre des actions d'éclat pour la protection de son peuple (cf. Ps., xlv, 5 et 8; lxxxix, 21-22). L'*esprit de force* apparaît donc comme le premier don qui découle de l'onction (J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Rome, 1954, p. 195; S. Mowinckel, *He that Cometh*, 65, 78).

S'il communique la force, l'Esprit de Yahvé confère aussi « *la sagesse et l'intelligence, le conseil et la science...* » (Is., xi, 1; cf. G. Widengren, *op. cit.*, 31). Au soir de sa vie, David commencera en ces termes son testament spirituel : « Oracle de David, fils d'Ishaï, l'homme qu'a établi 'Elyôn, *l'oint du Dieu de Jacob*, le favori du guerrier d'Israël. *L'Esprit de Yahvé* s'est exprimé par moi, sa parole est sur ma langue » (trad. H. Cazelles, dans *Mélanges A. Robert*, 1957, p. 131-136). L'onction permet ainsi au souverain de prononcer de justes sentences et d'apporter par là au peuple une prospérité comparable « à la lumière du matin ». La confiance en la justice des sentences royales se traduit en ce proverbe : « Un oracle sur les lèvres du roi, sa bouche ne fautera pas au jugement » (xvi, 10, trad. Gemser, citée par H. Cazelles). Parce que ses paroles et ses actes sont inspirés de l'Esprit de Yahvé, le roi doit être respecté d'une vénération religieuse : « Crains Yahvé et le roi, mon fils ! Ne te révolte pas contre l'un ou l'autre » (Prov., xxiv, 21). Il faut noter cependant que l'exceptionnelle sagesse de Salomon est rapportée non aux effets du sacre, mais à la prière que le jeune roi fit au sanctuaire de Gabaon (I Reg., iii, 9 sq.).

L'étude des titres décernés au monarque permet de souligner la dignité religieuse que lui confère l'onction. Le terme qui revient souvent à une époque ancienne est celui de נָגִיד : c'est Yahvé qui, par l'intermédiaire de Samuel, oint Saül comme *nagîd* de son peuple Israël (I Sam., x, 1; cf. ix, 16). Quand le prophète signifie au premier roi son rejet, il lui déclare : « Yahvé s'est cherché un homme selon son cœur et il l'a désigné comme *nagîd sur son peuple* » (I Sam., xiii, 14). A plusieurs reprises, David recevra cette appellation honorifique (I Sam., xxv, 30; II Sam., v, 2; vi, 21; vii, 8). Par la suite elle deviendra plus rare (pour Salomon, en I Reg., i, 35; I Chron., xxix, 22; pour Jéroboam, I Reg., xiv, 7; pour Baasha, I Reg., xvi, 2; pour Ézéchias, II Reg., xx, 5). En elle-même cette appellation a valeur religieuse (Van der Ploeg, *Les chefs du peuple d'Israël et leurs titres*, dans *Rev. bibl.*, 1950, p. 46; cf. A. Alt, *loc. cit.*, ii, 23, n. 2), soulignant l'initiative divine. L'association du terme avec l'image du berger est à noter en deux textes : en II Sam., v, 2 : « Tu paîtras mon peuple Israël et deviendras *nagîd*

d'Israël »; et en II Sam., VII, 8 : « Je t'ai pris au pâturage derrière les brebis pour être *nagîd de mon peuple Israël.* » Or dans l'Ancien Orient, le titre de « berger », est souvent décerné au roi pour mettre en valeur son élection par les dieux (J. de Fraine, *op. cit.*, 176 sq.).

D'autres termes marquent le lien religieux qui unit le roi à Yahvé : ainsi celui de *fils*. S'il n'est pas mis en relation avec l'onction dans la prophétie de Natân (II Sam., VII, 14), il l'est explicitement dans le ps. II, 2, 7, et le ps. LXXXIX, 21, 27. Ailleurs le roi est comparé à « l'*Ange de Yahvé* » (II Sam., XIV, 17, 20; XIX, 28). Étant donné que le terme de : מלאך est appliqué à Baal dans un hymne ugaritique à Anat (trad. H. Cazelles, dans *Syria*, XXXIII, 1956, p. 55), on peut se demander s'il ne s'agit pas là d'un vieux titre royal.

Par la relation si étroite qu'elle établit entre Dieu et le roi, l'onction confère à celui-ci le privilège de l'*inviolabilité*. Le fait même de porter la main sur lui risque d'entraîner les pires châtiments, d'où la vive émotion de David quand il a osé dérober un objet à Saül endormi (I Sam., XXIV, 6 et XXVI, 9). David châtiera impitoyablement l'Amalécite qui a achevé le roi « parce qu'il n'a pas craint d'étendre la main pour faire périr l'oint de Yahvé » (II Sam., I, 14). Maudire l'oint de Yahvé est en soi un crime digne de mort (II Sam., XIX, 22), comme la malédiction du Nom divin (cf. Lev., XXIV, 15). On témoigne devant l'oint de Yahvé comme on témoigne devant Yahvé (I Sam., XII, 3, 5). On ne saurait cependant parler d'une divinisation du roi en Israël, parce que la foi monothéiste s'y oppose absolument, mais on doit reconnaître les analogies entre la position du roi en Israël et dans les autres pays de l'Ancien Orient (cf. art. MESSIANISME, *supra*, V, 1176; S. Mowinckel, *op. cit.*, 79-80; R. de Vaux, *op. cit.*, 171-173).

Si importante qu'ait été sa position dans la vie nationale, le roi disparaît avec l'exil et il ne sera plus question d'onction royale. Cyrus sans doute sera qualifié de « oint de Yahvé » (Is., XLV, 1), mais c'est là une désignation honorifique en liaison avec celle de « berger » (Is., XLIV, 28) pour souligner qu'il a reçu de Dieu une mission de libération. Zorobabel reçoit le titre de *fils de l'huile*, mais dans une vision prophétique (Zach., IV, 14), et rien ne donne à penser qu'il ait été réellement sacré. Le rite de l'onction ne disparaît cependant pas, comme nous le verrons à propos du grand prêtre. Le titre d'honneur « oint de Yahvé » s'attache cependant avant tout au roi idéal attendu avec ferveur.

3° *Pas d'onction prophétique.* — Il semblerait d'après I Reg., XIX, 16 que certains des prophètes ont été oints. Élie ne reçoit-il pas sur l'Horeb l'ordre suivant : « Tu *oindras Élisée*, fils de Shafat, d'Abel Mehola, *comme prophète* à ta place. » Mais le récit de la vocation d'Élisée ne mentionne point pareil rite, aussi faut-il prendre au figuré cette indication (R. de Vaux, *Les livres des Rois*, Bible de Jérusalem, 1949, p. 106, n. *e*). Le sens métaphorique s'explique aisément : le prophète est « l'homme de l'Esprit » (Os., IX, 7), et l'effet propre de l'onction est de communiquer l'Esprit de Yahvé. C'est aussi au sens figuré qu'il faut prendre le passage suivant, si important par son utilisation dans le N. T. : « L'Esprit du Seigneur Yahvé est sur moi, car Yahvé *m'a oint* » (Is., LXI, 1; voir l'art. ISAÏE, *supra*, IV, 724). L'intérêt de ce texte pour notre sujet est de renforcer la conclusion sur le rapport entre onction et Esprit de Yahvé. Les patriarches enfin reçoivent la dénomination de « *mes oints* » *(de Yahvé)* (Ps., CV, 15 = I Chron., XVI, 22), en parallélisme avec celle de « prophètes », pour marquer leur appartenance à Yahvé et la protection qui en résulte pour eux.

4° *Onction des prêtres.* — Alors que les livres historiques ne mentionnent jamais de prêtres oints, l'onction sacerdotale tient une place de choix dans le Pentateuque. Avant d'examiner le problème historique soulevé par cette différence, il convient de classer les textes du Pentateuque lui-même, parce qu'ils ne contiennent pas de données uniformes.

a) L'onction du grand prêtre. — Dans la loi de sainteté considérée comme la partie la plus ancienne du Lévitique, il est question du « prêtre qui a la prééminence sur ses frères » (Lev., XXI, 10). Cette appellation ne fait pas figure de terme technique et elle est précisée par l'explication : « sur la tête duquel est versée l'*huile d'onction* ». D'autres textes mentionnent le « *prêtre* oint » הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ : ainsi en Lev., IV, 3, 5 où il s'agit du chef de la hiérarchie. Lev., VI, 15 suppose que parmi les fils d'Aaron il y en aura un qui recevra l'onction. La cérémonie du grand jour de l'Expiation devra être accomplie par « le prêtre que l'on aura *oint* et installé pour officier à la place de son père » (Lev., XVI, 32). De ces textes on peut conclure avec certitude qu'à une certaine époque l'onction distinguait le grand prêtre des autres prêtres.

Le rite par lequel Aaron a été installé est minutieusement décrit, d'abord en Ex., XXIX sous forme d'instruction, puis en Lev., VIII sous forme narrative. Les quelques variantes n'intéressent point directement notre sujet. Il s'agit d'une grandiose cérémonie, rassemblant toutes les espèces de sacrifices et, comme si ce n'était pas assez, ils devront se répéter pendant sept jours. Rien ne pourrait mieux souligner l'importance qu'on attache au grand prêtre comme chef de la communauté : ne doit-on pas tout faire pour assurer sa « sainteté », puisque son péché aurait pour effet de rendre tout le peuple coupable (Lev., IV, 3), absolument comme une faute du roi entraînait le malheur de tous ses sujets (cf. II Sam., XXIV)?

Lev., VIII, 3 prévoit la convocation de toute l'assemblée à l'entrée de la tente de réunion. La cérémonie intéresse le peuple en son entier, mais il jouera un rôle purement passif, à la différence de l'intronisation royale où il prenait part par ses applaudissements et ses acclamations. Nos textes marquent par là que le sacerdoce découle de la seule initiative de Dieu.

Comme rite de préparation immédiate est signalé un bain complet (Ex., XXIX, 4 = Lev., VIII, 6). Puis a lieu l'imposition des vêtements liturgiques (Ex., XXIX, 5-6 = Lev., VIII, 7-9). Rappelons que, pour le sacre royal, la remise des insignes tenait une grande importance dans tous les rituels précédemment étudiés. Le « turban » est de soi un insigne royal (H. Cazelles, *Le Lévitique*, Bible de Jérusalem, 1951, p. 46, n. *a*); sur lui est posé le « saint diadème » (Ex., XXIX, 6) : or le diadème est aussi un insigne du roi (II Sam., I, 10; II Reg., XI, 12 sq.). Le Lévitique apporte une précision : c'est la « fleur d'or », צִיץ הַזָּהָב, dont le nom rappelle « la fleur *djdj* des Égyptiens » et qui tient la place du « serpent *uræus* sur le front du Pharaon » (H. Cazelles, *op. cit.*, n. *b*).

Après avoir ainsi paré son frère, Moïse devra l'oindre : « Prenant le *chrême* (mot à mot l'huile d'onction, שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה), tu en répandras sur sa tête, et ainsi tu l'*oindras*. » Le Lévitique précise le but de cette onction : « *pour le sanctifier* », לְקַדְּשׁוֹ (VIII, 12). Il s'agit à vrai dire d'une véritable effusion, comme le marque le verbe יצק employé quand un liquide est répandu en abondance (I Reg., XVIII, 34; II Reg., IV, 4; cf. Ps., CXXXIII, 2). L'idée de sanctification n'était

point apparue dans les livres historiques; elle constitue l'une des préoccupations majeures du Document sacerdotal.

A la suite de la consécration d'Aaron, l'investiture de ses fils est brièvement relatée; elle comporte seulement l'imposition des vêtements, à savoir tuniques, ceintures et calottes, mais pas d'onction.

b) L'onction de tous les prêtres. — Par contre, au cours de l'ordination d'Aaron est prévue une aspersion de sang et de chrême sur ses vêtements et ceux de ses fils (Ex., XXIX, 21 = Lev., VIII, 30). Le verbe employé, נזה, suggère une aspersion faite avec un goupillon, et non une effusion comme dans le cas du grand prêtre (B. Couroyer, *L'Exode*, Bible de Jérusalem, 1952, p. 136, n. *g*). Les commentateurs signalent le caractère secondaire de ce passage. Clamer, par ex., après l'examen des difficultés du texte, conclut : « De cet ensemble de constatations, il résulte que le ℣. 21 est à tenir pour une addition tardive ayant pour objet d'étendre la consécration aux vêtements des prêtres » (*Exode*, dans *La Ste Bible* de Pirot, Paris, 1956, p. 244). Des remarques analogues seraient à faire pour les autres textes qui concernent l'onction de tous les prêtres (Ex., XXX, 30; XL, 15; Lev., VII, 35 sq.; X, 7; Num., III, 3) : ils appartiennent à une couche tardive du Document sacerdotal (cf. L. Moraldi, *Espiazione e riti espiatori*, Rome, 1956, p. 116, n. 1).

Il suffira d'y relever quelques indications nouvelles. Le développement sur la part qui revient aux prêtres dans les sacrifices se termine ainsi : « Telle fut la *part d'onction* (משחת) d'Aaron et celle de ses fils sur les mets de Yahvé... » (Lev., VII, 35). Le terme משחה, qui normalement signifie l'action d'oindre, est pris ici au sens concret de « portion reçue en raison de l'onction », ce qui prouve que, de tous les rites composant l'ordination sacerdotale, l'onction est le plus important, le plus caractéristique. Lev., X, 7 interdit aux prêtres « qui *ont reçu l'huile de l'onction de Yahvé* » de prendre part aux rites de deuil, ce qui est une généralisation de la règle portée dans la loi de sainteté au sujet du grand prêtre (Lev., XXI, 10) : puisque l'onction « sanctifie » (Lev., VIII, 12), ceux qui en furent marqués doivent éviter tout ce qui est impur.

c) L'origine de l'onction sacerdotale. — Le fait que l'onction du grand prêtre n'est attestée que dans le Document sacerdotal n'oblige pas nécessairement à conclure à son apparition seulement à l'exil ou au retour de captivité, car les auteurs sacerdotaux n'ont pas construit de toutes pièces leur œuvre, mais ont utilisé des sources nombreuses et anciennes, en provenance notamment du Temple de Jérusalem (thèse de Von Rad pour la loi de sainteté).

Cependant il faut reconnaître que la thèse critique selon laquelle l'onction a été après l'exil transférée du roi au grand prêtre s'appuie sur de nombreux indices (cf. S. Mowinckel, *op. cit.*, 6; R. de Vaux, *op. cit.*, 162, 163). Outre le silence absolu des livres historiques, il est frappant de constater qu'Ézéchiel dans sa « Tora » ne souffle mot d'une onction sacerdotale, et pourtant il consacre un long développement aux « prêtres sadocites » (XLIV, 15-31), et tout autant que les auteurs sacerdotaux il se montre soucieux de la « sainteté » des prêtres. Ce silence s'ajoute à l'absence de toute indication sur le rôle du grand prêtre, alors que le personnage, assez effacé par ailleurs, du *nasi'* se voit confier des fonctions religieuses assez remarquables (XLIV, 3; XLVI, 1-15).

La première indication sur une onction du grand prêtre se rencontre en Zach., IV, 14 : la vision mystérieuse du lampadaire et des deux oliviers se termine par l'explication suivante : « Ce sont *les deux oints* (mot à mot, fils de l'huile, בני־היצהר) *qui se tiennent devant le Seigneur* de toute la terre. » Se tenir debout, עמד, c'est l'attitude du serviteur devant son maître, et par suite du fidèle devant son Dieu (Deut., X, 8; Jud., XX, 28; I Reg., XVII, 1; XVIII, 15 sq.); le prophète associe donc étroitement Zorobabel le *nasi'*, de race davidique, dont tous espèrent la prochaine élévation à la royauté, et Josué le grand prêtre, הכהן הגדול, dont en vision il a contemplé l'investiture (III, 1-7) : la remise de vêtements somptueux ne s'était pourtant pas accompagnée d'onction. En Dan., IX, 25, il est question d'un « *chef oint* », משיח נגיד : les commentateurs se partagent sur son identification; plutôt que de penser à Cyrus, roi étranger, ou à Josué auquel ne convient pas le titre de *nagîd*, ne pourrait-on songer à Zorobabel en raison du texte de Zacharie? En tout cas *l'oint* du ℣. 26 doit être le grand prêtre Onias III et nous avons là une attestation certaine de l'exécution des prescriptions du Pentateuque. II Macc., I, 10, par son allusion très générale à la « race des prêtres consacrés » (mot à mot : *oints*, ἀπὸ τοῦ τῶν χριστῶν ἱερέων γένους), ne peut suffire à prouver que tous les prêtres à cette époque aient reçu l'onction, le livre ne fournit pas d'autre attestation directe de l'onction des simples prêtres. Dans les textes législatifs tardifs qui la concernent, il convient donc de voir une indication purement théorique destinée à souligner la « sainteté » de l'ordre sacerdotal tout entier.

Les textes donnent donc bien l'impression qu'après l'exil il s'est produit un vrai transfert de l'onction du roi au grand prêtre, correspondant à la place exceptionnelle que sous un pouvoir étranger prenait celui-ci comme vrai chef de la nation (cf. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, III, 189 sq.) : dans ce contexte, la remise des insignes royaux en même temps que la consécration religieuse prend tout son sens.

Cela ne veut pas dire qu'avant l'exil il n'y ait pas eu un « prêtre en premier » (cf. II Reg., XXV, 18, כהן הראש) qui commandât au clergé hiérosolymitain, mais sa position en face du roi restait subordonnée (R. de Vaux, dans *Rev. bibl.*, 1954, p. 586) : David, Salomon nomment les prêtres de Jérusalem, Salomon officie pour la dédicace du Temple (I Reg., VIII, spécialement 14, 54 sq., 64); l'idéal du prêtre fidèle, agissant selon le cœur et le désir de Dieu, est de « marcher toujours *en présence de l'oint de Yahvé* » (I Sam., II, 35), c.-à-d. du roi : rien ne peut mieux marquer la subordination du prêtre à l'égard du souverain, car celui-ci est l'intermédiaire dans l'Alliance entre Yahvé et le peuple (II Reg., XI, 17). Quelle différence avec l'idéal de Zacharie, consistant en la bonne entente des deux dignitaires, égaux en droit (IV, 14 et VI, 13)! Pour pouvoir affirmer qu'avant l'exil le prêtre en chef était oint, il faudrait disposer de parallèles extra-bibliques plus précis : or soit les *pašîšê*, soit les *im-me* occupent dans la hiérarchie sacerdotale une place très subalterne et ils sont bien plutôt des prêtres *oignants* que des prêtres *oints*. Ni en Égypte, ni en Syrie-Palestine, nous n'avons trouvé de parallèle au grand prêtre oint du Pentateuque: Reste l'indication de Lev., XXI, 10, contenue dans la loi de sainteté dont l'origine est pré-exilienne (H. Cazelles, *op. cit.*, 16) : rien n'autorise à la rejeter. On verra là un précieux maillon dans la chaîne qui permet de relier le prêtre délégué du roi aux temps de David et de Salomon au grand prêtre post-exilique : on peut d'ailleurs remarquer que l'expression de « grand prêtre », הכהן הגדול, est déjà attestée

dans les livres des Rois pour le temps de Josias (II, XXII, 4, 8; XXIII, 4). A cette période l'onction n'aura pas eu la plénitude de signification qu'elle acquerra par la suite; peut-être n'était-ce qu'un rite de purification rappelant celui que les grands prêtres égyptiens recevaient avant le « service de fête » (*infra*, 729), mais ce n'est là qu'une supposition entre beaucoup d'autres que permettent les emplois variés de l'onction. Après l'exil, le grand prêtre, devenu pratiquement le seul chef de la communauté et responsable de l'Alliance, recevra une onction correspondant à celle du roi (L. Moraldi, *op. cit.*, 117, accorde à cette thèse de bonnes probabilités) : la sanctification qu'elle opère attire désormais toute l'attention.

Appendice : l'onction dans les Apocryphes de l'A. T. — Dans ses recherches sur le caractère religieux de la royauté israélite et sur le rituel d'intronisation, G. Widengren attire l'attention sur le *Testament de Lévi* et sur *Hénoch slave* (*Sakrales Königtum*, 50-55). Dans le premier de ces textes l'investiture céleste de Lévi est accomplie par sept hommes (= anges). « Et je vis sept hommes en vêtements blancs, qui me dirent : Lève-toi, revêts l'ornement sacerdotal et la couronne de justice, et le pectoral de l'intelligence, et le vêtement de la vérité, et le diadème de la foi, et le turban pour la tête et l'éphod de la divination...Et le premier *m'oignit avec de l'huile sainte* et me donna un sceptre de justice » (VIII, 2-10). Toute cette vision unit étroitement rituel d'intronisation royale et rituel d'investiture sacerdotale. Peut-on en conclure avec Widengren que nous avons là « un morceau du rituel royal préexilique, qui a été repris à l'époque hasmonéenne par les prêtres-rois d'alors »? A la suite de l'étude de M. de Jonge (*The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen, 1953), on incline à voir dans les Testaments une œuvre chrétienne, rédigée sur la base de textes venant de Qumrân (cf. J. T. Milik, dans *Rev. bibl.*, 1955, p. 405 sq.). Il est en tout cas bien hasardeux d'établir la discrimination entre les souvenirs historiques et les reconstructions imaginatives qui sont derrière de tels textes. — Dans *Hénoch slave*, il est question à plusieurs reprises d'onction. Ainsi, avant de communiquer à Hénoch ses secrets, Dieu donne à Michel l'ordre suivant : « Emmène Hénoch, et ôte-lui ses vêtements terrestres et *oins-le d'huile parfumée* et revêts-le de vêtements de gloire... L'apparence de cette huile était plus belle que celle d'une grande lumière, et son *onction semblable à une rosée parfumée*, et son parfum semblable à de la myrrhe, et son éclat semblable aux rayons du soleil » (XXII, 8-9, texte B dans Charles, *Pseudepigrapha*, 443). Au c. LVI, Hénoch déclare que depuis le jour où « le Seigneur *l'a oint avec l'huile de sa gloire* » il n'a plus ni mangé ni désiré de nourriture terrestre. — L'intérêt de tels textes est de nous manifester quelle place tenait le rite de l'onction dans les spéculations des auteurs d'apocalypses aux alentours de notre ère, mais il serait imprudent d'en vouloir tirer davantage.

L'huile d'onction figure aussi dans la *Règle de la guerre*, découverte dans la première grotte de Qumrân. Tous les prêtres, d'après ce texte, semblent en être oints; de là découle leur caractère sacré qui les empêche de se joindre à la mêlée des combattants. Ils se contenteront de sonner de loin de la trompette, et « ils ne viendront pas au milieu des tués, de peur de se souiller dans leur sang impur car *ils* (sont) *saints; ils ne profaneront pas l'huile de l'onction* (cf. Lev., XXI, 6) de leur sacerdoce dans le sang des nations de néant » (IX, 7-9. Trad. J. Carmignac, *La règle de la guerre*, Paris, 1958).

Ailleurs la *Règle de la guerre* décerne aux prophètes de la Loi le titre de *oints* (XI, 7), mais sans doute n'y a-t-il là qu'un usage métaphorique du terme, comparable à celui que nous avons déjà noté pour les patriarches, considérés comme des « prophètes » et des « oints » (Ps., CV, 15 = I Chron., XVI, 22. Cf. J. Carmignac, *in h. l.*).

Les textes de Qumrân où figure le terme de *oint* ont été commodément rassemblés par J. Carmignac, dans *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ* (Paris, 1957, p. 24-35). Cet auteur y montre que de son vivant le Maître de Justice n'a pas été considéré comme le Messie. Quant à la doctrine des deux Messies à Qumrân, elle est clairement exposée par J. T. Milik, dans *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (Paris, 1957, p. 83-85).

5° *Les onctions cultuelles.* — A une époque ancienne, les Israélites *ont oint les pierres sacrées*. Le fait n'est attesté que pour celle de Béthel (Gen., XXVIII, 18; XXXV, 14), mais il est à sous-entendre chaque fois qu'il est question d'une érection de stèle par les patriarches (Gen., XXXI, 45). Il ne s'agit d'ailleurs pas d'un rite de consécration accompli une fois pour toutes, mais, semble-t-il, d'un acte qui se renouvelait à chaque visite au lieu saint. A l'époque de rédaction de ces récits, de telles pratiques paraissaient louables, tandis que par la suite, en raison du danger idolâtrique, les prophètes les ont condamnées (Os., X, 1; Mich., V, 12; cf. Deut., XVI, 22 sq.). Ces onctions ne manquent point de parallèles, soit en Mésopotamie (*supra*, col. 702), soit en Canaan (*supra*, col. 714). On pense aussi à l'onction journalière des statues divines, soit en Égypte (*supra*, col. 707), soit chez les Hittites (*supra*, col. 711), soit encore dans la Grèce ancienne où par là on espérait « fortifier et renouveler la vie des statues » (P. Festugière, dans l'*Hist. des religions*, de Quillet, II, Paris, 1944, p. 48). Mais à des pratiques similaires ne correspondent point nécessairement des idées identiques, et les conceptions les plus grossières ne sont point toujours les plus archaïques. M. Eliade s'est efforcé de retrouver ce qui pouvait conduire les anciens Sémites à vénérer les pierres et il conclut : « Les bétyles n'ont jamais été adorés en tant que *pierres*, mais seulement dans la mesure où ils manifestaient une *présence divine*. Ils représentaient la « maison » de Dieu, ils étaient son signe, son emblème et le réceptacle de sa force ou le témoin inébranlable d'un acte religieux accompli en son nom » (*Traité d'hist. des religions*, Paris, 1949, p. 201). De même que l'on répand de l'eau sur le sol asséché pour obtenir la pluie, n'imprègne-t-on pas d'huile, signe et cause de force, la pierre sacrée, pour que là s'exerce de façon durable la puissance divine dont on a déjà ressenti les bienfaits? Telle est en tout cas l'interprétation que suggère le texte de la Genèse en établissant un rapport entre onction et invocation du secours divin (XXVIII, 18; cf. 22 et XXXV, 3, 14).

Pour les *galettes frottées d'huile* qui se rangent parmi les offrandes alimentaires (Ex., XXIX, 2; Lev., II, 4 sq.), on se servait d'huile ordinaire, mais à côté d'elle il y avait « l'huile sainte » (Ex., XXXVII, 29), ou *huile d'onction*, שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה (Ex., XXV, 6; XXXI, 11 sq.).

Nous l'avons déjà rencontrée pour la consécration du grand prêtre. Des règles minutieuses sont formulées pour sa préparation (Ex., XXX, 22-33); la proportion des aromates est si forte que déjà les rabbins se demandaient comment un hin d'huile pouvait en absorber une telle quantité (G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, IV, 266). Le chrême ainsi préparé est si saint qu'il est confié lors des déplacements à Éléazar, fils d'Aaron (Num., IV, 16), et qu'il est interdit d'en fabriquer de semblable ou de s'en servir pour un laïc (Ex., XXX, 32-33), indication qui cadre peu avec la notice de I Reg., I, 39, selon laquelle Salomon fut oint avec l'huile prise dans la tente, donc l'huile

sainte. Si le texte relatif à la composition du chrême paraît tardif aux commentateurs (cf. B. Couroyer, *op. cit.*, p. 143, n. *a*), il n'y a aucune raison de douter de l'existence, dès une époque ancienne, d'une huile spéciale pour les onctions liturgiques : on sait, par ex., quelle valeur les Égyptiens donnaient aux neuf huiles saintes, et que le roi hittite était sacré avec « l'huile pure de royauté » (*supra*, col. 712).

Le *chrême* ne doit pas servir seulement à la *consécration* des personnes, mais aussi à celle *du sanctuaire et des objets cultuels* (Ex., XXIX, 36; XXX, 26-29; XL, 9-11; Lev., VIII, 10; Num., VII, 1-10). L'énumération la plus complète de ceux-ci est donnée en Ex., XXX, 26 sq. : il faut oindre la tente de réunion, l'arche du témoignage, la table et tous ses ustensiles, le candélabre et tous ses accessoires, l'autel des parfums, l'autel des holocaustes et tous ses ustensiles, le bassin et son socle. Comme pour l'onction sacerdotale, l'idée de « *sainteté* » domine : « Tu les consacreras, וְקִדַּשְׁתָּ, et ils seront alors d'une sainteté éminente, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, qui se communiquera à tout ce qui entrera en contact avec eux. » L. Moraldi (*op. cit.*, 245) remarque justement que ce texte distingue entre l'effet propre du sang qui est « l'expiation », et celui de l'huile qui est la « consécration ». Ézéchiel, qui attachait grande importance à la consécration de l'autel par des sacrifices prolongés pendant sept jours (XLIII, 18-27), ne signalait point d'onction, ce qui nous invite là encore à penser à un rituel tardif.

A une consécration du sanctuaire après la persécution d'Antiochus Épiphane fait clairement allusion Dan., IX, 24 : « Sont assignées soixante-dix semaines... pour introduire éternelle justice, pour sceller vision et prophétie, *pour oindre le Saint des saints* », לְמָשַׁח קֹדֶשׁ קָדָשִׁים. L'interprétation personnelle de la Vulgate, *ungatur sanctus sanctorum*, ne correspond point au contexte; il s'agit « d'un sanctuaire de Dieu qui lui sera consacré par l'onction ». Directement la prophétie vise la restauration du culte par Judas (I Macc., IV, 36-59), mais, placés au sommet d'un crescendo très étudié, ces mots dépassent « une simple restauration de l'autel. Daniel entrevoit quelque chose de très grand, une institution nouvelle, un autre symbole après celui du Fils de l'homme, et dans lequel le royaume de Dieu est figuré par un sanctuaire » (J.-M. Lagrange, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 196).

Le rituel sacerdotal connaît encore *l'onction du lépreux* (Lev., XIV, 10-31), venu au sanctuaire après sa guérison. L'emploi de l'huile s'explique-t-il seulement par la valeur médicinale de celle-ci (G. Dalman, *op. cit.*, 261)? On pourrait penser plutôt à un rite de purification, analogue à celui de la « purification du front » en cas d'affranchissement d'un esclave à Ugarit (*supra*, col. 716). Dans le contexte actuel, cette onction prend un sens plus profond. Les commentateurs remarquent que la cérémonie se compose de deux parties, l'une archaïque qui rappelle certains rites destinés à chasser les mauvais esprits (v. 2-9; cf. H. Cazelles, *op. cit.*, 69, n. *a*), l'autre plus récente et davantage en rapport avec l'ensemble du Lévitique (v. 10-32; *ibid.*, 70, n. *c*). Considéré comme « frappé » par Yahvé, le lépreux ne faisait plus partie de la communauté sainte : il faut donc l'y réintégrer. L'application du sang sur le lobe de l'oreille droite et sur le pouce et le gros orteil droits évoque le rituel de la consécration des prêtres (Lev., VIII, 23 sq.), et produit l'expiation, tandis que l'huile a plus directement valeur consécratoire. Cependant le verbe מָשַׁח est omis à dessein et l'on se contente de l'incolore נָתַן pour éviter toute confusion entre la réintégration dans la sainte communauté et la consécration sacerdotale proprement dite.

Appendice : l'onction à l'époque néo-testamentaire. — L'*Assomption de Moïse* (I, 17) signale un nouveau rite d'onction : Moïse, après avoir annoncé sa mort prochaine, remet à Josué des livres de révélations à tenir cachés jusqu'à la fin des jours et lui donne l'ordre suivant : « Tu les mettras en ordre et les *oindras avec de l'huile de cèdre;* tu les placeras dans des vases de terre, à la place qu'Il (Dieu) fit dès le commencement de la création du monde. » S'agit-il, comme le suggère Charles (*op. cit.*, 415), d'une mesure de protection? Et l'on songe à la manière dont furent cachés les manuscrits de Qumrân (cf. R. J. Tournay, dans *Rev. bibl.*, 1949, p. 206). Ou bien faut-il y voir un rite de vénération religieuse analogue à celui du roi assyrien qui procède à une libation d'huile avant la lecture de la tablette contenant un oracle d'Aššur (cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.*, 602, n. 5; cf. texte cité *supra*, col. 703)?

6° *Les onctions funéraires.* — Les Israélites n'ont point pratiqué l'embaumement à la manière égyptienne : ceux de Jacob et de Joseph font exception (Gen., L, 2-3, 26; cf. A.-G. Barrois, *Manuel d'archéol. bibl.*, II, 319). Par contre, à l'époque du N. T., l'usage s'était établi d'apporter des aromates au tombeau (Marc., XVI, 1; Luc., XXIII, 56 sq.; cf. Matth., XXVI, 12 et par.). Les rabbins n'interdisaient point d'*oindre* (סוּךְ) un cadavre le jour du sabbat : « On doit, le sabbat, faire tout ce qui est nécessaire pour le mort : on l'oint et on le lave, de telle sorte cependant qu'on ne lui déplace aucun membre » (*Schab.*, 23, 5; cité par Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, II, Munich, 1924, p. 52); cependant la préparation du cercueil était interdite en un tel jour, comme l'achat des aromates (Marc., XVI, 1). On mêlait à l'huile des aromates, spécialement de la myrrhe et de l'aloès (Joa., XIX, 39), mais les textes rabbiniques sont muets sur ce point (Strack-Billerbeck, *op. cit.*, 53). Dans la pensée juive orthodoxe, il ne peut s'agir que d'un honneur suprême rendu au défunt et d'un préservatif contre l'odeur de décomposition du cadavre, non d'un rite de survie ou même de divinisation comme était l'embaumement en Égypte où le mort, devenu un autre Osiris par « une identification juridique », était assuré d'être protégé contre les esprits pernicieux et la destruction (É. Drioton, dans *Hist. des religions*, de M. Brillant et R. Aigrain, III, 138).

De ces usages funéraires il faut rapprocher un passage de la *Vie d'Adam et Ève* et du texte parallèle de l'*Apocalypse de Moïse*, ouvrages dérivant d'un apocryphe juif des environs de l'ère chrétienne (cf. l'art. ADAM dans *D. B. S.*, I, 102-106). Gravement malade, Adam demanda à ses enfants de lui obtenir « *l'huile de vie* », que produit au Paradis « l'arbre de la miséricorde », pour guérir ses plaies (*Vita*, XXXVI, 2 = *Apoc. Mos.*, IX, 3, dans Charles, *Pseudepigrapha*, p. 143). Mais Dieu la refuse, car elle est réservée pour le jour de la résurrection (*Vita*, XLI = *Apoc. Mos.*, XIII, 2-3).

Adam meurt, et Dieu ordonne aux archanges de l'ensevelir au Paradis. Ils doivent « couvrir le corps d'Adam de suaires de lin et l'*oindre d'huile de bonne odeur* » (trad. de J. Bonsirven, dans *La Bible apocryphe*, Paris, 1953, p. 220). Dieu promet alors à Adam la résurrection au dernier jour (*Apoc. Mos.*, XLI, 1-3).

L'intérêt de ces textes vient de ce qu'ils légitiment la pratique des onctions funéraires par l'espoir de la résurrection.

Conclusion. — Cette enquête à travers les divers peuples de l'Ancien Orient manifeste la grande importance des onctions dans la vie religieuse et offre une variété de rites telle qu'il semble périlleux de vouloir les classer. Cependant les correspondances ne manquent point entre usages de Mésopotamie et d'Égypte, d'Asie Mineure et de Palestine et il est clair que la plupart du temps on ne peut invoquer une influence directe pour rendre compte de ces similitudes. L'hypothèse qui vient tout naturellement à l'esprit est celle d'une origine simultanée et indépendante, se rattachant aux emplois de l'huile dans la vie quotidienne.

Aliment de base en Mésopotamie comme en Syrie-Palestine, l'huile tiendra donc sa place parmi les offrandes alimentaires, soit qu'elle soit répandue en libation avec d'autres liquides, soit qu'elle entre dans la confection d'autres mets. Sur ce point, le rituel mosaïque ne fait que reprendre les usages du milieu ambiant. A cet aliment s'attache l'idée de *force vitale :* c'est ainsi qu'en Mésopotamie l'huile *maḫlû* reçoit l'appellation « d'huile de vie »; la même conception s'exprime dans les proverbes qui ont cours aujourd'hui encore parmi les Arabes palestiniens. A cette idée se rattachent sans aucun doute les onctions proprement dites, dont nous allons parler, où il ne s'agit pas seulement de présenter de l'huile à la divinité, mais bien d'en imprégner hommes ou choses pour les établir en relation avec elle.

Le second emploi de l'huile dans la vie courante est celui de *cosmétique* pour protéger la peau contre les morsures du soleil et assurer la beauté rayonnante du visage. De là vient que l'onction manifeste le bien-être, et surtout, si l'huile est mêlée de parfums, la *joie*. En Mésopotamie, on s'oint d'huile parfumée pour participer aux repas offerts en l'honneur des dieux; en Israël on oint la tête de l'hôte à qui l'on veut faire honneur, mais on s'abstient de toute onction en cas de deuil. Particulièrement intéressante est la formule plusieurs fois attestée en Égypte lors de la présentation de l'huile aux dieux : « Que ton cœur *se réjouisse* à son approche ! » Comme chez les Hittites, certaines onctions des statues divines en Égypte ont valeur de rite de « toilettes », mais ce qui paraît spécial à ce pays, c'est l'onction qui assure la présence journalière du dieu dans la statue comme roi du monde sensible : on ne peut plus parler en ce cas d'onction cosmétique, mais d'onction vivificatrice.

Par contre à son emploi de *préservatif* et de *remède* dans la vie se rattache l'emploi religieux de l'huile comme prophylactique : en Mésopotamie, on se protège par une huile magique contre le regard terrifiant du roi, en Égypte on oint le roi divin au soir de la fête du Couronnement pour le protéger contre les atteintes de Seth; par l'huile on préserve de la destruction le corps momifié ou les ossements du défunt en Mésopotamie, en Égypte et au pays de Hatti, et cette coutume existait en Palestine à l'époque néo-testamentaire. — L'onction de *purification* peut se rattacher à cette catégorie : elle est clairement attestée en Mésopotamie avant certains sacrifices, en Égypte pour les prêtres qui se préparent à officier en service de fête, à Ugarit lors de l'affranchissement d'un esclave. En Israël cette signification n'apparaît pas : même dans le cas du lépreux guéri, l'idée de consécration semble s'attacher à l'attouchement par l'huile, tandis que le sang a pour but de réaliser la purification.

Les rites d'onction les plus importants concernent la *consécration de personnes ou de choses*. Dans l'état actuel de la documentation, *l'onction royale* est attestée avec certitude en Syrie-Palestine et chez les Hittites. Très vraisemblablement elle avait sa place dans l'investiture du roi en Assyrie, sans doute aussi à Babylone; en Égypte, elle concerne le roi divin qui par elle est rendu présent soit dans sa statue, soit dans son animal sacré, et probablement le roi régnant en tant que fils de Râ; l'onction que le souverain accordait à ses vassaux ou à ses hauts fonctionnaires n'avait qu'un sens très affaibli de participation au pouvoir suprême. En tous les pays du Proche-Orient, la royauté possède un *caractère religieux* très accentué, mais sauf en Égypte le souverain n'en est pas pour autant divinisé : le chef hittite ne l'est qu'après sa mort, en Mésopotamie la divinisation des rois vivants fait figure d'exception. L'onction n'est donc point liée à la déification du roi, mais seulement à son caractère de chef religieux, en droit seul prêtre de la cité. Source de force, signe de prospérité, comme l'indique si clairement un texte de Ras-Shamra, l'huile attire sur la tête du souverain et sur le peuple qu'il représente la faveur des dieux. L'onction marque en même temps l'emprise stable de la divinité sur le chef dont elle a fait choix, l'imprégnation des pouvoirs sacrés dont il est gratifié; aussi le roi bénéficie-t-il de l'*inviolabilité* comme tout ce qui appartient en propre aux dieux, et peut-il compter sur la protection de qui l'a oint. De même qu'un Addu-nirari attend secours du Pharaon en raison de l'onction qu'il en a reçue, le roi israélite peut se confier en Yahvé qui l'a établi roi sur sa sainte montagne : la révolte contre lui, « l'oint de Yahvé », n'est-elle pas révolte contre Yahvé lui-même (Ps., II, 2)? Un tel passage suffit à montrer qu'en Israël l'onction jouit sur les autres rites d'investiture d'une prééminence que l'on ne retrouve point ailleurs. Elle établit le rapport personnel qui unit le roi à Yahvé, puisqu'elle lui confère l'Esprit divin et lui assure la dignité de fils adoptif.

L'onction n'est pas réservée aux rois du Moyen-Orient : on la retrouve un peu partout, chez les Indo-Européens comme au Mexique (cf. J. de Pange, dans *Hist. générale des religions*, I, Paris, Quillet, 1948, p. 33-38). Dans ces conditions, il apparaît assez vain d'en rechercher le lieu d'origine : certains auteurs avaient pensé à la Syrie-Palestine, d'autres à l'Égypte. On a bien plutôt l'impression qu'il s'agit d'une pratique remontant à l'époque préhistorique, dont l'apparition simultanée chez des peuples divers s'explique à la fois par le caractère sacré du chef et la valeur religieuse de bénédiction et de force reconnue spontanément à l'huile.

Seul le roi, dans le Proche-Orient, semble avoir reçu l'onction : ni les *pašîšê* mésopotamiens, ni les IM-ME hittites n'ont été des chefs du sacerdoce, et leur nom vient bien plutôt de leur fonction de « parfumeurs » divins que d'un rite de purification qu'ils auraient reçu au préalable. L'étude faite sur le clergé d'Égypte et de Syrie a amené à cette même conclusion négative. C'est donc une *innovation* que représente *l'onction du grand prêtre en Israël*. Il est difficile de l'attribuer aux temps mosaïques, elle s'est imposée après l'exil par suite du transfert des pouvoirs royaux sur le grand prêtre. Il est cependant très probable qu'il ne s'agissait point alors d'une innovation absolue, mais d'une interprétation nouvelle du rite d'investiture du grand prêtre dont le rôle avait crû en importance, à la fin de la monarchie, par la loi de centralisation du culte. Alors que l'ancienne onction royale avait pour but de communiquer l'*Esprit de Yahvé*, source de force et de science pour les jugements, les textes sacerdotaux mettent en valeur seulement la *consécration* qu'opère l'huile sainte.

L'insistance sur la consécration du *sanctuaire* est propre aussi aux auteurs sacerdotaux. Un tel rite se rattache à l'ancien usage d'oindre stèles ou briques de fondation, dont nous avons relevé de nombreuses attestations en Mésopotamie et en Syrie. Mais, là aussi, on observe la même différence qu'entre l'onction puri-

ficatrice du prêtre égyptien avant chaque office de fête et l'onction consécratoire, accomplie une fois pour toutes, du grand prêtre israélite : alors que l'onction sur les pierres sacrées se propose de maintenir en ce lieu les effets bienfaisants de la présence divine, déjà expérimentée, et qu'elle se renouvelle périodiquement, l'onction du sanctuaire et des ustensiles cultuels s'effectue une fois pour toutes, pour les faire passer du domaine profane à celui du sacré.

Comme *rite de fiançailles*, l'onction est attestée de façon sporadique en Assyrie et à l'époque d'El-Amarna et ne se rattache à aucun des rites précédemment étudiés.

De toutes ces cérémonies, c'est évidemment *l'onction royale la plus caractéristique* et la plus chargée de signification. C'est elle d'ailleurs qui a joué le rôle le plus grand dans l'évolution des idées messianiques : « l'oint de Yahvé » des Psaumes — qu'ils fussent royaux à l'origine ou proprement messianiques, peu importe ici — a toujours été vu dans la ligne royale, non dans la ligne sacerdotale, et même dans le N. T. Jésus n'est jamais qualifié d'*oint* en tant que prêtre (D. Lys a une opinion différente, cf. art. *Onction*, dans *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel, 1954, p. 212).

Par contre l'*onction prophétique* tient une certaine place dans la théologie de S. Luc (IV, 18; Act., IV, 27; X, 38; cf. I. de La Potterie, *L'onction du Christ. Étude de théologie biblique*, dans *Nouv. rev. théol.*, 1958, p. 225-252), par référence à deux textes d'Isaïe. Jésus s'est appliqué lui-même, dans la synagogue de Nazareth, le plus explicite d'entre eux : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'*il m'a consacré par l'onction*. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, annoncer aux captifs la délivrance... » (Is., LXI, 1, cité en Luc., IV, 18). Lors du baptême de Jésus (Luc., III, 22; cf. Act., X, 38), il est fait allusion au texte suivant : « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu, que préfère mon âme. J'ai mis sur lui *mon esprit*, pour qu'il apporte aux nations le droit » (Is., XLII, 1), texte appliqué au ministère prophétique, conformément à l'interprétation juive traditionnelle pour laquelle il s'agit de « l'esprit de sainteté », c.-à-d. de l'esprit prophétique (I. de La Potterie, *loc. cit.*, p. 235, n. 31). L'onction dont parle S. Luc ne correspond donc pas à la consécration de l'humanité du Christ par son union hypostatique avec la divinité, mais est dans la ligne de l'onction prophétique, « communication réelle de l'Esprit-Saint, illumination, impulsion » en vue du ministère public (*ibid.*, p. 252).

Pourtant il ne faut pas perdre de vue les résonances *royales* qu'avaient nécessairement les textes sur l'onction du Christ, résonances qu'accentue l'utilisation des grands psaumes messianiques II, XLV, CV. Déjà il semble difficile de restreindre à l'onction prophétique le texte suivant de Act., IV, 27 : « C'est une ligue qu'Hérode et Ponce-Pilate ont formée... contre ton saint serviteur Jésus, *que tu as oint* », comme le fait le P. de La Potterie malgré la citation du ps. II, aux ℣. 25-26. — Le texte de Hebr., I, 9 ne laisse pas hésiter : c'est au jour de son triomphe dans les cieux (cf. C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, Études bibliques, II, Paris, 1953, *in loc. cit.*, coll. *Études bibliques*) que Jésus « *a été oint d'une huile d'allégresse* de préférence à ses compagnons », car en ce jour « il s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs » (I, 3), en attendant que Dieu lui « place ses ennemis comme un escabeau sous ses pieds » (Ps., CX, 1; cité en Hebr., I, 13).

L'union des deux perspectives, en apparence bien différentes, d'onction prophétique et d'onction royale, ne repose-t-elle pas en fin de compte sur cet effet de l'onction, bien attesté dans les textes de l'A. T., de communiquer l'Esprit de Dieu, Esprit de sagesse et Esprit de force? A chacune des phases du ministère de Jésus correspond ainsi une onction : au ministère prophétique du Serviteur l'onction du baptême, au règne triomphant du Christ l'onction royale avec l'huile d'allégresse, quand Dieu l'a fait asseoir « à la droite de Sa Majesté dans les hauteurs ».

E. Cothenet.

ONOMASTICON. — Depuis que le *Dict. de la Bible* a consacré, dans sa notice *Eusèbe*, un numéro à l'*Onomasticon* (*D. B.*, II, 2053, 4°), le fait essentiellement nouveau est l'édition de Klostermann (*G. C. S.*, XI, I, 1904). Déjà ancienne maintenant, cette édition reste l'instrument indispensable pour connaître et apprécier l'œuvre d'Eusèbe. On sait que l'*Onomasticon* est une sorte de dictionnaire des noms de lieux de la Bible. Il a été composé par Eusèbe avant l'an 332, date à laquelle Paulin de Tyr à qui l'ouvrage est dédié était sûrement mort. D'autre part, Jérôme, traducteur latin de l'*Onomasticon*, le situe après l'*Histoire ecclésiastique* qui, dans sa dernière édition, se termine par la défaite de Licinius (324).

Quel jugement porter sur la valeur scientifique de ce répertoire géographique? Il est l'œuvre d'un homme du cru qui pouvait connaître les lieux et qui fréquentait, on sait avec quel zèle, les bibliothèques palestiniennes. On ne sera donc pas étonné qu'il ait utilisé les Hexaples et Josèphe, par ex. En revanche il serait bien imprudent de dire qu'Eusèbe a vu de ses yeux (ou n'a pas vu) tel ou tel site dont il parle. Son livre d'ailleurs n'est « ni une topographie complète de la Palestine, ni un traité intégral de géographie biblique » (*Rev. bibl.*, 1903, p. 485). Et il conviendra, lorsqu'on le lit, de se rappeler que « les documents du IV^e^ s. de notre ère... ne nous parviennent que dans une pureté relative bien faite pour inculquer la circonspection » (*ibid.*, 1904, p. 633).

Bibliographie. — A la bibliographie de Bardenhewer (*Geschichte...*, III, éd. de 1923, p. 256) ou d'Altaner (*Patrologie*, éd. de 1958, p. 210-211), ajouter les deux articles cités et utilisés ci-dessus et les comptes rendus de l'édition de Klostermann, cités dans *Bibliographie de l'antiquité classique* (1896-1914), Paris, 1951, p. 210. — Cf. aussi F.-M. Abel, *La question gabaonite et l'Onomasticon*, dans *Rev. bibl.*, 1934, p. 347-373. — M. Noth, *Die topographischen Angaben im Onomastikon des Eusebius*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, LXVI, 1943, p. 32-63. — R. W. Hamilton, *Jerusalem in the Fourth Century*, dans *Pal. Exploration Quaterly*, LXXXIV, Londres, 1952, p. 83-90.

M. Jourjon.

ONOMASTIQUE. — L'onomastique, ou étude des noms propres, peut avoir pour objet soit l'étude des noms géographiques, soit l'étude des noms de dieux, soit l'étude des noms de personnes. La première sera traitée à Toponymie, la seconde relève de la Théologie biblique. Il s'agira donc ici exclusivement des noms de personnes, hommes et femmes.

L'étude des noms propres de personnes est utile, car l'octroi d'un nom ou d'un surnom à un individu n'est pas un acte arbitraire, mais dépend du milieu sociologique où vit l'individu. La frappe d'un nom sémitique ou égyptien n'est pas celle d'un nom grec ou indo-européen. On peut parfois hésiter sur la « catégorie » exacte dont relève le nom, surtout si le système d'écriture où on le trouve consigné fait violence à sa prononciation. On voit ainsi que les scribes cunéiformes des lettres de Tell-el-Amarna avaient quelque peine à transcrire les noms des Pharaons égyptiens; de même des noms sémitiques comprenant telle ou telle gutturale étaient souvent déformés dans le système syllabique inventé par les Sumériens. Mais, dans la plupart des cas, on peut déterminer l'appartenance du nom. Il y a ainsi une différence de frappe assez nette, au II^e^ millénaire, entre les noms ouest-sémitiques et les noms accadiens. Les noms isolés et, plus encore, les listes de noms sont alors des auxiliaires précieux pour

étudier les mouvements de population, déterminer le caractère mixte de telle population à telle époque. Ainsi, dans l'état lacunaire de notre information sur la Syrie-Palestine du IIe millénaire, l'étude des noms propres d'Ugarit et d'Alalah dans le Nord, celle des listes d'exécration égyptiennes pour le Sud sont un outil à ne pas dédaigner.

On constate aussi dans l'onomastique d'un pays donné des changements avec les époques. Ces changements indiquent soit un mouvement dans la population, soit une prépondérance ethnique qui incitera les parents des allogènes à donner à leurs enfants des noms d'origine étrangère à leurs traditions, soit encore des changements dans la mentalité et le culte. Ces observations montrent également que l'outil onomastique n'est pas d'une grande précision. J. R. Kupper remarque (*Les nomades en Mésopotamie*, Paris, 1957, p. 220) que « les exemples sont fréquents de « Ouest-Sémites » qui donnent à leurs enfants des noms relevant de la meilleure tradition babylonienne; l'inverse est beaucoup plus rare. Par conséquent, il n'est pas exclu que la population ait été en fait moins homogène qu'il ne paraît à première vue ». Mais cette disposition peut également être considérée comme le témoignage de l'assimilation des nouveaux venus; de même à Nuzi des descendants de Hapiru immigrés prendront vite des noms hurrites (E. Cassin, *Quelques remarques à propos des archives administratives de Nuzi*, dans *Rev. d'assyriol.* [= *R. A.*], 1958).

Il en sera de même plus tard quand la vague de l'hellénisme recouvrira le Proche-Orient. « Ce ne sont pas seulement les célèbres grands prêtres philhellènes qui s'appelèrent Jason et Ménélas (à l'époque des Macchabées), Boethus et Théophile (à l'époque hérodienne); ce ne sont pas seulement les princes asmonéens et hérodiens qui s'appelèrent Alexandre, Aristobule, Antigone, Hérode, Archélaüs, Philippe, Antipas, Agrippa. Même chez des gens du peuple comme les apôtres du Christ, apparaissent des noms comme André et Philippe. Et dans les cercles des scribes rabbiniques nous trouvons un Antigone de Socho, un Rabbi Dosthai (= Dositheus), un R. Dosa ben Archinos (c'est ainsi et non Harkinas que se prononce le nom grec du père), R. Hanania ben Antigonos, R. Tarphon (= Tryphon), R. Papias, R. Simon ben Menasia (= Mnaseas), Symmaque. Le Jean Marc que mentionne le N. T. est selon Act., XII, 12, un Palestinien; de même Joseph Barsabbas surnommé Justus (Act., I, 23). Josèphe, outre le célèbre Juste de Tibériade, mentionne aussi un Niger de Pérée » (E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, 4e éd., II, 84). C'est surtout au IIIe s., sous l'influence des Ptolémées, que s'opère l'hellénisation de la Palestine et que non seulement les personnes, mais les villes, prennent des noms grecs (cf. F.-M. Abel, *Hellénisme et orientalisme en Palestine*, dans *Rev. bibl.*, 1946, p. 390-393). Elle joue surtout pour la diaspora où l'on ne se douterait pas qu'un Agathoclès de Délos était en réalité originaire de Damas, comme la Marthe qu'on y trouve également, elle pourvue d'un bon nom araméen. Après les noms grecs sont ainsi venus les noms latins. Cette dernière couche n'eut pas le temps d'atteindre l'épaisseur de la première.

L'invasion des noms perses avait été aussi beaucoup moins sensible. On en a tout de même quelques traces : le Bigway des livres d'Esdras (II, 2, 14...) et de Néhémie, le Parnak de Num., XXXIV, 25, s'il faut y voir avec Noth le Pharnakès perse (cf. Hérodote, VIII, 126). Les noms perses des livres d'Esther et de Judith sont ceux de Perses et non de Juifs. Il appert donc que les Perses ont exercé une domination tandis que les Grecs ont exercé une emprise civilisatrice. Tandis que, politiquement, les Juifs se sont bien entendus avec les Perses et mal avec les Grecs, l'onomastique est un indice qui marque la profonde influence sociologique de l'hellénisme alors que la pression perse est restée superficielle.

L'étude de l'onomastique a donc une importance plus sociologique que politique. Elle décèle des mouvements qui atteignent l'âme même d'un peuple (d'où le soubresaut des Macchabées). De plus, comme un nom sémitique contient souvent un nom de divinité (noms théophores) et, souvent, est moins une simple dénomination qu'une véritable proposition avec sujet et prédicat, le nom sémitique trahit souvent une mentalité religieuse. Même si le nom a été donné par simple tradition sans impliquer de la part de ceux qui l'ont donné une attitude religieuse sincère, il indique les coutumes et les impératifs du milieu; là encore, sa valeur est plus sociologique que personnelle.

I. Études d'onomastique. — Pour chaque grande civilisation de l'Ancien Orient ce travail a été fait. Pour l'Égypte il a abouti aux gros ouvrages de H. Ranke, *Die Aegyptischen Personennamen* (2 vol., Glückstadt-Hambourg, 1935, 1952). Non seulement tous les noms y sont donnés dans l'ordre alphabétique admis par les égyptologues, mais une seconde section indique les interprétations et pose les bases de l'onomastique égyptienne. En Assyriologie, les travaux antérieurs ont été repris par J. J. Stamm, *Die akkadische Namengebung*, dans *Mitteil. der vorderasiatischen Gesellschaft* [= *M.V.A.G.*], XLIX, Berlin-Leipzig, 1939), et *Problemen der akkadischen und aegyptischen Namengebung* (dans *Welt des Orients*, 1955, p. 111-119). Mais la complexité du monde mésopotamien a conduit à une foule d'études de détail. Pour le milieu assez spécial de Nuzi, il y a le *Nuzi Personal Names*, de I. Gelb, P. M. Purves, A. A. Macrae (Chicago, 1943, Oriental Institute publications, LVII). Voir aussi les indications de J. Tournay, *supra*, VI, 670. Pour Mari, il y a les études de C. Jean, *Les noms propres de personnes dans les lettres de Mari* (dans *Studia Mariana*, Leiden, 1950, p. 63-98), *Les noms propres de personnes dans les lettres de Mari et dans les plus anciens textes du Pentateuque* (dans *La Bible et l'Orient*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 121-128); et de M. Noth, *Mari und Israel, Eine Personennamenstudie* (dans *Geschichte und Altes Testament, Albrecht Alt zum siebzigsten Geburtstag*, Tubingue, 1955, p. 127-152; cf. *J. S. S.*, I, 1956, p. 322-327). Pour les noms indo-européens du bassin moyen de l'Euphrate au IIe millénaire, il y a l'étude de P. Dumont, dans O'Callaghan, *Aram-Naharaim* (Rome, 1948, p. 149-155). Pour les noms de la vieille période babylonienne, il y a l'ouvrage déjà un peu ancien de E. Ranke, *Early Babylonian Personal Names* (Philadelphie, 1905); tandis que pour la période de Nabuchodonosor on a, de Tallquist, *Neubabylonisches Namenbuch*. Pour Ras Shamra, on a actuellement l'étude de M. Noth, *Die syrisch-palästinische Bevölkerung des zweiten Jahrtausends v. Chr. im Lichte neuer Quellen* (dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* [= *Z. D. P. V.*], LXV, 1942, p. 9-67); et le chapitre de R. de Langhe, dans son livre sur *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'A. T.* (Paris-Gembloux, II, 1945, p. 251-354), *La population d'Ugarit aux XVe-XIVe s. avant J.-C.*; qu'il faut maintenant compléter grâce aux tables de *Palais d'Ugarit*, II (C. Virolleaud), III et IV (J. Nougayrol) (Paris, 1955-1957). Mari et Ras Shamra nous rapprochent de l'étude des noms ouest-sémitiques dans les textes cunéiformes (voir aussi A. Jirku, *Zu einigen Personennamen in Syrien*, dans *Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft* [= *Z. D. M. G.*], CIV, 1954, p. 352-356). Même si la thèse en est discutée (É. Dhorme, *Les Amorrhéens*, dans *Rev. bibl.*, 1928, p. 65-79, 161-180), l'étude de

base reste celle de T. Bauer, *Die Ostkananäer* (Leipzig, 1926), mais ce travail doit être maintenant complété spécialement par J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Paris, 1957, surtout p. 197-245, *Les « Ouest-Sémites »*) et D. O. Edzard, *Die « zweite Zwischenzeit » Babyloniens* (Wiesbaden, 1957). Enfin, pour achever cet inventaire des études onomastiques sur le milieu biblique, il convient de citer le *Recueil d'onomastique hittite* de E. Laroche (Paris, 1952), car certains noms du vieux fond asianique auquel appartiennent les Héthéens de la Bible y peuvent apparaître. Pour les infiltrations mycéniennes possibles on consultera le c. IV, *The Personal Names*, des *Documents in Mycenaean Greek*, de M. Ventris et J. Chadwick (Cambridge, 1956). *Les noms propres sud-sémitiques* ont été étudiés systématiquement par G. Ryckmans (3 vol., Louvain, 1934-1935).

L'étude des noms propres bibliques a toujours préoccupé les exégètes qui n'ont pas manqué d'y reconnaître les noms divins et les attributs divins que ces noms supposaient. Après Origène et S. Jérôme (*Liber de nominibus hebraicis; P. G.*, XXIII, 771-858), il y eut l'*Onomasticum sacrum* de Leusden (Leyde, 1664), celui de Hiller (Tübingen, 1706); l'*Onomasticum Vet. Test.* de Simonis (Halle, 1741), *Novi Test.* (Halle, 1762). Puis ce furent les recherches grammaticales de Ewald (1re éd., 1828), de Olshausen (1861), les études d'histoire des religions de Nestle (1876), Grunwald (1895), Kerber (1897), les travaux épigraphiques de Nöldeke et de Lidzbarski qui permirent d'aboutir aux *Studies in Hebrew proper Names*, de G. B. Gray (Londres. 1896; court résumé dans Hasting's *Dictionary of the Bible*, III, Édimbourg, 1900, p. 482-485), à la thèse de F. Ulmers, *Die semitischen Eigennamen im A. T.* (Munich, 1901), et à l'article *Names*, de T. Nöldeke lui-même, dans l'*Encyclopedia biblica* de Cheyne (III, 3271-3307, Londres, 1902). Mais tous ces travaux ont été surpassés par l'ouvrage devenu classique de M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Stuttgart, 1928), entrepris sur les conseils de G. Kittel et pourvu d'un admirable index. Depuis il n'y a guère à noter comme travail d'ensemble que la brochure de B. J. Oosterhoff, *Israelietische Persoonsnamen* (Delft, 1953).

II. Les sources. — A part les noms d'étrangers et celui des convertis de la première génération chrétienne, l'onomastique biblique est essentiellement une onomastique israélite, même quand il s'agit du N. T. La documentation ne sera pas strictement biblique et, sur ce point plus que sur d'autres, on dispose de documents extra-bibliques. Pour les Cananéens, dont les Israélites sont pour une bonne part les héritiers, on a des listes égyptiennes : textes d'exécration publiés par K. Sethe, *Die Aechtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altaeg. Tongefässcherben des mittl. Reiches* (Berlin, 1926) et par G. Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie* (Bruxelles, 1940), réétudiés par R. Dussaud (dans *Syria*, VIII, 1927, p. 216-233; XXI, 1940, p. 170-182), A. Alt (*Zeit. Aeg. Sprache*, LXIII, 1928, p. 39-45; *Z. D. P. V.*, LXIV, 1941, p. 21-39; *Pal. Jahrb.*, XXXVII, 1941, p. 19-49), W. F. Albright (*Jour. of the Pal. Or. Soc.*, VIII, 1928, p. 223-256; *Bull. of the Am. Sch. of Or. Res.* [= *B. A. S. O. R.*], 1941, n° 81, p. 16-21, et 83, p. 30-36), H. Vincent (*Vivre et penser*, II, 1942, p. 187-212), M. Noth (*Z. D. P. V.*, LXV, 1942, p. 20-34), B. Maisler (*Rev. de l'hist. juive en Égypte*, I, 1948, p. 33-68), S. Yeivin (*Eretz Yisrael*, IV, 37-60), R. de Vaux (*Rev. bibl.*, 1946, p. 336-348), pour ne citer que les principales études. Datant aussi du Moyen Empire égyptien, on a la liste des esclaves sémites publiée par W. C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum* (Brooklyn, 1955, p. 87-110) et commentée par W. F. Albright (*Journ. of the Am. Or. Soc.*, LXXIV, 1954, p. 222-232), S. H. Horn (*Jour. of Near East. St.*, XVI, 1957, p. 209 sq.), G. Posener (*Syria*, XXXIV, 1957, p. 145-163) et I. M. Lourje (*Vestnik*, 1957, p. 144-150). C'est sans doute déjà l'époque patriarcale.

Pour l'époque suivante, nous disposons des lettres de Tell-el-Amarna étudiées au point de vue qui nous occupe par O. Weber, dans J. A. Knudzton, *Die Tell-el-Amarna Tafeln* (VI, Leipzig, 1915, p. 1555-1679); S. Mercer, *The Tell-el-Amarna Tablets* (II, Toronto, 1939, p. 882-892, avec renvois aux notes concernant les différents textes); J. de Koning, *Studiën over de El-Amarnabrieven en het Oude-Testament inzonderheid uit historisch oogpunt* (Delft, 1940, n° 945-955, p. 442-446). Pour cette époque encore il est bon de tenir compte de la documentation égyptienne rassemblée par M. Burchardt, *Die altkanaanäische Fremdwörte und Eigennamen im Aegyptischen* (Leipzig, 1910), avec les compléments de W. F. Albright, *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography* (New Haven, 1934). Les tablettes cunéiformes trouvées en Palestine donnent aussi quelques noms propres. Pour les tablettes de Taanak, cf. B. Hrozny (dans E. Sellin, *Tell Ta'annek*, Vienne, 1904, p. 113, 122), A. Gustavs (dans *Z. D. P. V.*, L, 1927, p. 1-18), Albright (dans *B. A. S. O. R.*, 94, p. 12-27); pour la tablette de Sichem, cf. F. M. Böhl (*Z. D. P. V.*, XLIX, 321-327), et Albright (*B. A. S. O. R.*, 96, p. 28-31); pour celle de Tell-el-Hesi, cf. Sayce (dans F. J. Bliss, *A Mound of Many Cities*, Londres, 1898, p. 184-187), révision d'Albright (*B. A. S. O. R.*, 87, p. 32-38).

La documentation palestinienne en écriture alphabétique phénicienne, beaucoup plus utile pour les comparaisons bibliques, apparaît avec l'époque de la monarchie. On la trouvera collationnée avec soin dans les index de D. Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi* (Florence, 1934, p. 364-369, avec renvoi à l'étude de chaque texte dans l'intérieur du volume), excellent outil de travail complété en 1951 par le livre non moins précieux de S. Moscati, *L'epigraphia ebraica antica* (Rome, 1935-1950, index, 121 sq.). De nouveaux documents, surtout des sceaux, ont été encore mis à jour depuis et publiés dans l'*Israel Exploration Journal* (IV, 139 sq., 236; V, 128, 199; VII, 119...), l'*Annual of the Department of Antiquities of Jordan* (II, 62 sq.), le *Palestine Exploration Quarterly* (1955, p. 183; 1957, p. 68), le *B. A. S. O. R.* (CXLVII, 38; CXLIII, 3), la *Rev. bibl.* (1956, p. 95), etc. Mais pour cette période même la documentation cunéiforme reste utile : Annales des conquérants assyriens, contrats trouvés à Gezer par Macalister (*The Excavation of Gezer*, I, Londres, 1912, p. 22 sq.); contrats de Kannu (cf. Ungnad, *Vorderas. Schriftdenk, der kön. Mus. zu Berlin*, 1907; Peiser, *Or. Lit. Zeit.*, 1905, p. 130 sq.; S. Schiffer, *Keilschriftliche Spuren der... deportierten Samarier*, Leipzig, 1907; A. Lods, *Les prophètes d'Israël*, 1935, p. 27), et surtout tablettes de Nippur, archives de la firme Murashu, mises à jour à partir de 1893 et publiées par Hilprecht et Clay (*Bab. Exp. of the University or Pennsylvania, Cun. Texts*, IX, X, nouv. sér., II, 1, 1898, 1904, 1912; cf. Kohler et Ungnad, *Hundert ausgewählte Rechtsurkunden*, Leipzig, 1911; E. Ebeling, *Aus dem Leben der jüdischen Exulanten in Babylonien*, Berlin, 1914; D. Sidersky, *L'onomastique hébraïque des Tablettes de Nippur*, dans *Rev. des études juives*, 1929, p. 177-199; A. Lods, *Hist. de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 567-570; G. Cardascia, *Les archives des Murashu*, Paris, 1951, p. 6 et *passim*).

Recoupant en partie la période précédente, mais écrite en caractères araméens, la riche onomastique des Juifs d'Égypte au IVe s. avant notre ère nous est connue par les documents araméens de l'époque. L'en-

semble est facilement consultable dans A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.* (Oxford, 1923, avec index indiquant les noms propres). Des données supplémentaires ont été apportées par E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (Yale, 1953, index, 305 sq.); mais il n'y a guère de noms israélites dans les *Aramaic Documents of the Fifth Century B. C.*, de G. R. Driver (Oxford, 1954 et 1957). Les ostraca d'Éléphantine trouvés par Clermont Ganneau ont fait l'objet de publications partielles d'A. Dupont-Sommer (par ex., *Annales du Service des antiquités d'Égypte*, XLVIII, 1948, p. 109-134). On aura aussi avantage à consulter les *Textes araméens d'Égypte*, de N. Aimé-Giron (Le Caire, 1931, index, 119-125); et les tables du *Répertoire d'épigraphie sémitique* publié par la commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* de l'Académie des inscriptions (I, 1905; II, 1914; III, 1918). A. Dupont-Sommer me signale également l'intérêt onomastique des textes d'Edfou qui datent d'environ 300. Les premiers ont été publiés par Sachau, *Aramaïsche Papyrus und Ostraka...* (Leipzig, 1911, pl. 62 et 68), et M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik* (II, Giessen, 1908, p. 243 sq.); ils ont été réétudiés par A. Ungnad, *Aramaïsche Papyrus aus Elephantine* (Leipzig, 1911). N. Aimé-Giron a ajouté de nouvelles pièces, *Adversaria semitica*, I, dans *Bull. de l'Institut français d'archéologie orientale*, XXXVIII, 1939, p. 38-40, 57-63; *Textes araméens d'Égypte* (Le Caire, 1931, n° 4, p. 7 et pl. I).

Pour la période gréco-romaine la documentation est assez abondante, mais dispersée. On pourra consulter H. Wuthnow, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients* (Leipzig, 1930); les tables du *Corpus inscriptionum iudaicarum*, de J. B. Frey, index hébreu, grec et latin (I, Europe, 603-626; le t. II, Asie-Afrique, ne comporte pas d'index détaillé). Les inscriptions et graffiti sur ossuaires ont donné beaucoup de noms propres intéressants, analogues à ceux que l'on trouve dans le N. T.; mais il faut les chercher dans des publications dispersées, en particulier le *Liber Annuus*, *Studi biblici franciscani* (I-VIII, Jérusalem, 1950-1958), l'*Israel Exploration Journal*, et les publications israéliennes comme *Eretz Israel*, *Bulletin of the Jewish Palestinian Society*, *Tarbiz* et *Qedem*.

III. La structure du nom. — Un nom propre israélite peut se présenter sous diverses formes.

1° *Un nom commun personnalisé.* — Ce peuvent être des noms de métaux comme l'or : *Haruç* (II Reg., XXI, 19); de plantes : comme *'éylôn*, « chêne » (Jud., XII, 11); *Yèrèd*, « rose » (I Chron., IV, 18); *Habaquq*, sans doute la *Mentha Pulegium* (R. Campbell Thompson, *A Dictionary Assyrian Botany*, Londres, 1949, p. 79; D. J. Wiseman, *Iraq*, XIV, p. 32, castor-oil pods [?]); *Tamar*, « palmier » (Gen., XXXVIII, 6). Plus fréquemment ce seront des noms d'animaux : *Layiš*, « lion » (I Sam., XXV, 44); *Caleb*, « chien » (Num., XIII, 6); *Nun*, « poisson » *(ibid.)*; *Tôla'*, « ver » (Jud., X, 1)... Mais ce peuvent être aussi des noms de qualités physiques comme *haqqâṭân*, « le petit » (Esdr., VIII, 12); *Çôḥar*, « fauve » (Gen., XLVI, 10); *Qôraḥ*, « chauve » (Ex., VI, 21); ou morales : comme *'Amôn* ou *'Amnòn*, « fidèle » (II Reg., XXI, 18; II Sam., III, 2); *'Er*, « vigilant » (Gen., XXXVIII, 3); voir des défauts comme *Nâbâl*, « fou » (I Sam., XXV, 1). Mais dans le cas de qualités, on doit parfois se demander si cette qualité ne se référait pas à un dieu dont le nom a disparu par abréviation.

Parfois cet adjectif se réfère non à une qualité, mais à une circonstance de la naissance de l'individu : *Šabbetay*, celui qui est né le sabbat (Esdr., X, 15); *'Armôni*, celui qui est né dans le palais (II Sam., XXI, 8). Le fait que l'enfant est le premier-né le fait désigner du nom de *Bèkèr* (Num., XXVI, 35); ou s'il vient renforcer et consoler la famille après s'être fait attendre, ou dans un moment de détresse, on l'appellera *Menaḥém*, participe de la racine *nḥm*, « consoler, fortifier » (II Reg., XV, 14). Il peut être une « joie », *Rinnâh* (I Chron., IV, 20); un plaisir, *'édèn*, *'adnâh* (II Chron., XXIX, 12; XVII, 14). Mais, là aussi, on peut se demander si parfois un génitif ou un sujet n'a pas disparu, reste d'une des formes structurales suivantes.

2° *Un nom commun déterminé par un nom propre.* — Ces noms communs les plus fréquents sont *'èbèd*, « serviteur de » (souvent sous la forme *'ôbéd*), ainsi *'abdî'el* (I Chron., V, 15), *'ôbadyahu* (I Reg., XVIII, 3, *Abdeiou* dans la transcription grecque de la Septante); *'yš*, « homme de... » (*'yšba'al*, I Chron., VIII, 33; *'yšhud*, I Chron., VII, 18); *Bèn*, « fils de... » (*Benyamîn*, Gen., XXXV, 18; *Benḥayil*, II Chron., XVII, 7); *Bat*, « fille de... » (*Batšeba'*, Bethsabée, II Sam., XI, 3); *Mattan*, « don de... » (*Mattanyahu*, I Chron., XXV, 4) ou *Mattat* (*Mattatyah*, Esdr., X, 43); *Zebed*, « présent de... » (*Zabdiel*, Neh., XI, 14); *Ma'aséh*, « œuvre de... » (*Ma'aséyah*, Jer., XXI, 1).

3° Plus fréquemment *le nom est une proposition avec sujet et prédicat.* Ce prédicat peut être nominal ou verbal, anticiper ou non le sujet. D'où plusieurs catégories possibles.

a) Dans les phrases nominales où le prédicat suit le sujet, il peut être un adjectif (*Abiṭûb* ou *Abiṭôb* d'après le grec, I Chron., VIII, 11), un substantif (*Abimèlèk*, Jud., VIII, 31), un substantif avec préposition (*Mika'el*, « qui est comme El », Num., XIII, 13; *Mikayehu*, I Reg., XXII, 8), mais point, semble-t-il, un substantif avec suffixe, ce suffixe ayant eu tendance à disparaître à la fin du mot (le *milki* du cunéiforme devient *mèlèk* en hébreu).

b) Lorsque, dans ces mêmes phrases, le prédicat précède le sujet, ce prédicat peut être un adjectif (*'Azmôt*, II Sam., XXIII, 31, d'après la vocalisation de la Septante); un substantif (*Be'alyah*, à lire *Ba'alyah*, d'après LXX et textes de Nippur, *B. E. U. P.*, X, 41 = Yahvé est maître); un substantif avec préposition (*'Immanuel*, « El est avec nous », Is., VII, 14; cf. à Éléphantine, Cowley, 22, 105, *'immânuyah*, « Yahvé est avec nous »; *Beçal'el*, Ex., XXXI, 2, interprété à juste titre par Noth d'après la forme babylonienne *Ina-ṣil-Aja* [Tallquist, *Neubabylonisches Namenbuch*, 78], où Aja peut être sujet ou complément déterminatif, le sujet ayant alors disparu), un substantif avec suffixe (*Eliyahu*, « Yahvé est mon dieu », I Reg., XVII, 1). Mais il ne faudrait pas croire que le *y* ajouté au prédicat soit toujours le suffixe de la première personne; dans des noms comme *'abdyel*, c'est manifeste, car un nom signifiant « El est mon serviteur » serait un nonsens dans la mentalité du temps. Le *y* est alors le *yod compaginis*, vestige de désinence casuelle et, dans les cas douteux, cet *y* peut n'être qu'une voyelle de liaison. Il est possible que, dans les noms de la forme *'ykâbôd*, *'yzébel*, le *'y* prédicat soit un adverbe (où?), mais la chose reste douteuse. (Sur ce *'y*, cf. B. Mazar, *On the Study of Personal Names in the Bible*, dans *Leshonenu*, XV, 1947, p. 39-40.)

c) Quand le prédicat est verbal, le verbe peut être au parfait, à l'imparfait, plus rarement à l'impératif ou au participe. Le nom précède le verbe au parfait, dans *Yonatan* (Jud., XVIII, 30; I Sam., XIII, 2 sq.); *Yo'aš* (« Yahvé a fait don », racine *'wš*, cf. M. Noth, dans *Journal of Semitic Studies* [= *J. S. S.*], I, 1956, p. 326), *Elyada'* (II Sam., V, 16), alors même que la vocalisation massorétique ne donne pas la forme grammaticale usuelle. Il le suit dans *Natanyahu* (Jer., XXXVI, 14), *Netanmelek* (II Reg., XXIII, 11), *Netan'el* (mais *Natanael* dans le grec, et *Natan(ni)-el* dans les textes de Murashu, Num., I, 8).

Les noms où le verbe à l'imparfait précède le sujet sont très nombreux. On a ainsi *Yeḥezq'el* (*Iezekiel* dans le grec, Ez., I, 3, le prophète Ézéchiel), *Yeraḥm'el* (« El a pitié », I Sam., XXVII, 10), *Yiśra'el* (récemment retrouvé dans une liste de Ras Shamra comme nom d'individu, *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions* [= *C.R.A.I.*], 1956, p. 65). Les noms où le sujet précède l'imparfait sont parfois plus difficiles à déceler, car le *y* peut être parfois considéré comme le suffixe de la divinité, « mon dieu, mon père, mon frère ». Mais M. Noth (*Isr. Pers...*, 28) donne une série d'exemples certains : *'Elyaḥba'* (II Sam., XXIII, 32; *Eliab* dans le grec de l'*Alexandrinus*), *Élyaqîm* (II Reg., XVIII, 18), *Yehôyaqîm* (II Reg., XXIII, 34).

Comme type de noms formés avec un impératif, cri de reconnaissance ou d'appel à Dieu, Nöldeke cite *Šuba'el* (I Chron., XXIV, 20) avec *a* paragogique. M. Noth remarque (*op. cit.*, 31) que les noms où le verbe est au participe sont rares. Le meilleur exemple semble être *Mešèlèmyah* (LXX : *Masalami;* I Chron., IX, 21) où l'on discerne un participe piel malgré les anomalies de la vocalisation. *Mahalale'el* (Gen., V, 12; *Maleleél* dans le grec) peut encore être hébreu; *Mehèytab'el* (Neh., VI, 10; Gen., XXXVI, 39), *Mešèzab'el* (Neh., III, 4) supposent une conjugaison aramaïsante.

IV. Déformations du nom. — Comme on peut déjà s'en rendre compte par les exemples qui précèdent, il est rare que les noms propres hébreux respectent pleinement la grammaire. Même dans les textes d'époque tardive, Chroniques-Esdras-Néhémie où la structure apparaît le plus clairement, la vocalisation est souvent déformée. Pour les noms d'époque ancienne la déformation est encore plus manifeste et porte même sur les consonnes.

Une déformation fréquente est le diminutif d'affection *(Kosenamen)*. Ce genre de noms a été étudié par M. Lidsbarsky (dans *Ephemeris für semitische Epigraphik*, II, 1903 [1908], p. 1-23, *Semitische Kosenamen*). Il est vraisemblable qu'avec Praetorius et Noth il faut voir dans les terminaisons en *ayil* un diminutif féminin d'affection (*Abigayil*, I Sam., XXV, 3; *Abihayil*, I Chron., II, 29).

Mais ces terminaisons peuvent rentrer dans un genre plus général; les noms dont la finale est tombée ou abrégée sont dits noms hypocoristiques et c'est une catégorie très nombreuse.

Il y a les noms hypocoristiques où le sujet (c.-à-d. le nom du Dieu), postposé au prédicat verbal, a complètement disparu. C'est le cas des patriarches Isaac, Jacob et Joseph. D'après les noms sémitiques inscrits sur les scarabées hycsos, les listes de Touthmès III et Ramsès II (cf. A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte*, Rome, 1921, p. 46-49), le nom de divinité serait El *(Y'qb jl, ysp jl)*, plutôt que Ba'al *(y'qb b'l)*. Cette forme d'hypocoristique n'est pas réservée à la période patriarcale, mais subsiste pendant toute l'histoire d'Israël. Des noms comme *Yig'al* (Num., XIII, 7), *Ye'uš* (II Chron., XI, 19), *Yašub* (Esdr., X, 29) semblent devoir être expliqués de la même manière. On a des formes *qattul* comme *Yaddua'* (Neh., X, 22). Le nom peut aussi disparaître au début : Achaz de Juda est appelé *Yauḥazi* par un texte assyrien (Luckenbill, *Anc. Rec.*, I, 801).

Mais souvent il reste un vestige du nom divin devenu d'ailleurs totalement méconnaissable. Parfois le nom est réduit à la simple voyelle *â* notée comme en phénicien et en araméen par un aleph ou un hé : *'Abdâ* de Neh., XI, 17, qui semble correspondre au *'ôbadyâ* (serviteur de Yahvé) de I Chron., IX, 16. Les finales en *ôn* (*'Amnôn*, II Sam., III, 2) et *ân* (I Chron., III, 21) sont fréquentes et se retrouvent dans l'onomastique ouest-sémitique du IIe millénaire sous la forme *ânu(m)* (cf. D. O. Edzard, *Die zweite Zwischenzeit*, 41). Elles se substituent à n'importe quel nom divin et correspondent peut-être à la terminaison *ôn* (plus anciennement *ân*) qui sert à former des substantifs et des adjectifs d'appartenance (cf. C. Jean, *St. Mariana*, 72). La simple terminaison *ô* (*Dôdô*, Jud., X, 1, mais *Dôday* en II Sam., XXIII, 9; *'Iddô*, II Chron., XII, 15, mais *'Iddô'* en Esdr., V, 1 et *'Adaya'*, ketib en Neh., XII, 16) semble en être une réduction (cf. *Ḥèçrôn* en Gen., XLVI, 12, mais *Ḥèçrô* en I Chron., XI, 37). La terminaison en *âm* et *ôm* est plus délicate à analyser. Elle apparaît également dans l'onomastique ouest-sémitique des cunéiformes du IIe millénaire, mais conjointement avec des terminaisons en *im*, et on peut se demander si nous n'avons pas la mimation (cf. *ânum*) que l'on trouve fréquemment à cette époque pour les noms propres de lieux et de personnes; les textes d'exécration égyptiens se sont même efforcés de la transcrire (liste Posener, E 39, 40, 45, 47, 49... Jérusalem écrit avec deux *m*). Les hypocoristiques en *at* (*Bekôrat*, I Sam., IX, 1) ont aussi leurs correspondants en ouest-sémitique et ne sont pas à traiter comme des féminins. J. J. Stamm les considère comme des diminutifs d'affection (*Akk. Namengebung*, p. 245 sq.). Avec M. Noth nous en rapprocherons les noms en *ôt* (*Lappidôt*, époux de Débora, Jud., IV, 4).

V. Sociologie et histoire du nom. — Suivant les coutumes sémitiques, encore constatables de nos jours, le nom est donné à l'enfant par une phrase du père ou de la mère (cf. Gen., XXX); cette dernière intervient moins à l'époque récente; l'intervention de la sage-femme est moins documentée qu'en Égypte. La papponymie qui donne au petit-fils le nom de son grand-père est fréquente après le Ve s. (cf. Éléphantine), mais non avant (cf. J. B. Gray, *Children Named after Ancestors in the Aramaic Papyri from Elephantine and Assuan*, *Wellhausen Festschrift*, dans *Beit. Zeitschr. für die alttestamentliche Wiss.*, Giessen, 1914, p. 161-176; pour les Tobiades, cf. B. Mazar, *The Tobiads*, dans *Isr. Expl. Journal*, VII, 1957, p. 235). La distinction des noms d'hommes et de femmes n'est pas toujours nette, et Noth a montré contre Smend qu'en réalité les noms profanes et les noms théophores n'étaient pas plus nombreux chez les femmes que chez les hommes; les statistiques de Smend ne tenaient pas compte de ce que les noms de femmes sont plus nombreux pour les origines que pour l'époque judaïque, et il ne faisait peut-être pas assez large la part aux hypocoristiques avec chute du nom divin. La forme même des noms est identique.

Les doubles noms sont certains dans le cas des rois (par ex. Salomon-Yedidya) et il est probable, non absolument démontré, que les rois avaient en plus de leur nom un nom de couronnement (discussion dans R. de Vaux, *Institutions de l'A. T.*, Paris, 1958, p. 165). Mais d'autres personnages portent doubles noms comme Jacob-Israël (Gen., XXXII, 29), Ésaü-Édom (Gen., XXV, 30), Joseph appelé par le Pharaon Çaphnat-Panéa' (Gen., XLI, 45) (cf. Dan., I, 6-7). Même si l'on voit là une assimilation de deux personnages, c'est l'indice d'une coutume admise. La désignation avec le nom du père, « Un tel fils d'un tel », Abner-ben-Ner (II Sam., II, 12), Joab-ben-Ceruyah (*ꝑ.* 13), est fréquente dans les actes officiels, elle paraît moins utilisée dans le langage courant de l'époque biblique qu'elle ne le sera plus tard. Il y avait des surnoms (Act., I, 23); des noms, péjoratifs ou caricaturaux, sont sans doute souvent à prendre comme des surnoms, mais la documentation n'est pas précise. Certains noms comme *Ben-Ḥur*, *Ben-Dèqèr*, *Ben-Aminadab* (I Reg., IV, 8 sq.) ne sont pas des noms proprement dits, mais paraissent indiquer qu'une fonction est héréditaire dans une maison (cf. A. Alt, *Menschen ohne Namen*, dans *Archiv Orientalni*, XVIII, 9-24; cf. à

Ugarit, C. Virolleaud, R. S. 11787, dans *R. A.*, XXXVIII, 1941, p. 10 sq. et la liste de Tell Taanak, III et IV, 4). Dans R. S. 1509 (cf. J. Nougayrol, *Palais d'Ugarit*, III, 195), les noms commençant par *ben* ne sont pas marqués du clou personnel qu'ont la plupart des autres.

On aimerait pouvoir faire une histoire onomastique d'Israël. Ce qui est impossible à partir de l'époque rabbinique (où tous les noms bibliques seront repris) serait théoriquement possible pour les temps bibliques car, à côté de noms indéfiniment repris comme *Zakkur*, *Zekarya*, beaucoup n'apparaissent qu'une fois (Moïse, David; voir cependant Dôdô ou Dôday). M. Noth, étudiant cette onomastique dans le cadre de l'onomastique générale des Sémites, a fait une série de notations intéressantes. Mais c'est un travail délicat. Les découvertes de Mari avec les noms propres de *Çura-Ḫammu*, de *Šadu-Šarru* attestant l'antiquité des noms propres avec *Çûr* et *Shadday*, ont justifié la position de Noth : la liste de Num., I, 5-15 pouvait comprendre des données anciennes (*Mari und Israel, Festschrift Alt, Geschichte und Altes Testament*, Tubingue, 1953, p. 147-149). Quand on a une masse de tablettes bien datées comme à Ras Shamra ou Mari, on peut déterminer par l'onomastique certains éléments démographiques. Quand on travaille sur le texte biblique avec ses incertitudes de vocalisation, de transmission, et surtout de datation des écrits, il est épineux de préciser quoi que ce soit. L. Kœhler estime qu'on ne peut faire aucune distinction d'époque ou de région dans l'emploi des formes parfait-sujet ou sujet-parfait (types *Netanyan* et *Yônatan*) (*Syntactica I*, dans *Vet. Test.*, II, 1952, p. 375). Cependant M. Noth a fait un certain nombre d'observations utiles à noter.

1° Les noms où le nom précède le verbe au parfait apparaissent assez tôt (*op. cit.*, 20) et tendent à se raréfier après l'exil. Au contraire les formes parfait-sujet sont fort peu nombreuses au début et se multiplient à l'époque de la monarchie (*ibid.*, 21).

2° Les noms composés avec une phrase nominale sont moins nombreux à l'époque monarchique *(ibid.)*. Au contraire les participes dans les noms n'apparaissent qu'à l'exil, sauf peut-être *Manassé*.

3° Les noms à forme verbale commençant par un imparfait sont très fréquents aux origines, comme dans les noms ouest-sémitiques. Puis ces formes tendent à disparaître à l'époque monarchique pour se multiplier à nouveau à l'extrême fin de l'époque monarchique et pendant l'exil (*ibid.*, 29). M. Noth explique ce retour par l'influence araméenne (*ibid.*, 44).

4° Les noms avec l'élément *zbd* se multiplient en fonction de l'influence araméenne (*ibid.*, 47), mais on en a des traces dès David. Ce *zbd*, plus araméen, tend à remplacer *ntn*, plus israélite.

5° Les noms tirés de l'histoire d'Israël n'apparaissent qu'avec l'exil et, tout d'abord, dans le but d'authentifier la pureté de l'ascendance (G. Hölscher, *Zur jüdischen Namenkunde, Marti Festschrift*, Giessen, 1925, p. 152 sq.).

6° Les noms théophores avec *El*, fréquents aux origines, se raréfient au début de la monarchie pour se multiplier au VII^e s. et devenir usuels après l'exil.

7° Les noms avec Yahvé (Yô ou Yahu) n'apparaissent que progressivement aux origines : les plus anciens sont *Jôkèbèd* (LXX, *Jôkâbed*), la mère de Moïse, et Josué; Jôkabed est d'ailleurs contesté par certains comme Noth. Encore peu nombreux à l'époque des Juges (deux Manassites du clan d'Abiézer), ils abondent lors de la sédentarisation et aux premiers siècles de la monarchie. Même après la résurgence des noms théophores avec *El*, ils gardent la majorité (Noth, *op. cit.*, 107 sq.).

8° Les noms théophores avec *Ba'al*, fréquents à l'époque des Juges et au début de la monarchie, subsistent encore en Israël au VIII^e-VII^e s., comme en témoignent les ostraca trouvés à Samarie (sur leur époque, cf. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica*, 31 sq.), mais, à l'époque postexilique, le nom devient méconnaissable (*Ba'arah* [?] de I Chron., VIII, 8).

9° *Nwr* est un élément tardif auquel correspondent *nr* et *'wr* aux origines.

Une étude parallèle consisterait à déterminer par les noms les éléments ethnologiques qui ont formé Israël. La grosse masse des noms appartient à la couche protoaraméenne, comme l'a montré Noth. Mais on pourrait distinguer dans cette masse les noms de forme plus purement araméenne comme Bathuel, Qamuel (Gen., XXII, 21) où l'on retrouve la désinence *u* de l'araméen de Zendjirli. Mais c'est une couche très mince dans l'onomastique biblique. Les noms d'Ésaü et de 'Azau (?, LXX; mais *ḥazô* dans T. M., peut-être d'après le cunéiforme *ḫazu* et contraction de *aw* en *ô*) pourraient évoquer un milieu semblable si MM. Hommel, Ryckmans et Dussaud (*La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955, p. 132) ne songeaient plutôt au lihyanite *'ysw*. Tandis que le nom d'*Abram* ou *Abiram* est bien documenté pour le Nord sémitique du II^e millénaire, à Dilbat comme à Ras Shamra (C. Virolleaud, dans *C. R. A. I.*, 1955, p. 79; Jirku, dans *Reallexikon der Ass.*, art. *Abram*), la forme Abraham en est plus éloignée et a pu être rapprochée soit du minéen (Hommel), soit de l'araméen ou du moabite (cf. R. de Vaux, dans *Rev. bibl.*, 1946, p. 323, n. 5; Cassuto, art. *Abraham*, dans *Encyklopedia Miqrait*, I, 61 sq.). On voit combien le terrain est encore peu sûr.

VI. La religion dans l'onomastique. — A part quelques noms profanes, noms de plantes et d'animaux entre autres, la majeure partie des noms israélites sont des noms théophores qui ont une valeur religieuse, soit que l'on s'adresse à la divinité, soit qu'on souligne l'un de ses attributs. Avec M. Noth on peut distinguer dans la première catégorie des noms qui expriment la confiance, d'autres la gratitude, d'autres enfin le souhait.

1° Ainsi l'homme est dit le protégé (*Géra'*, Gen., XLVI, 21), l'aimé (*Yedidya*, II Sam., XII, 25; cf. II Reg., XXII, 1), le rejeton (*'egelyo;* ostracon n° 1 de Samarie, si l'on suit Noth et D. Diringer, *Le iscrizioni anticoebraiche palestinesi*, Florence, 1934, p. 39) de la divinité. Celle-ci aide le fidèle (*'Azaryahu*, I Reg., IV, 2, 5), le couvre de son ombre (*Beçale'èl*, Ex., XXXI, 2), le cache (*Sitrî*, Ex., VI, 22; cf. le *Satturu* des textes de Murashu). C'est son rocher (*Çurišaddai*, Num., I, 6), sa force (*'uzziyah*, II Reg., XV, 13), sa justice (*Çidqiyyahu*, II Reg., XXIV, 17), sa fidélité (*'amittai*, II Reg., XIV, 25), sa part d'héritage (*Ḫilqiyyahu*, Jer., I, 1), sa plénitude (*Šallum*, *Šillémî*, Num., XXVI, 49; I Chron., VII, 13), sa lumière (*Nér*, I Sam., XIV, 50; *Nériyyah*, Jer., XXXII, 12; *'Urî*, Ex., XXXI, 2; *'Urî'el*, I Chron., VI, 9; *'Uriyyah*, II Reg., XVI, 10).

2° Pour exprimer sa gratitude envers la divinité on peut dire que celle-ci a donné l'enfant (*Nâtan*, II Sam., VII, 2; *'Elnatan*, II Reg., XXIV, 8; *Mattân*, Jer., XXXVIII, 1; *Mattenay*, Esdr., X, 33; *Mattanyahu*, I Chron., XXV, 4; *Mattanyah*, II Reg., XXIV, 17; *Mattityah*, Esdr., X, 43; *Nataniau*, dans un contrat de Gezer), qu'elle en a fait présent (*Zâbâd*, Esdr., X, 27; *Zabdî*, Jos., VII, 1; *Zabdîel*, I Chron., XXVII, 2; *Zebadyah*, Esdr., VIII, 8), ou cadeau (*Ya'ôš*, *Yehô'aš*, II Reg., XII, 7; cf. M. Noth, *Journ. Sem. St.*, I, 326). On peut rappeler qu'elle l'a créé (*Berâ'yâh*, I Chron., VIII, 21), qu'elle l'a fait (*'aśâh'el*, II Sam., II, 18; *'Aśî'el*, I Chron., IV, 35; *'Aśâyân*, II Reg., XXII, 12), engendré (*'Elqanah*, I Sam., I, 1), façonné (*Yèçér*,

Gen., XLVI, 24), édifié (*Banî*, II Sam., XXIII, 36; *Benâyâh*, Esdr., X, 25; *Benâyâhu*, I Reg., I, 8). Sa naissance est le résultat d'une promesse divine (*'Amaryahû*, II Chron., XXXI, 15; *'Amaryah*, Soph., I, 1; *'Imrî*, Neh., III, 2), elle a été une consolation (*Néhémie)*, un appui (*Semakyâhû*, I Chron., XXVI, 7). Ce fut une manifestation de la force de la divinité qui s'est « dressée » (*'Adonîqâm*, Esdr., VIII, 13), a porté l'enfant (*'Amasyah*, II Chron., XVII, 16), l'a pris (par la main, *'Aḥazyah*, II Reg., I, 2; *'Aḥazyahû*, I Reg., XXII, 40), a ouvert (la matrice, *Peṭaḥyah*, Neh., XI, 24), a guéri (*Repha'el*, I Chron., XXVI, 7; cf. Tob., IX, 5), a établi solidement (*Kônanyahû*, II Chron., XXXI, 12). On dit aussi que Dieu a délivré (*Melaṭyah*, Neh., III, 7), écouté (*Šema'yah*, I Reg., XII, 22; *Šime'î*, Ex., VI, 17), répondu (*'Unnî*, I Chron., XV, 18; *'Anayah*, Neh., VIII, 4)...

3° Les mêmes verbes peuvent se trouver non plus au parfait, mais à l'imparfait, et dans ce cas ils expriment un souhait pour l'avenir : que Yahvé bénisse (*Yebèrèkyahû*, Is., VIII, 2), édifie (*Yibniyyah*, I Chron., IX, 8), pardonne (*Yiṣlaḥ*, Éléphantine, Cowley, 22, 103), réjouisse (*Yeḥdeyanû*, I Chron., XXIV, 20), écoute, voie, sauve...

Cette valeur religieuse des noms avait déjà été discernée par Origène et S. Jérôme, même quand leurs étymologies étaient plus conjecturales que critiques (cf. S. Jérôme, *Liber de nominibus hebraicis*, dans *P. L.*, XXIII, 771-858). Mais certains noms dont ils ne soupçonnaient pas la valeur religieuse se sont révélés en avoir une grande dans l'histoire des religions. Pour S. Jérôme, Abimelek est à traduire par *Pater meus rex*, Ahias par *frater alius vel frater meus*, Ahinaam par *fratris decor*. Les documents cunéiformes ont permis d'établir (cf. É. Dhorme, *Les Amorrhéens*, dans *Rev. bibl.*, 1928, p. 69 sq.; reproduit dans *Recueil É. Dhorme*, 87 sq.) que dans ces noms les mots *Ab* (père), *Aḥ* (frère), *'Am* (sans doute oncle), *Ḥal* (oncle maternel, mais sa présence dans la Bible est incertaine) représentaient la divinité, considérée comme parente par le sang de l'individu ainsi nommé (cf. É. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, c. XVIII, *Le Dieu parent*, 313-319). Ces noms, encore nombreux à la fin de l'époque monarchique, tendront à disparaître après l'exil et on a du mal à en trouver dans les listes d'Esdras et de Néhémie. Ils ne se maintiennent guère en Judée et en Mésopotamie (cf. Murashu) que sous des formes comme *Abiyya(ma)*, où « père » est non pas sujet mais prédicat du nom propre de la divinité, écrite clairement ou dissimulée dans un hypocoristique. C'est que ces noms, fréquents en ouest-sémitique, ne soulignaient pas la transcendance de Yahvé et n'étaient pas spécifiquement jahvistes. Insistant sur la parenté entre la divinité et l'homme, voire la consanguinité, ils évoquaient la vieille croyance religieuse que toute vie vient de Dieu, croyance qu'enregistrait le sage père du roi égyptien Mérikaré « (les hommes) sont son image (du dieu), sortis de son corps » (l.132) qui écrivait vers 2.000 avant notre ère dans le nord de l'Égypte, non loin de la Palestine. Il est intéressant de noter que ces noms théophores abondent à l'époque de David et de Salomon (Ahimelek, Absalom, Abinadab...). Cet entourage de David tendait à reporter sur le seul Yahvé la foi à l'action de Dieu fécondant la nature. Mais il faudra l'action des prophètes du mouvement deutéronomiste, des milieux sacerdotaux pour faire pénétrer dans la masse la notion que l'action fécondante de Dieu n'est pas naturiste, mais spirituelle, dans la ligne des commandements de Moïse. D'où l'effacement de ces noms jusqu'à ce qu'ils reparaissent à titre d'évocation des grands personnages du passé qui les avaient portés, unissant ainsi les pères et les fils dans une commune dénomination. Ici encore nous avons un exemple de ce que l'étude de l'onomastique peut apporter pour la connaissance de la religion d'Israël et de l'histoire de la révélation.

H. CAZELLES.

OORT (Henricus). — Né à Eemnes, dans la province d'Utrecht, le 27 déc. 1836, il mourut à Leyde le 14 déc. 1927. Étudiant à Leyde, il s'était familiarisé avec les vues des théologiens libéraux qu'étaient Scholten et Kuenen. Il obtint sa promotion en 1860, avec une dissertation intitulée *Disputatio de pericopo Num., XXII, 2-4*, et fut chargé de la prédication calviniste à Santpoort et Harlingen. En 1873, il devint professeur à l'*Athéneum* d'Amsterdam, mais passa en 1875 à Leyde où il occupa la chaire de langue et d'archéologie hébraïques jusqu'en 1906.

Adhérant dans ses débuts au monisme de Scholten, il s'orienta à partir de 1870 vers la séparation de la théologie d'une part, de la métaphysique et de la science historique de l'autre. Au point de vue critique biblique, il adhéra à l'hypothèse documentaire, mais n'a pas toujours traité de la même manière la distinction des sources. Il distinguait J^1 et J^2 dans l'histoire des origines et il appelait JE le « livre des anciennes Sagas ». Il publia beaucoup et le couronnement de son œuvre fut son édition et sa traduction de la Bible qu'il avait conçue pour des laïcs cultivés.

ŒUVRES. — *De dienst der Baalim in Israel*, 1864; — *The Worship of Baalim in Israel*, Londres, 1865; — *Het menschenoffer in Israel*, 1865; — *Jeremia in de Lijst van zijn Tijd*, 1866; — *Twaalf wonderspreuken van Jezus toegelicht*, 1870; — *Handleiding om bijbelsche verhalen met kinderen te bespreken*, 1870; — *De Bijbel voor jongelieden* (en collaboration avec J. Hooijkaas), 1871-1878; — *De tegenwordige toestand van israelitsche oudheidkunde*, 1873; — *De laatste eenwen van Israels volksbestaan*, 1878; 2e éd., 1914; — *Evangelie en Talmud uit het oogpunt van zedelijkheid vergeleken*, 1881; — *Atlas voor de Bijbelsche en Kerkelijke geschiedenis*, 1884; — *Het Oude Testament uit den grondtekst en van inleidingen en aanteekeningen voorzien* (en collaboration avec A. Kuenen, J. Hooijkaas et W. H. Kosters), Leiden, Brill, 1897-1901; cf. K. Budde, dans *Theol. Lit. Zeitung*, 1901, p. 382 sq.; E. Kautzsch, dans *Theol. Stud. u. Krit.*, 1901, p. 670-681; — *Textus hebraici emendationes quibus in Vetere Testamento neerlandice vertendo usi sunt* (avec A. Kuenen, etc.), Leiden, 1900; — *Platen-atlas tot opheldering van de bijbelsche oudheden* (avec G. Wildeboer), 1906; — *Vertaling van het Nieuwe Testament met inleiding en aanteekeningen*, 1913; 2e éd., 1915.

W. KORNFELD.

OPHEL. — Voir JÉRUSALEM, IV, 906-920.

OPHIR, אוֹפִיר (אוֹפִר, *Gen.*, X, 29; אֹפִיר, I Reg., X, 11); LXX : Οὐφειρ, Ὠφειρ, Σωφειρ, Σωφειρα, Σωφηρα, Σουφειρ, Σουφιρ.

I. NOM D'UN DES FILS DE YOQṬÂN. — De la généalogie de Sem dans la Table des peuples (Gen., X, 29). D'après la tradition islamique, Yoqṭân n'est autre que Qaḥṭân, considéré par les Arabes yéménites comme fils d'Ismaël, qui serait ainsi « le père de tous les Arabes » (cf. Ibn Hišām, note 13 de son éd. de *Sīrat Rasūl Allāh*, de Ibn Isḥâq, trad. A. Guillaume, Londres, 1955, p. 691; J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, Philadelphie, 1934, p. 38). Comme le fait observer Montgomery, l'identification de Yoqṭân et de Qaḥṭân est généralement admise, bien que, du point de vue philologique, les deux noms soient irréductibles l'un à l'autre. La puissante tribu de Qaḥṭân occupe le *'Asîr* oriental et méridional ainsi que le Neǧd méridional; une fraction importante de cette tribu a essaimé dans le Ḥiǧâz, où elle nomadise à l'est de la Mekke (cf. M. von Oppenheim, *Die Beduinen*, III, 1, éd. W. Caskel, Wiesbaden, 1952, p. 106-118; H. St J. B. Philby, *Arabian Highlands*, Ithaca, 1952, p. 109-111 et *passim*). Ophir figure dans la Table des peuples entre Šebâ, le

peuple de Saba dans le Yémen, et Ḥawîlâh, la tribu de Ḥawlân, bien connue dans les inscriptions arabes préislamiques (cf. G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, I, Louvain, 1934, p. 298, 339-340; II, 64). L'inscription minéenne *R. E. S.* (= *Répertoire d'épigraphie sémitique*) 3022 fait allusion à un coup de main dont faillirent être victimes deux notables minéens de la part de Saba et Ḥawlân, entre Ma'în et Ragma, c.-à-d. au nord du Naǧrân (cf. H. von Wissmann et M. Höfner, *Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien*, Wiesbaden, 1953, p. 9 sq.). La région située au nord-ouest du Yémen porte encore le nom de Ḥawlân (cf. Philby, *op. cit.*, 403, 405 et *passim*). La Table des peuples considère donc cette région comme étant l'habitat primitif d'Ophir.

II. Noms d'un pays connu dans la Bible comme producteur d'or fin (cf. Is., XIII, 12; Ps., XLV, 10; Job, XXII, 24; XXVIII, 16; Eccli., VII, 18). — Salomon arma une flotte à 'Eṣyôn Geber (Tell el-Kheleyfeh), près d'Eilath, à l'extrémité nord du golfe d'Aqaba. Ce site a été fouillé par Nelson Glueck (cf. N. Glueck, dans *B. A. S. O. R.*, n. 71, oct. 1938, p. 16-17; n. 75, oct. 1939, p. 8-22; Id., dans *Smithsonian Institution, Annual Report for 1941*, p. 453-478; G. Ryckmans, dans *Rev. bibl.*, XLVIII, 1939, p. 247-249). Hiram fournit à Salomon des marins phéniciens rompus à la navigation au long cours, et la flotte mit le cap sur Ophir, « d'où ils se procurèrent de l'or, quatre cent vingt talents, qu'ils rapportèrent à Salomon » (I Reg., IX, 26-28). La flotte « avait aussi rapporté d'Ophir des bois de santal *('almuggîm)* en très grande quantité et des pierres précieuses » (I Reg., X, 11). Cette expédition fut suivie d'autres voyages : « C'est que le roi avait sur mer une flotte de Tarsis, avec la flotte de Hiram. Une fois tous les trois ans, la flotte de Tarsis arrivait, transportant de l'or et de l'argent, des ivoires, des singes, des guenons *(tukkiyyîm)* » (I Reg., X, 22). Le II[e] livre des Chroniques fait mention, avec quelques variantes, des mêmes expéditions à Ophir. La flotte de Salomon en rapporte quatre cent cinquante talents d'or (II Chron., VIII, 18); outre l'or d'Ophir, il n'est question que de bois de santal (*'algûmmîm* par métathèse) et de pierres précieuses (II Chron., IX, 10).

La quantité d'or rapportée d'Ophir après chaque expédition se monte à 420 (ou 450) talents *(kikkârim)*. Le talent valait 34, 272 kg (cf. A. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, Paris, 1953, p. 272); le total peut donc être évalué à environ 14,4 (15,3) tonnes. Cette quantité d'or paraît exagérée, tout comme l'évaluation du revenu annuel de Salomon, en dehors des redevances « des explorateurs et des transactions des trafiquants et de tous les rois d'Arabie et des gouverneurs du pays » (I Reg., X, 14-15). Ce chiffre de 666 représente le montant du revenu annuel du roi, dans la série sexagésimale en cours chez les Accadiens, « un maximum d'évaluation dont le caractère factice est évident » (É. Dhorme, *La Bible*, I, 1, Paris, 1956, p. 1075). La même exagération se manifeste dans la description des richesses de Salomon : l'argent et l'or étaient aussi communs que les pierres à Jérusalem (II Chron., I, 15); tout était en or fin chez le roi; « pas d'argent : il était compté pour rien » (I Reg., X, 21); mais d'après I Reg., X, 27, « le roi fit en sorte que l'argent fût aussi commun que les pierres à Jérusalem »; quant à l'or, il est passé sous silence. Cette exagération paraît d'autant plus évidente que les tributs en or perçus par les rois d'Assyrie sont de loin inférieurs aux chiffres qui viennent d'être cités. Adad-nirari, roi d'Assyrie, impose au roi de Damas un tribut de 2 300 *biltu* (= talents) d'argent et de 20 talents d'or (environ 670 kg). Teglath-phalasar III impose à Menahem, roi d'Israël, 1 000 talents d'argent, sans lever un tribut sur l'or (II Reg., XV, 19); quatre ans plus tard, d'après une source assyrienne, il impose au même roi un tribut de 1 000 talents d'argent et de 10 talents d'or (340 kg) (cf. B. Moritz, *Arabien*, Hanovre, 1923, p. 69).

La « flotte de Tarsis » est une flotte de haute mer, dont les navires sont des « transméditerranéens », équipés pour entreprendre des expéditions à Tarsis, à l'extrémité occidentale de la Méditerranée; on les appellerait aujourd'hui des « transatlantiques », quel que soit le but de leurs voyages. Ce nom de *'onî taršîš* pourrait signifier aussi « flotte de raffinerie », à l'instar des flottes de même type qui faisaient en Méditerranée le trafic entre les mines et les raffineries de Sardaigne (peut-être déjà d'Espagne) et la Phénicie (cf. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1946, p. 133-134).

La cargaison provenant d'Ophir comportait aussi du bois *'almuggîm* (ou, par métathèse, *'algûmmîm*). Ce bois devait être d'une espèce rare et précieuse; le roi « en fit une balustrade pour la maison de Yahweh et une pour la maison du roi, ainsi que des cithares et des harpes pour les chanteurs. Il ne vint plus pareil bois *'almuggîm* et l'on n'en a plus vu jusqu'à ce jour » (I Reg., X, 12).

D'après II Chron., IX, 11, ce bois servit à faire « des planchers pour la maison de Yahweh et la maison du roi et des cithares et des harpes pour les chanteurs ». La réflexion finale se borne à signaler qu' « on n'avait rien vu de tel auparavant au pays de Juda ». D'après II Chron., II, 8, Salomon demande à Hiram de lui envoyer « des cèdres, des cyprès, des *'algûmmîm* du Liban », tandis que d'après I Reg., V, 20, Salomon se contente de demander « que l'on coupe des cèdres du Liban ». Hiram lui livra « des bois de cèdre et des bois de cyprès » (I Reg., V, 24). Il n'est pas question ici de *'almuggîm* (ou *'algûmmîm*). Il est possible que cette essence ait été introduite au Liban après la rédaction de I Reg.; il pourrait s'agir aussi de deux espèces différentes de ce bois, celle du pays d'Ophir étant d'une qualité supérieure à celle du Liban (cf. E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II, Berlin, 1890, p. 358-359). Le bois *'almuggîm* est probablement le santal, en usage dans l'ébénisterie, et qui est plus répandu en Afrique orientale qu'en Asie du Sud-Ouest (au sujet de ce bois, cf. N. H. Tur-Sinai, art. *'Almuggîm*, dans *Enzîqlôpedîyâh miqrâ'îth*, I, Jérusalem, 1950, col. 360-361; voir aussi F. Hommel, *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, Munich, 1926, p. 553 et note 3).

Les pierres précieuses étaient exportées d'Arabie vers les pays du Proche-Orient (cf. A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, I, Vienne, 1922, p. 175-181). L'Inde et diverses régions de l'Afrique étaient aussi, dès l'Antiquité, des producteurs importants.

Les ivoires ne peuvent provenir que de l'Inde ou de l'Afrique; le commerce de l'ivoire était déjà florissant en Égypte sous l'Ancien Empire et en Mésopotamie où les Sumériens en faisaient grand usage. Quant aux singes, ils sont répandus en Afrique, en Arabie et dans l'Inde. Il est fait mention dans I Reg., X, 22, de « singes » et de « guenons » : *qôphîm* et *tukkiyyîm*. Ces deux termes se retrouvent en égyptien dans l'histoire du marin naufragé (2000-1800 av. J.-C.). A la l. 165, le roi-serpent de Punt est représenté donnant au marin divers objets précieux, parmi lesquels de l'ivoire; la liste se termine, comme dans notre passage biblique, par des singes, *gf* et *ky*. L'hébreu les rend par *qôf* et par le pluriel de *t-k-y*. Le *t* préposé est probablement l'article féminin égyptien que l'on retrouve fréquemment dans les noms d'emprunt passés de l'égyptien dans d'autres langues (cf. W. F. Albright, dans *Am. Journal Sem. Lang.*, XXXVII, 1921, p. 144; *Id.*, *Archaeology and the Religion of Israel*, p. 212, note 16).

Le terme *tukkiyyîm* (pluriel artificiel massorétique) ne désignerait donc pas les « paons », qui sont originaires de l'Indo-Malaisie.

III. Localisation d'Ophir. — Ce pays a été localisé en Arabie, dans l'Inde et en Afrique orientale.

1° *Ophir en Arabie.* — L'Arabie, berceau de Yoqṭân (= Qaḥṭân) et de plusieurs de ses fils identifiés comme étant des Arabes, parmi lesquels Ḥaṣarmaweth (= Ḥaḍramawt), Sheba (= Saba), Ḥawîlâh (= Ḥawlân), semblerait également inclure Ophir, qui serait situé au sud-ouest de la péninsule (voir au sujet de cette localisation, B. Moritz, *Arabien*, p. 84 sq.). Mais, selon la même Table des peuples, Seba (les Sabéens d'Éthiopie), Ḥawîlâh, Šabta (= Sabwat, capitale du Ḥaḍramawt?), Ra'amâh (= Ragma) figurent parmi les fils de Kush; quant à Sheba et à Dedan (= al-'Ela, dans le Ḥiğâz septentrional), ils sont « fils de Ra'amâh (Gen., x, 6). Ces deux généalogies sont fondées sur des traditions qui rapportent les migrations de populations de part et d'autre du détroit de Bâb el-Mandeb. L'Arabie était connue dès l'Antiquité comme un pays producteur d'or (cf. A. Hermann, art. *Ophir*, dans Pauly-Wissowa, *Realenz. d. class. Altertumswiss.*, xviii, 1, 1942, col. 647-649; E. Glaser, *Skizze*, ii, 317, 351 sq.; R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, Leiden, 1950, p. 149). Les principales mines d'or de l'Arabie se trouvent toutefois non dans le sud-ouest, mais dans le centre du Ḥiğâz. Le gisement de Mahad-Dhahab, « le berceau de l'or », à environ 170 km au sud-est de Médine, a été rééquipé sous le règne de Ibn Sa'ûd. Au cours de notre prospection en Arabie (1951-1952), nous avons visité à Ma'mala, au sud-est de Ṭuraba, une exploitation d'or abandonnée dans un gisement de quartz émergeant du sable (cf. G. Ryckmans, *L'Arabie antique et la Bible*, dans *L'Ancien Testament et l'Orient*, Louvain, 1957, p. 98). Le gisement de Mahad-Dhahab est le seul qui soit en exploitation dans la péninsule (cf. K. S. Twitchell, *Saudi Arabia*, Princeton, 1947, p. 146-147); la réserve de minerai d'or y est estimée à 670 000 tonnes (*The Middle East*, Londres, 1955, p. 29). Quant au Yémen, il ne peut être considéré comme riche en or. Les Arabes y recueillent des pépites dans le lit des torrents, mais les gisements sont rares (cf. A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, i, 171-175). Il est probable que les mines du Ḥiğâz n'étaient pas exploitées du temps de Salomon, sans quoi le roi s'y serait approvisionné en y envoyant des caravanes. Il aurait pu faire de même pour se procurer de l'or au Yémen. Dépourvu de marine, il n'aurait pas armé une flotte et fait appel aux marins phéniciens pour obtenir l'or d'un pays avec lequel il était relié par la voie des caravanes. La reine de Saba se rendit en effet à Jérusalem « avec une très importante escorte de chameaux portant des aromates, de l'or en très grande quantité, des pierres précieuses » (I Reg., x, 2; cf. A. Hermann, *loc. cit.*, 647).

Le nom d'Ophir a été rapproché de plusieurs toponymes en Arabie. Philby a voulu voir dans 'Uwaifira (qu'il rapproche de 'Afar), un puits dans la région du Tuwaiq méridional, l'équivalent de Ophir (*Sheba's Daughters*, Londres, 1939, p. 430). Le rapprochement est sujet à caution, la consonne initiale de 'Uwaifira étant un *'ayn*. Quant à Ubar ou Wabar, cette ville légendaire a été localisée à différents endroits par les Arabes (cf. Bertram Thomas, *Arabia Felix*, Londres, 1932, p. 161 et n. 1). Bertram Thomas cherche Ubar, ville perdue dans les sables, à 180 milles au nord-ouest de Salala, capitale du Dhôfar et port sur l'océan Indien, à l'est du Ḥaḍramawt. Nous avons poussé dans le Rub' al-Khali une pointe d'environ 200 km au sud de l'extrémité méridionale de la chaîne du Tuwaiq, et notre guide bédouin nous mena jusqu'à une vingtaine de km de l'endroit où les Bédouins du Nedjrân localisent Ubar. La menace d'enlisement nous empêcha d'atteindre cet objectif; mais nous avons constaté que tout établissement sédentaire était inconcevable dans les conditions climatiques actuelles (cf. G. Ryckmans, *L'Arabie antique et la Bible*, p. 98-99). F. Hommel situe Ophir au sud de l'Élam, dans la région du golfe Persique appelée Apir (F. Hommel, *Geographie und Ethnologie des Alten Orients*, 7 et 553-554). Cette région n'a toutefois pas la réputation d'être aurifère; on n'en tire pas non plus les pierres précieuses. D'après C. Conti Rossini, Ophir est probablement Ma'âfir, « *un de' più ricchi e commerciali distritti dell' Arabia meridionale* » (*Storia d'Ethiopia*, i, Milan, 1928, p. 53). Le district de Ma'âfir est enclavé au sud-ouest du Yémen entre la mer Rouge et le protectorat d'Aden. L'identification de ce nom avec le nom d'Ophir se heurte à la même difficulté que celle signalée plus haut pour 'Uwaifira. C. Rathjens verrait dans le toponyme moderne Dhôfar = Dhû-'Afar le nom d'Ophir (*Kulturelle Einflüsse in Süd-Arabien*, dans *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung*, i, 1, Heidelberg, 1950, p. 20).

D'après U. J. Seetzen (*Mémoire sur Ophir*, dans *Annales des voyages*, xi, Paris, 1810, p. 29), Ophir serait à chercher dans l'Oman. Seetzen suppose que cette région devait compter plusieurs colonies phéniciennes, eu égard à la similitude de plusieurs toponymes arabes de l'Oman avec les toponymes phéniciens. Cette région est en outre infestée de singes; quant à l'or, les gens de l'Oman l'auraient importé d'Afrique pour le vendre chez eux. Seetzen se réclame enfin de Idrîsî pour situer Ophir dans le district de Terna ou Nischua, à deux jours de Szohar. Il s'agit de Nagwa, à environ 175 km au S.-E. de Sohar, petit port sur le golfe d'Oman, à environ 200 km au N.-O. de Masqat. On voit combien sont fragiles les fondements de cette localisation. Les similitudes de toponymes se présentent dans les diverses régions de l'Orient sémitique; les singes pullulent ailleurs que dans l'Oman; enfin les Phéniciens et les gens de Salomon auraient été bien mal inspirés de faire le périple de l'Arabie pour aller chercher en Oman de l'or importé d'Afrique, au lieu de faire comme les gens de l'Oman qui se le procuraient là où il était à trouver.

2° *Ophir dans l'Inde.* — La tradition grecque à laquelle se rattachent les Septante et S. Jérôme localise Ophir dans l'Inde. Les transcriptions de ce nom avec l'initiale Σ (Σωφιρα, etc., voir plus haut) se fondent sur cette tradition. S. Jérôme traduit une fois Ophir par « India » (Job, xxviii, 16); il place, après Eusèbe, Ophir dans l'Inde (*Onom.*, aux mots *Ophir*, *Sophera*, *Sophir*). Josèphe se fait déjà l'écho de cette tradition lorsqu'il assigne l'Inde comme but à l'expédition maritime des gens de Salomon et de Hiram : « Salomon leur ordonna de se rendre, avec ses gens, dans cette contrée de l'Inde, appelée autrefois Sophir, aujourd'hui terre de l'or » (*Antiq.*, VIII, vi, 4). Cette tradition s'explique par les ressources abondantes offertes par l'Inde au commerce maritime, et par le long voyage imposé à la flotte. Le nom de Sophir serait celui de l'ancienne ville de Supara ou Sopārā, à 40 milles au nord de Bombay (cf. E. Sh. Hartom, art. *'Ophîr*, dans *Enzîqlôpedîyâh miqrâ'îth*, i, col. 163; R. Schreiden, *Les entreprises navales du roi Salomon*, dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'hist. orientales et slaves*, xiii, Bruxelles, 1953, p. 587-590). La localisation d'Ophir dans l'Inde se heurte toutefois à une difficulté qui paraît insurmontable : le trajet par mer de la mer Rouge à l'Inde et vice-versa ne s'est fait dans des conditions normales qu'après que le Grec Hippalus eut découvert, vers la fin de l'époque ptolémaïque, que la mousson du sud-ouest soufflant en été permettait de se diriger par la

haute mer d'Arabie vers l'Inde sans faire le cabotage le long des côtes de l'Arabie et de l'Iran, le retour s'effectuant en hiver, par mousson du nord-est (cf. *Le périple de la mer Érythrée*, éd. H. Frisk, Göteborg, 1927, § 57, p. 18-19; G. F. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean*, Princeton, 1951, p. 24-26). Il tombe sous le sens qu'Hippalus ne découvrit pas l'existence de la mousson, mais le moyen de l'utiliser pour la traversée en direction de l'Inde (Hourani, *op. cit.*, 25-26; Jacqueline Pirenne, *La Grèce et Saba* [extrait des *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, xv], Paris, 1955, p. 92-94). Hourani suppose toutefois que la flotte de Salomon allait charger sa cargaison dans l'Inde, parce que le voyage ne se faisait que tous les trois ans, et il fait observer que la reine de Saba suivit la route des caravanes, comme le faisaient à cette époque les Sabéens, au début du premier millénaire après la domestication du chameau, qui date des environs du XI^e^ s. avant J.-C. d'après W. F. Albright (*Archaeology*, 132, 134-135. Certains auteurs lui assignent une date beaucoup plus reculée, peut-être le V^e^ ou IV^e^ millénaire av. J.-C. Voir à ce sujet J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Louvain, 1959, p. 14-15). Nous verrons d'ailleurs plus loin comment il faut entendre ces « trois ans ».

3° *Ophir en Afrique orientale.* — La voie de mer n'était pas utilisée à l'époque de Salomon pour le trafic normal entre l'Arabie du Sud et la côte septentrionale de la mer Rouge. Quant au trafic normal entre cette côte et l'Inde, il ne date que de la fin de l'époque ptolémaïque. La destination de la flotte de Salomon paraît donc être le pays de Punt, c.-à-d. la région côtière de l'Afrique orientale qui s'étend de la Nubie au Somaliland (cf. W. F. Albright, *Archaeology*, 133; G. W. Van Beek, *Frankincense and Myrrh in Ancient South Arabia*, dans *J. A. O. S.*, LXXVIII, 1958, p. 146). On a vu plus haut que tous les objets précieux et les animaux formant la cargaison de la flotte de Salomon sont représentés en Égypte dès la première moitié du deuxième millénaire comme provenant de Punt. On connaît au Soudan les mines d'or de Omm Nabardi (Nubie) et de Beni Shangul (enclave en Éthiopie) (cf. L. Massignon, *Annuaire du monde musulman*, Paris, 1954, p. 15). Des mines d'or et de platine sont exploitées en Éthiopie (*ibid.*, 394); plus près de la côte, il y a des mines d'or dans la région d'Asmara (Érythrée). Le voyage d'Ophir prenait trois ans, c.-à-d. une année entière, précédée et suivie d'une fraction d'année (I Reg., IX, 22). Le départ pouvait avoir lieu en nov. ou déc. de la première année, et le retour pouvait, au cours de la troisième année, se faire au printemps, de manière à éviter le plus possible les chaleurs de l'été. Selon l'ancien comput hébreu, un règne de trois ans pouvait ne comporter qu'une année entière, précédée et suivie d'une fraction d'année (cf. W. F. Albright, *Archaeology*, 134 et 212, note 17). Au cours de notre voyage en Arabie sa'udite nous nous sommes trouvés dans l'obligation de nous conformer à l'usage selon lequel les étrangers de passage au campement ou à la résidence d'un émir sont ses hôtes pour une durée d'au moins trois jours. Nous nous arrangions de manière à arriver le soir, et à prendre congé le surlendemain matin. Nous avions ainsi trois jours à notre actif et les lois de l'hospitalité étaient sauves.

Si le Somaliland était le but des expéditions hébréo-phéniciennes, des escales pouvaient être prévues sur la côte d'Arabie. Il convient toutefois d'observer que les aromates ne figurent pas dans la cargaison ramenée par la flotte.

Ophir a été localisé aussi, de même que Punt, dans les ruines de Zimbambwe dans le voisinage de gisements d'or abandonnés, en Rhodésie du Sud (cf. C. Peters, *Das goldene Ophir Salomo's*, Munich, 1895; voir aussi pour la localisation en Rhodésie, R. N. Hall et W. G. Neal, *The Ancient Ruins of Rhodesia*, Londres, 1902, p. 25-44). Cette identification est à écarter; von Luschan et H. Schaefer ont démontré que la pseudo-trouvaille d'Umtali (statuette avec cartouche de Thoutmosès III) est un faux (cf. J. Leclant, *Égypte-Afrique*, dans *Bull. trimestriel de la Société française d'égyptologie*, n° 21, juin 1956, p. 32-33). Les établissements dont les ruines se trouvent à proximité des mines d'or datent de la pénétration portugaise. Il est peu probable que les Phéniciens aient poussé leur pénétration en Afrique orientale au-delà du Somaliland (cf. W. F. Albright, *Archaeology*, 134; voir aussi au sujet du fameux *Périple d'Hannon*, récit d'une expédition navale carthaginoise, cette fois sur les côtes de l'Afrique occidentale au IV^e^ s. avant J.-C., la critique décisive de J. Carcopino, *Le Maroc antique*, Paris, 1943, p. 73-163).

Du point de vue étymologique, *Afer*, *Africa* dériveraient de l'ancien nom Ophir (Albright, *Archaeology*, p. 212, note 16).

IV. Ophir et l'ostracon de Tell Qasîle. — Le site de Tell Qasîle, l'ancienne Aphêq, position importante sur le Yarqon, au nord-est de Tel Aviv, a été fouillé en 1948-1950 par B. Maisler (Mazar). Aucune inscription n'y a été mise au jour, mais deux ostraca portant une inscription ont été recueillis à même le sol. Un de ces ostraca, découvert en 1946 par R. Hof, fait mention d'Ophir; l'écriture archaïque appartient à un type qui fait la transition entre l'écriture des ostraca de Samarie et l'inscription de Siloé. En voici le texte : (1) *zhb . 'fr . lbyt.ḥrn .* [...] (2) *š* ≡ , « (1) or d'Ophir pour *bēt ḥōrōn* [...] (2) s[icles] 30 ». L'or d'Ophir est l'or fin, de qualité supérieure (cf. Is., XIII, 12; Ps., XLV, 10; I Chron., XXIX, 4). On peut voir en *bēt ḥōrōn* la cité lévitique d'Éphraïm, ou la demeure, le temple du dieu Ḥōrōn. Le mot final de la l. 1 manque. A la l. 2, le *š* est une abréviation pour *šql*, comme dans les papyrus araméens d'Éléphantine. Les trois traits horizontaux représentent le nombre de sicles (cf. B. Maisler, dans *Journal of Near Eastern Studies*, X, 1951, p. 266-267; voir aussi E. Vogt, dans *Biblica*, XXXIII, 1952, p. 441; H. Schmökel, *Keilschriftforschung und alte Geschichte Vorderasiens* [B. Spuler, *Handbuch der Orientalistik*, II, 3], Leiden, 1957, p. 306 et note 2). Le *zhb . 'fr* est certainement « l'or »; partout où *zhb* est qualifié par « Ophir », il s'agit de l'or, et non de l'aromate portant le nom de *ḏhb* que l'on trouve gravé sur certains pyrées sud-arabes (cf. G. Ryckmans, *De l'or (?), de l'encens et de la myrrhe*, dans *Rev. bibl.*, LVIII, 1951, p. 372-376; Id., *L'Arabie antique et la Bible*, 104; R. De Langhe, *Judaïsme ou hellénisme* [*L'attente du Messie*], Paris, 1954, p. 153); cf. I Chron., XXIX, 4-5 : *šelošéth 'alâphîm kikkerêy zâhâbh mizzehabh 'ôphîr wešibh'ath 'alâphîm kikkar-késéph*, « trois mille talents d'or, de l'or d'Ophir, et sept mille talents d'argent ».

V. Étymologie d'Ophir. — Dans Is., XIII, 12, le nom d'*'ôphîr* est mis en relation avec le verbe *'ôqîr;* ce jeu de mots — procédé auquel se complaît l'auteur de ce livre — fournirait, selon J. Eitan (*A Contribution to Isaiah Exegesis*, dans *Hebrew Union College Annual*, XII-XIII, 1937-1938, p. 61), l'étymologie du nom d'Ophir : *'ôqîr 'énôs mippâz we'âdhâm mikkéthém 'ôphîr*, « je tiendrai pour précieux un homme plus que l'or fin, une personne plus que l'or d'Ophir ». Le verbe *yâqar* signifie « être précieux », au *hiph'îl* « tenir pour précieux, déclarer précieux »; ainsi *'ôphîr*, en parallèle avec *'ôqîr*, serait à rapprocher de *waffara* II, dans le dialecte arabe de Syrie et de Palestine : « préserver, réserver, économiser », tandis que *wafara* en arabe classique signifie « être abondant, copieux ». L'étymo-

logie d'*ôphîr* fondée sur ce jeu de mots ne peut avoir que la valeur d'une étymologie populaire. Si le pays de ce nom était situé en Afrique, l'étymologie d'*ôphîr* serait à chercher en dehors des langues sémitiques.

Bibliographie. — E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II, Berlin, 1890, p. 357 sq. — C. Peters, *Das goldene Ophir Salomo's*, Munich, 1895. — B. Moritz, *Arabien*, Hanovre, 1923, p. 59 sq. — F. Hommel, *Ethnol. und Geogr. des Alt. Or.*, Munich, 1926, p. 7, 553-554. — J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, Philadelphie, 1934, p. 38-39, 176-177. — W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1946, p. 133-134, 212. — J. Hornell, *Naval Activity in the Days of Solomon*, dans *Antiquity*, XXI, 1947, p. 66-73. — R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, Leiden, 1950, p. 140-168. — G. F. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, Princeton, 1953, p. 7-11. — B. Maisler, *Two Hebrew Ostraca from Tell Qasile*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, X, 1951, p. 265-267. — R. Schreiden, *Les entreprises navales du roi Salomon*, dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'hist. orientales et slaves*, XIII, Bruxelles, 1953, p. 587-590. — G. Ryckmans, *L'Arabie antique et la Bible*, dans *L'A. T. et l'Orient*, Louvain, 1957, p. 98-99.

G. Ryckmans.

OPPERT (Jules), 1825-1905. — Celui qu'on a appelé « le père de l'assyriologie » est né à Hambourg, de parents israélites. Il y fit ses études et marqua très tôt un goût prononcé pour les mathématiques. Étudiant en droit à Heidelberg, il présenta sa thèse à l'université de Kiel sur le droit criminel de l'Inde et publia, en 1847, son premier ouvrage sur la vocalisation de l'ancienne langue perse *(Das Lautsystem des Altpersischen)*. Puis à l'université de Bonn, il étudia le sanscrit et l'arabe. Toute carrière publique lui étant interdite en Allemagne, comme à ses coreligionnaires, il vint en 1848 en France où le lycée de Laval, puis de Reims, lui confient un poste de professeur d'allemand et d'anglais, ce qui ne l'empêche pas de poursuivre ses recherches sur la langue perse et de publier des articles sur les inscriptions achéménides dans la *Revue archéologique* et le *Journal asiatique*. Ces travaux attirèrent l'attention de l'Académie des inscriptions et belles-lettres qui projetait une expédition en Mésopotamie et en Médie, confiée de 1851 à 1854 à F. Fresnel. Cette mission orienta définitivement la carrière d'Oppert. De retour à Paris, il s'attaqua au déchiffrement de l'écriture cunéiforme et, à l'aide des travaux de ses prédécesseurs (Grotefend, Hinck, de Saulcy, Rawlinson) et des syllabaires de la bibliothèque d'Assurbanipal conservés au British Museum, il établit une méthode en 1856. En 1857, il publia dans le *Journal asiatique* la première inscription unilingue provenant de Borsippa, sous le titre d'*Études assyriennes;* en 1859, *Déchiffrement des inscriptions cunéiformes*, t. II de son *Expédition scientifique en Mésopotamie* (qui lui valut le prix de l'Institut en 1863); et en 1860, *Éléments de la grammaire assyrienne*. En même temps, chargé de cours élémentaire de sanscrit à l'École des langues orientales vivantes depuis 1857, il publia, en 1859, une *Grammaire sanscrite*. En 1874, la chaire de philologie et d'archéologie assyriennes est créée au Collège de France et lui est confiée. Élu à l'Institut en 1881 au fauteuil de Mariette et directeur d'études pour la philologie et les antiquités assyriennes à l'École des hautes études en 1883, il fut membre de la plupart des académies d'Europe. Il fonda en 1884, avec E. Ledrain, la *Rev. d'assyriologie et d'archéologie orientale*, et devint coéditeur de la *Zeitschrift für Assyriologie* en 1886. Il fut « l'inventeur » du sumérien, ce qui donna lieu, à partir de 1874, à une vive polémique avec J. Halévy qui soutenait à tort que l'écriture cunéiforme était d'origine sémitique. Les études bibliques et les problèmes de chronologie biblique le passionnaient et il leur consacra un grand nombre d'articles dans de nombreuses revues scientifiques françaises et étrangères, et en particulier dans les *Annales de philosophie chrétienne : Le livre de Judith*, 1865; *La chronologie biblique fixée par les éclipses des inscriptions cunéiformes*, 1868; *Le fils de Tabeël*, 1869; *La chronologie de la Genèse*, 1878; *Amraphel et Hammourabi*, 1887, 1888; *Problèmes bibliques*, 1894; *Jahveh?*, 1903; *Babel und Bibel*, 1903. Outre ses recherches sur l'assyriologie et sur la Bible, il publia un grand nombre d'études et d'articles sur la philologie sumérienne, sémitique, aryenne, sanscrite, et dans des domaines aussi variés que l'histoire, la chronologie, l'ethnologie, le droit, les mathématiques, l'astronomie. Ses travaux sont maintenant dépassés, mais il ne faut pas oublier qu'il fut un pionnier d'une singulière envergure et que, grâce à lui, les disciplines auxquelles il s'intéressa connurent une grande impulsion.

A. Spycket.

ORACLE ET DIVINATION. — I. Vocabulaire de l'art oraculaire. II. Comment Dieu parle-t-il aux hommes? : 1. oracle et divination en Sumer et chez les Assyro-Babyloniens; II. oracle et divination en Canaan; III. oracle et divination en Égypte; IV. oracle et divination en Grèce; V. oracle et divination en Italie : Étrurie et Rome; VI. oracle et divination en Israël. III. Conclusion générale. Bibliographie.

I. Vocabulaire de l'art oraculaire. — 1° *Oracle, divination, prophétie, magie.* — L'homme s'est toujours montré soucieux de sonder son avenir. Ce pouvait être par simple curiosité. Quand il était religieux, dans sa conscience se faisait jour un désir de participer ainsi à une science conçue comme la propriété de Dieu (cf. la formulation de la tentation des premiers hommes en Gen., III, 5). Mais, là encore, que de divergences ! Par piété, on peut désirer connaître la volonté actuelle de son Dieu pour s'y conformer. Tandis que, dans une mentalité magique, on cherche à pouvoir agir efficacement sur cette volonté et la plier à son avantage par voies de sorcellerie. D'où l'importance prise dans les religions anciennes (Israël non excepté) par les techniques de la divination : quêtes d'oracles, mantique, prophétie.

Par *oracle* entendons toute parole de Dieu à l'adresse des hommes. Cette parole leur est exprimée par des signes livrés à l'interprétation d'initiés, de techniciens, ou par des mots (oracle proprement dit) transmis par des intermédiaires favorisés de révélations divines. Sous un autre aspect on peut distinguer l'oracle délivré par Dieu en réponse à une consultation humaine, ou par une condescendance de sa souveraine et gracieuse initiative.

La *divination* est proprement la recherche de la science et de la volonté de Dieu. Le devin est persuadé pouvoir parvenir par sa technique, la mantique, à la connaissance des secrets divins, soit qu'il obtienne de Dieu une réponse claire et directe, soit qu'il sache distinguer cette réponse à certains signes présents dans l'ordre habituel des choses, mais indécelables pour un profane.

Dans le cas où Dieu prend l'initiative de faire connaître sa volonté, il n'y a plus lieu de parler de divination, mais de *prophétie* (voir ce mot). Les techniques oraculaires ont fréquemment employé le terme de prophète pour qualifier le personnage chargé de transmettre aux consultants les oracles prononcés par les confidents d'un dieu, les pythies par ex. Il sera utile de distinguer cette fonction, liée à une technique, du mandat prophétique tel qu'il nous apparaît chez les grands inspirés d'Israël. Là le prophète transmet une parole dont Dieu prend l'initiative. Dans tous les cas l'oracle du prophète est l'expression verbale de la révélation consentie par Dieu.

Dans les religions anciennes voisines ou contemporaines d'Israël, divination et *magie* ont habituellement

coexisté (cf. la liste de Deut., XVIII, 10 sq.). Elles ne se confondent cependant pas. La divination est la recherche d'une connaissance, la magie une tentative d'action contraignante sur les êtres, en marge de la volonté divine ou sur cette volonté même (cf. *supra*, V, art. MAGIE, col. 705).

2° *Vocabulaire technique.* — *a)* En *akkadien* le terme le plus commun pour désigner la communication de la volonté divine est *barûtû* (de *barû*, « regarder, examiner »), la *voyance*. La manifestation de cette volonté se faisait, disait-on, par des signes *(ittu)* obtenus en vision *(bîru)* ou interprétés par le voyant *(bârû)*, correspondant à ce que après les Latins nous désignons par devin. Si Dieu prenait l'initiative de délivrer un message, on parlait alors de décision divine *(purussû)* et sa manifestation par le devin était proprement l'oracle. Le vocabulaire akkadien met en relief deux idées : celle de vision, ordinairement recherchée, de la volonté divine, et celle de décision imposée aux hommes par la médiation du même devin.

b) A *Mâri*, un autre terme apparaît. Le devin est l'*apilum*, le répondant, intermédiaire entre Dieu et le roi ou les particuliers. L'accent est mis sur son rôle d'intermédiaire dans une mantique par questions et réponses (cf. *Recherches de science relig.* [= *R. S. R.*], XLI, 1953, p. 437 sq.).

c) Pour les autres pays de l'Orient sémitique, malgré l'attestation de pratiques oraculaires, nous sommes assez mal renseignés sur leur terminologie technique. La Bible demeure encore la source la plus abondante, et très abondante, de renseignements, surtout en ce qui concerne le monde *cananéen*. Deut., XVIII, 10 sq., 14 a dressé un catalogue assez complet des pratiques divinatoires cananéennes interdites à Israël, mêlées d'ailleurs à des pratiques cultuelles idolâtriques (faire passer par le feu son fils ou sa fille) ou magiques (magie, incantations, utilisation des charmes). Deut., XVIII, 14 distingue, chez les Cananéens, les *me'onenîm* (augures?, observateurs des nuages?) et les *qosemîm*, les devins. Aux premiers on semble avoir attribué aussi la divination par incantation (en Is., LVII, 3, le mot *'onenâh* pourrait faire penser à une sorcière, ou à une astrologue), la magie *(meqaššeph)*, le charme *(ḥobher ḥabher)* : ces deux derniers termes associés en Is., XLVII, 9, 12. Aux devins appartiennent la divination proprement dite *(qosem qesamîm, menaḥeš)*, la connaissance mantique *(yidde'onî)*, la nécromancie (*šo'el 'obh* : celui qui interroge les esprits; et *doreš 'el hammêtîm* : celui qui recherche les morts). En II Reg., XXI, 6, de telles pratiques sont reprochées à Manassé (on omet cependant le terme *qasam;* II Chr., XXXIII, 6, parall., ajoute *wekiššeph*, il pratiqua la magie). Plusieurs de ces termes reparaissent en des contextes qui en précisent le sens. Ainsi le terme *naḥaš* est lié à l'utilisation d'une coupe en Gen., XLIV, 5 : Joseph se dit doué de divination et le pharaon devine par cette coupe. En Gen., XXX, 27, Laban a deviné (verbe *niḥeš*). En I Reg., XX, 33 le même verbe a plutôt le sens de « tirer augure » d'un mot. Ainsi se révèlent fragiles le rattachement de ce mot à la racine *naḥaš*, « le serpent », et l'interprétation du verbe par « pratiquer l'ophiomancie ». En Num., XXIII, 23, le devin *(qosem)* Balaam affirme ne pas trouver de « présage » (ou d'augure : *naḥaš*) en Israël, ou qui puisse être interprété contre Israël (Bible de Jér.). Quelques autres textes présentent des termes techniques nouveaux : le recours aux songes *(ḥalomôth)* en I Sam., XXVIII, 8; Jer., XXVII, 9 (liste intéressante); aux visions *(ḥozeh)* en Mich., III, 6, 11; Ez., XIII, 8, 23; XXII, 28 (mais ceci est surtout en relation avec le faux prophétisme israélite). Voir encore Is., III, 3 où il est difficile de savoir si le *ḥakam ḥarašîm* désigne un habile artisan ou un magicien, si le *nebhôn laḥaš* est un devin enchanteur ou un charmeur de serpents (selon Sir., XII, 13 hébr.; Eccl., X, 11; Jer., VIII, 17). En Is., XLIV, 25, à côté des devins *(qosemîm)*, apparaissent les *baddîm* (magiciens?) qui font des signes *('othôth)*. En Jer., L, 36, on trouve un terme approchant, *habbaddîm* (?), que Syr., Targ., Vg. ont traduit par devins, *divini*. Si l'on conserve le texte, il pourrait s'agir de « menteurs » (hâbleurs). Mais on est en droit d'admettre la conjecture proposée par Kœhler (*Lex. V. T.*, 108) : il s'agirait des *bârîm*, néologisme hébreu qui se référerait au *bârû* babylonien. Aussi bien Is., XLIV, 25 que Jer., L, 36 sont en effet en contexte babylonien. Voir encore I Sam., VI, 2 pour les Philistins qui consultent leurs prêtres *(kohanîm)* et leurs devins *(qosemîm)* (II Reg., XVII, 17; Ps., LVIII, 6; Jer., XXIX, 8).

Ainsi par la Bible nous sommes bien renseignés sur la terminologie de la mantique cananéenne et, pour l'exil, babylonienne (cf. Ez., XXI, 26, 28, 34), à laquelle ne se refusèrent pas toujours les augures non mandatés d'Israël. Pour ces derniers on trouve de plus le mot *nâbî'* employé sans plus de précision pour la pseudo-prophétie et pour la vraie. Le contexte suffit d'ailleurs à l'intelligence du terme souvent associé, pour le faux prophétisme, au recours aux songes, à la vision, à la divination. En Canaan et aux yeux d'Israël le terme *qasam* semble bien avoir désigné tout particulièrement la mantique. É. Dhorme (commentaire à Deut., XVIII, 10 dans la Bible de la Pléiade) écrit : « L'hébreu *qasam* avait pour sens primitif deviner par le lancement des flèches ». En Ez., XXI, 26 l'interrogation par les flèches *(qilqal baḥiççîm)* paraît être une spécification d'un des moyens de divination *(qasem)* employé par le roi de Babylone. Par référence à Prov., XVI, 10, le terme de *qesem* en parallèle avec *mišpaṭ* semble désigner une « décision » juridique royale. La racine arabe *qasam*, « départager », corroborerait ce sens.

d) Le vocabulaire proprement *israélite*, celui qui s'applique à la recherche légitime de la volonté divine, est assez simple. Il y a l'inquisition *(daraš)*, l'interrogation *(ša'al)* qui se fait soit par le prêtre *(kohên)*, soit par le prophète *(nâbî')*. Le prêtre répond par l'*Urim* et le *Tummim*, ou, sans spécification, par le sort *(gôral)*. Le prophète répond par les oracles *(ne'um* ou *maśśa')*. Le mot *ne'um* connote l'idée de parole, de sentence; le mot *maśśa'* (rac. : *naśa'*), celle d'élever (par ex. d'élever la voix?), de porter. La Vg. l'a traduit par *onus*. Les LXX l'ont traduit dans Isaïe par *orama*, *orasis* (vision) et par *rêma* (parole); dans Jérémie par *lêmma* (de *lambanô*), « prise, gain, recette », où l'on pourrait retrouver un des sens de *naśa'*, « prendre, enlever ». Hors du contexte oraculaire le mot *maśśa'* a normalement en hébreu le sens de « charge, fardeau ».

e) Si la *Grèce* n'a pas influé sur la conception biblique de la mantique, la Bible a été traduite par des Juifs empruntant aux Grecs leur vocabulaire technique. Les Grecs eux-mêmes, parlant de leur technique de divination, employaient des termes comme *mantis*, « le devin », *manteia*, « la divination et l'oracle ». Dans ces mots et leurs dérivés apparaît la racine *man-*, qui connote l'idée d'inspiration, de possession par un être supérieur (cf. la *mania*, « la folie », conçue comme possession d'un esprit divin). Un autre terme est aussi très fréquemment employé, celui de *chrêsmos*, « l'oracle », de *chraô*, « consulter un oracle et délivrer un oracle ». Ici l'idée fondamentale est celle de livrer quelque chose, une science par ex., une révélation. Deux autres termes sont encore courants, ceux de *prophêtês* et d'*exegêtês* pour désigner les médiateurs du dieu révélant. Ainsi l'Apollon de Delphes est le *prophêtês* de Zeus. Lui-même d'ailleurs fera connaître aux hommes la parole divine par les devins *manteis*. La pythie en est le principal.

Les traducteurs de la Bible ont repris le mot *mantis* comme équivalent de *qosem*. *Nâbî'* est toujours rendu par *prophêtês* ou par *pseudoprophêtês* suivant le contexte. Quelques autres termes sont encore fréquents dans la LXX : *pharmakos* (sorcier) rend surtout *naḥaš* et *ḥabhar; épaoidê* (class. *épôdê*), « magicien », traduit *ḥabhar* et *yide'onî; oiônizein* (augurer par les oiseaux) traduit *naḥaš* et *'anan; engastrimuthos* (ventriloque) traduit ordinairement *še'ôlê 'obh*, « les nécromanciens » et, dans Isaïe, *yide'onî; klêdôn* rend uniquement la racine *'anan*. Le mot *chrêsmologein*, très usité dans la mantique grecque en parlant plus précisément de l'oracle, n'apparaît qu'une seule fois en Jer., XLV (XXXVIII), 4 pour rendre *daraš*, « chercher le bonheur », dans lequel les Grecs semblent avoir vu l'idée d' « annoncer » qui est d'ailleurs bien en contexte.

f) Chez les *Latins*, si *divinatio* a le sens de « prévision d'avenir », sans doute « en relation avec un principe divin », aucun mot ne désigne le devin en général. Le mot *augure* apparaît comme caractéristique de l'organe principal de la mantique romaine. Il semble bien avoir revêtu le sens que les Grecs donnaient à leur *mantis*, mais non celui de *prophêtês*. Le *vates* latin demeure toujours plus un poète que proprement un prophète au sens technique du terme. Son inspiration n'est pas liée à la transmission d'un message officiel des dieux. En marge des augures nous mentionnons plus loin l'*haruspex* et l'*extispex*. Ce ne sont de fait que des devins utilisant des techniques d'emprunt.

II. Comment Dieu parle-t-il aux hommes? — Toutes les littératures religieuses anciennes portent quelque trace d'oracles attribués à la divinité. La divination, en son principe et indépendamment des déviations magiques et superstitieuses qu'elle connut, est d'essence religieuse. On y recourt à Dieu. De lui on attend une lumière. Aussi la conception que chaque peuple s'est faite des modalités de la communication oraculaire est en dépendance de celle qu'il se fait de Dieu et de ses rapports avec les hommes. Elle présuppose une théologie et une anthropologie.

On peut dégager quelques traits communs à toutes les divinations anciennes :

a) Certaines communications divines sont regardées comme personnelles, directement adressées à l'intéressé. Cela peut se faire par la voie de songes, de visions à l'état de veille, d'intuitions rejoignant de quelque manière le *dictat* de la conscience. L'Égypte admettra même dans ces cas des signes extérieurs tels qu'un mouvement des statues divines en présence du consultant;

b) Ou bien on pense qu'un ministre humain doit servir de médiateur entre Dieu et le consultant, parce qu'il est lui-même agréé du dieu qu'il interroge, écoute, ou dont il décèle la volonté à travers des signes divers. Là se rencontrent les devins de métier, parfois prêtres (*bârû* assyrien, *augure* romain), parfois simples laïcs, hommes ou femmes, techniciens de l'interrogation divine, du présage, de l'interprétation des signes (pythies grecques, chresmologues);

c) La fonction mantique est souvent institutionnalisée, qu'elle se fasse au profit exclusif de l'État ou qu'elle soit accessible aux particuliers. En marge des devins officiels il y a d'ailleurs toujours eu place pour des devins privés souvent plus prisés du petit peuple.

I. ORACLE ET DIVINATION EN SUMER ET CHEZ LES ASSYRO-BARYLONIENS. — Quoique différant des Sumériens par la race, les Assyro-Babyloniens sont les héritiers de leur pensée et de leurs pratiques religieuses. La terminologie sumérienne a été maintenue assez traditionnellement dans les écrits religieux de la Mésopotamie sémite. C'est d'ailleurs grâce à cette transmission que nous pouvons nous faire une idée de la culture religieuse sumérienne. Aussi groupons-nous sous un même titre ce qui concerne l'oracle et la divination dans ces deux groupes de peuples.

1° *Sumer.* — La tradition faisait remonter à Enmedouranki, roi mythique, la technique de la divination, à lui révélée par les dieux (Contenau, *Manuel d'archéol. orient.*, I, 329). Les récits cosmogoniques font aussi mention d'interventions révélatrices des dieux. Ea était intervenu pour mettre en garde Outa-Napishtim contre le déluge résolu par les dieux (*Gil.*, XI, 8). Gilgamesh a eu un songe et il en reçoit l'interprétation de sa mère, la déesse Ninsun (*Gil.*, tabl. II, col. 2), etc. Pour une époque postérieure, des textes nous disent que Goudéa se faisait expliquer par la déesse Nina des songes provoqués par une véritable incubation. D'autres textes laissent supposer que, dès les premières dynasties de Sumer et d'Akkad, le roi se considérait comme désigné par suite de quelque consultation mantique. Ainsi en est-il de Messannipadda, « héros choisi par le ciel », de la première dynastie d'Our (Contenau, *op. cit.*, IV, 1898). Eannadou est favorisé d'un rêve par Ningirsou et ainsi assuré de la victoire *(ibid.)*. Autre trace de la mantique en Sumer : Ouroukagina réglementa les tarifs des devins qui opéraient par la consultation de l'huile (Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, 69). On trouvera dans Contenau (*Divination*, 109-116) des exemples de présages remontant aux dynasties d'Akkad et d'Our.

En Sumer la divination apparaît donc déjà institutionnalisée. Il y a les devins, « qui voient la tablette », sorte de prophètes, et les astrologues organisés en collèges hiérarchisés, aux tâches multiples : explication des songes, étude du cours des astres et sans doute aussi médecine. En ce qui concerne les autres techniques comme l'hépatoscopie, si répandue plus tard dans le monde sémite, nous ne savons rien par les textes proprement sumériens.

2° *Assyrie et Babylonie.* — 1. *Le sens de la divination akkadienne.* — Babylone et Assour passent à juste titre pour les contrées où s'élabora la mantique, la « science des Chaldéens ». Profondément religieux, ces Sémites considéraient comme normal le commerce des dieux et des hommes. Détenteurs des destins, les dieux peuvent les communiquer aux hommes. Ils le font en la personne du roi en la fête de l'Akitou. Mais les hommes sont curieux d'en connaître le déroulement, ne serait-ce que pour orienter leur vie, ou pour infléchir ces destins mêmes selon leurs désirs, soit par la prière, soit par la magie. D'où les recours à la divination, la recherche de paroles divines, d'oracles exprimant la volonté des dieux. En effet ou bien on pense que les dieux, cédant à une supplication ou de leur plein gré, prononceront un oracle dont le roi, par ex., se prévaudra au départ pour une campagne; ou bien on recherchera dans le monde matériel des signes des desseins divins. Ici se décèle un compromis entre le sentiment religieux qu'anime la foi en un monde régi par les dieux, et un embryon d'esprit scientifique. Les Assyro-Babyloniens ont su en effet observer les faits, les séries de faits et leurs relations de concomitance avec des événements historiques ou le comportement humain. D'où leur tentative de lire l'histoire future des peuples, des cités ou des individus, à travers le grimoire des signes sans cesse reproduits dans le cosmos. A ce stade, l'esprit sémite confond concomitance et cause. Mais il sait observer, contrôler, établir des classements et des statistiques, parfois expérimenter. Il forgera bientôt une technique de l'interprétation. Le signe livre un pronostic brut. Il reste à l'interpréter selon les circonstances concrètes de la vie du consulteur. On recourt généralement à l'analogie : un signe fâcheux, par ex., un rêve comportant un décès, annonce un mauvais présage. Le raisonnement aidant,

on en déduit que, fatal pour un souverain, il sera bon pour son ennemi. Le sens du présage sera différent s'il est apparu à gauche ou à droite du consultant. Du sens d'un présage on peut tirer, selon la loi des progressions, le sens de plusieurs présages identiques accumulés. Ainsi ont vu le jour des codes offrant, à côté du signe, le présage à en déduire. Mais jamais l'aspect scientifique de la divination n'en évincera les composantes religieuses. Tout ce qui arrive est un effet de la volonté des dieux. Les coïncidences entre les divers événements et les conclusions qu'on en tire ne sont qu'un moyen de deviner l'orientation de la volonté divine, étant bien entendu que les signes ont été bienveillamment livrés par les dieux à la sagacité des hommes. D'ailleurs si le signe ne laisse pas percer son mystère, le devin saura recourir à la prière pour obtenir un autre signe ou un oracle plus clair (É. Dhorme, *Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, p. 272-282, et 293-296; R. Labat, *Commentaires assyro-babyloniens sur les présages*, Bordeaux, 1933).

2. *Les questions posées par les hommes.* — Les unes sont d'intérêt général. Ce sont celles qui concernent le roi et, par lui, l'État : vie du souverain, questions de succession, choix des hauts fonctionnaires, campagnes, route à suivre, séditions possibles, etc. (cf. A. Guillaume, *Prophétie et divination*, 58). Il y a aussi tout ce qui intéresse la cité et ses habitants : richesse ou inondations dévastatrices, supputation des récoltes, fondations de villes, épidémies... Sur ces thèmes se greffent d'ailleurs des présages intéressant plus la simple curiosité populaire que la vie nationale. En dehors de toute question précise, semble-t-il, des présages ont été codifiés qui ont trait à des événements nationaux ou du moins susceptibles d'intéresser la collectivité : naissances, avenir d'une ville, présages tirés d'accidents divers (Contenau, *Divination*, 202 sq., 214-217; É. Dhorme, *Religions de Bab. et d'Ass.*, p. 282).

Les recueils oraculaires n'ont pas transmis beaucoup d'exemples de réponses à des questions posées par des particuliers. Ils fournissent cependant un certain nombre de types d'interprétations de présages de ce genre : prospérité d'un troupeau, prospérité ou ruine d'une maison, vie ou mort, bonheur ou malheur d'un homme, d'une femme, d'un enfant dont on observe la naissance, promesse de descendance ou stérilité d'une épouse. Ceci est parfois tiré de l'aspect extérieur d'un individu, de ses actes instinctifs, de ses maladies, de leurs symptômes, de certaines rencontres (Contenau, *Divination*, 206 sq., 209, 212-214). De là on déduira le bien ou le mal qui surviendront à un homme ou à son adversaire (É. Dhorme, *Religions de Bab. et d'Ass.*, p. 277 sq.).

3. *Les modes de réponse divine.* — *a)* Réponses *directes*, par oui ou non (*annu*, litt. « celui-ci »; *ullu*), par un « oracle » (*tamîtu, têrtu, pirištu, parṣu, purussü*) ou une véritable réponse (*šupiltu*), une illumination de l'esprit (*napaḫu*) (Contenau, *Divination*, 70). On cite des cas de réponse d'un dieu à une question précise d'un roi (*ibid.*, 127). Une voyante implore une réponse en faveur d'Assourbanipal : « On fomente une révolte contre Assour. Est-ce résolu? Est-ce établi? Est-ce vrai? Me vaincra-t-on? Mourrai-je? Me fera-t-on prisonnier? Fais attention qu'une femme a écrit ceci et l'a placé devant toi. » Dans ce cas la réponse fut-elle donnée par apparition, moyen mantique, mouvement d'une statue divine comme en Égypte? Nous ne savons. (Voir des exemples de textes oraculaires adressés aux rois en J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the O. T.* [= *A.N.E.T.*], 449 sq.)

b) Réponses ou révélations par *visions* à l'état de veille, ou par *rêves* et *songes* (Contenau, *Divination*, 70, 145-163; J. Pritchard, *Texts*, 451). De tels rêves ou apparitions sont cités dans les vieux mythes sumériens, nous en avons parlé. Mais les textes historiques aussi en mentionnent. L'oracle par rêve paraît parfois clair par lui-même. En songe Assourbanipal apprend l'existence de la Lydie et le lendemain reçoit par messager les hommages de Gygès. La victoire sur l'Élam lui est promise par un songe qu'eut un « voyant après que le roi se fut approché de la déesse », Ishtar, pour la prier. Ailleurs c'est un voyant, puis « les armées » qui sont, spontanément, favorisés de rêves prometteurs de victoire (Contenau, *Divination*, 146-148). — Les devins doivent user d'une technique préparatoire pour être favorisés de songes. L'une d'elles est l'absorption de certaines substances, plantes ou fruits excitants. Parfois on les obtient par incubation dans un temple ou une enceinte sacrée. Des devins quêtent le rêve, souvent en faveur d'un roi, par la prière.

Parfois les rêves ne sont pas clairs. Ils ne comportent pas d'oracle proprement dit, mais seulement la proposition d'images à interpréter. Il existe des devins-interprètes, dont la technique s'est fixée, comme pour les autres procédés mantiques, en des recueils, véritables « clés des songes ». Nous ne pouvons que renvoyer aux citations de Contenau (*ibid.*, 154-163). Quelques exemples suffiront : « Si, dans un rêve, un dieu dit non trois fois à un homme, ce refus est sûr, ou bien, la farine se gâtera. Si dans un rêve un dieu dit non quatre fois à un homme : incendie..., etc. » Le rapport entre le rêve et l'interprétation paraît assez lâche. Dans ces cas, c'est la fréquence de certaines concomitances qui a amené l'interprétation à se fixer (cf. A. Leo Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Philadelphie, 1956).

A la période assyrienne on a noté l'attestation de paroles adressées par les dieux aux rois, toujours lorsqu'il s'agit de questions d'État. Un bel exemple de tel oracle, délivré par Ishtar, puis Nabû, à Asharraddon par l'intermédiaire d'une voyante, Baïa, a été cité par Contenau (*ibid.*, 127; et J. Pritchard, *A.N.E.T.*, 450). Dans cette catégorie de réponses encore se situent celles qui sont obtenues par l'évocation des morts (nécromancie). Il existe des prêtres « qui font surgir les esprits des morts » (*mushelû eṭimmu*) (Contenau, *Divination*, 136). Mais aucun de ces oracles n'est comparable à celui que cite la Bible à propos de Saül consultant les mânes de Samuel (I Sam., XXVIII, 15).

c) Réponses par voie de *mantique*, procédés de *divination proprement dite*. Un *bârû* se charge alors d'utiliser l'un ou l'autre mode, ou plusieurs modes successifs de son art (cf. M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., 235 sq.). On trouve alors la diversité des techniques mantiques : présages tirés de l'observation du comportement d'un homme (naissance, physiognomonie, gestes, état maladif), de son métier, des accidents qui peuvent lui survenir. Des présages sont tirés, bien entendu, des événements extraordinaires, par ex. des monstruosités et malformations des animaux; ou bien du vol des oiseaux (ornithomancie, bien connue en Grèce et à Rome), surtout de l'examen du foie (hépatoscopie : cf. Ez., XXI, 26 à propos du roi de Babel). Ceci a donné lieu à la confection de foies en argile où étaient notées diverses malformations et leur signification mantique (pour les textes d'interprétation hépatoscopique, cf. Contenau, *Divination*, 257-269; et Charles-F. Jean, *Milieu biblique*, II, 53). On sait aussi interroger les circonvolutions intestinales d'une victime (extispicine). Des présages sont tirés encore de l'examen de certaines matières : eau, farine, huile, de leur cuisson, de leurs dessins dans les vases (lécanomancie). Enfin il faut citer la science qui a fait la réputation des « Chaldéens », l'astrologie (cf. Is., XLVII, 13), et l'observation des phénomènes atmosphériques propres, croyait-on,

à influencer la vie ou le comportement des hommes, ou plus simplement à porter la trace des desseins divins. En somme il y a peu de techniques de divination qui n'aient été employées en Assyrie et en Babylonie avant de se retrouver (avec traces d'emprunt parfois) dans l'Antiquité gréco-romaine et jusque chez nous. Dans de tels cas il est bien difficile de parler d'oracles au sens propre du mot. Mais ces populations pensaient bien, en consultant le *bârû*, avoir par lui une réponse de Dieu à leurs questions (voir ce qui est dit de Daniel, chef des magiciens chaldéens, devins et sages en Dan., v, 11). Cf. G. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, Paris, 1935.

d) Réponses par voie des *sorts*. Là pas d'oracle proprement dit. A une demande précise, réponse précise par jeu des sorts. Le tirage au sort se fait soit par choix d'une flèche dotée d'un signe interprétatif (on secoue les flèches, cf. Ez., xxi, 26 à propos du choix des routes d'invasion par Nabuchodonosor), soit par bâtonnets. Hérodote rapporte une consultation par les flèches d'un autre genre chez les Scythes : il semble qu'il s'agisse de l'interprétation de l'ordre dans lequel vont se trouver les flèches une fois répandues en vrac (Hérodote, iv, 67, cité en Contenau, *Divination*, 185).

e) Ez., xxi, 26 note aussi comme moyen de divination babylonienne l'usage des *teraphim*. Peut-être utilise-t-il un terme hébreu dont nous aurons à reparler pour indiquer une technique que nous ne pouvons préciser.

4. *Le bârû babylonien.* — En Assyro-Babylonie le devin par excellence, le devin officiel, porte le nom de *bârû*, « le voyant ». C'est d'abord un prêtre, un homme admis à une voyance sacrée, un connaisseur de signes (eau, huile, voix). La charge ne paraît pas être héréditaire. Il est requis que le père du *bârû* soit doté de certaines qualités d'intégrité physique et morale. Lui-même doit être un pur, un consacré. D'où les cérémonies d'initiation, de consécration dont la tonsure est un élément. Les *bârû* sont des fonctionnaires royaux, liés par serment au service du souverain. Il ne semble pas cependant que ce serment en fasse des esclaves du *dictat* du roi. Ils affirment même ne pouvoir parler que sous inspiration de Dieu (H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der bab. Religion*, Leipzig, 1901, p. 113-115).

La consultation des volontés divines se fait au cours d'une cérémonie où la prière est mêlée à l'utilisation de procédés proprement mantiques. Mais on conserve la conviction que la réponse sollicitée dépend en dernière analyse du bon vouloir divin. Les devins ne sont que des médiateurs agréés par la divinité (cf. *D. B. S.*, v, 989 sq., art. Médiation), surtout par Hadad et Shamash, les grands dieux de l'oracle. Cependant certaines qualités sont aussi exigées du ministre humain. Il doit être en état de pureté corporelle et vestimentaire. Il ne peut être admis dans le corps des voyants qu'au terme d'une instruction qui prend l'allure d'une initiation à certains mystères : symbolisme des représentations divines, de l'architecture des temples, des nombres sacrés; initiation aussi à l'écriture, à la tenue des livres mantiques, à l'interprétation des tablettes anciennes. Ainsi les *bârû* se distinguaient des vulgaires devins populaires. C'était des lettrés, des savants, des fonctionnaires de haute classe (cf. M.-J. Lagrange, *op. cit.*, 2e éd., 232-234).

5. *Les communications divines spontanées, hors de toute sollicitation.* — Dans son ouvrage *Prophétie et divination*, A. Guillaume écrit : « L'intimité entre Dieu et le prophète, cette caractéristique la plus saillante de la prophétie hébraïque, fait presque entièrement défaut dans la prophétie accadienne » (78). Les textes akkadiens nous ont conservé, en effet, bien peu de révélations dont un dieu aurait, de sa propre initiative, favorisé un devin. Il y en a cependant quelques-unes. C'est alors souvent par songe qu'un dieu vient livrer un message non sollicité. A vrai dire ces songes sont signalés surtout à propos des rois sumériens (cf. plus haut et A. Guillaume, *op. cit.*, 59-61). L'auteur cite quelques oracles d'Ishtar d'Arbela, prononcés par des femmes, et qui semblent n'être pas provoqués par une question précise. Les deux oracles cités sont délivrés en faveur d'Asharraddon. En plus de l'assurance de la protection divine, ils contiennent une présentation très personnelle de la divinité (ou des divinités), un rappel de ce que l'on pourrait assimiler en quelque manière à l'alliance dont Yahweh avait favorisé Israël, et une exigence de service de la part du souverain. Ce texte n'est pas dénué d'une résonance qui rappelle le style prophétique de la Bible. A. Guillaume présente, dans ce même ouvrage, une « révélation » *(ḫaûtu)* d'Assour à Asharraddon qui se donne comme réponse à une supplication (« Tu as ouvert la bouche et dit : « Je fais appel à Assour »), pas nécessairement à une consultation oraculaire. De même est mentionnée (p. 67) une « révélation » qu'un scribe aurait reçue, la nuit. En fait il s'agit d'un long poème dont le sujet s'étend depuis le déluge jusqu'à la destruction de Babylone par Sargon II, l'Assyrien. Ce qui nous intéresse, c'est l'opinion ici exprimée qu'on pouvait recevoir, de l'initiative des dieux, des messages concernant les événements futurs.

A Mâri, un voyant *(maḫḫu)* transmet au roi Timri-Lim des oracles du dieu Hadad où « l'intervention divine est associée aux idées d'élection et d'alliance » (cité par A. Gelin, dans *Introduction à la Bible*, i, 469).

Ainsi donc le monde assyro-babylonien a surtout connu l'oracle mantique, l'oracle réponse à des consultations. A ce stade, il apparaît principalement comme auxiliaire du prince dans le gouvernement. Il est par suite institutionnalisé. Mais les particuliers ont pu aussi, assez largement, bénéficier de la technique divinatoire. Quelques textes révèlent que ces mêmes populations ont cru aussi à la possibilité d'une révélation due à l'initiative divine. Aucun indice cependant que les cours assyro-babyloniennes aient connu un prophétisme comparable à celui d'Israël.

II. ORACLE ET DIVINATION EN CANAAN. — En ce domaine du monde sémitique nous n'avons pas de documents aussi nombreux et aussi circonstanciés que pour la Mésopotamie. Ce que nous avons dit précédemment (§ *Vocabulaire technique*, en Canaan) constitue à peu près toute notre information. Par certains textes de Ras Shamra nous savons que les Phéniciens pratiquaient l'ornithomancie et l'hépatoscopie (cf. R. Dussaud, *Ornithomancie et hépatoscopie chez les anciens Phéniciens*, dans *Syria*, xviii, 1937, p. 318-320). Pour le reste, le plus clair de nos connaissances provient de la Bible. La multiplicité des termes techniques qui servent aux écrivains bibliques pour désigner soit les praticiens de la mantique cananéenne qu'il ne faut pas imiter, soit les pratiques qui, malgré tout, s'étaient infiltrées en Israël, donne une idée de l'extension des techniques divinatoires. Contrairement à ce que nous notions pour la Mésopotamie, rien ici ne paraît institutionnalisé, organisé au profit du souverain. Il s'agit plutôt de mantique populaire : nécromancie, oniromancie, voyance, connaissance supérieure des *yidde-'onîm*, interprétation des phénomènes atmosphériques (?) des *me'onenîm* (Contenau, *Divination*, 343), mantique liée à la magie, mantique plus générale des *qosemîm*, rêves des songeurs, etc.

Les textes de la stèle de Zakir (cités par H. Gressmann, *Altorientalische Texte... zum A. T.*, 2e éd., p. 44 sq.; *Introduction à la Bible*, i, 469) et celui du conte égyptien de Wen-Amon ajoutent à ces traits des données qui rapprochent les oracles syro-phéniciens du

prophétisme biblique. Il est bien question de la supplication d'un roi, dans la stèle de Zakir, mais le message délivré aux voyants, aux devins *(ḥazeyin, 'adedin)* n'apparaît pas comme une réponse à une consultation. Dans le cas de Wen-Amon il y a une révélation, mais il faut tenir compte de ce que le récit est d'origine égyptienne. Ces éléments nous aident du moins à constituer une partie du cadre religieux, dans le domaine des croyances aux révélations divines, où évolua la pensée d'Israël en quête, elle aussi, de connaissance des desseins de Dieu.

III. ORACLE ET DIVINATION EN ÉGYPTE. — On retrouve en Égypte les mêmes désirs de connaître les vouloirs divins. Plus délicatement religieux, ce peuple semble avoir moins forcé l'aspect technique de sa mantique, du moins avant l'ère hellénistique. Elle demeure plus religieuse, même en ses formes populaires.

Les sources d'information sont de trois sortes : des récits officiels où se trouve consignée par un souverain la mention d'un oracle délivré en sa faveur, pour régulariser une accession au trône par ex., ou pour justifier une disposition militaire ou administrative; — des romans et des contes où sont mises en scène des divinités émettant un oracle, une prédiction; — et, lot le plus pittoresque, d'assez nombreux ostraca, graffiti apposés sur les parois de quelque chapelle oraculaire, fragments de papyri, ces deux derniers groupes de textes appartiennent à la période grecque. Aucun témoignage d'oracle ou de consultation divine n'est antérieur au Nouvel Empire (les récits mythiques des contes exceptés), ce qui n'implique nullement que ce soit un phénomène d'importation étrangère.

1° *Les dieux consultés.* — Pour les affaires d'État on interrogeait Amon, le dieu national à partir de la XVIII^e^ dynastie. Avec l'accession au pouvoir royal du clergé d'Amon en la personne de Hérihor (XXI^e^ dynastie), l'oracle d'Amon prit dans le gouvernement de l'Égypte une place prépondérante. D'autres dieux étaient aussi mis à contribution dans leurs fiefs respectifs : Isis fait la fortune d'un officier nubien à Koptos (Erman, *Rel.*, 187), Soutekh dans l'oasis de Dakel (*ibid.*, 362); les taureaux sacrés à Memphis et Médamoud servent aussi à l'interprétation des vouloirs divins; à la basse époque et à l'époque gréco-romaine on interroge aussi Onouris, Imouthès, Soknopaios... Mais le grand succès semble avoir été obtenu, auprès des ouvriers de la nécropole thébaine, par le roi divinisé Aménophis I^er^. Nombreux sont les ostraca qui lui adressent des consultations ou le remercient pour une réponse rendue. Il semble cependant que les grands dieux eux-mêmes ne se refusaient pas aux requêtes des particuliers, soit que ceux-ci les atteignent par l'entremise des prêtres, soit qu'ils les rencontrent personnellement lors des sorties processionnelles.

2° *Comment se faisait la consultation du dieu.* — Une gravure qui accompagne le texte de l'inscription de Pinedjem II, grand prêtre d'Amon, éditée par Naville (sous le nom de Pinedjem III), représente le solliciteur devant la barque portée par les prêtres, en attitude d'adoration. Ainsi le quémandeur pouvait paraître personnellement devant le dieu. Dans ce cas l'interrogation était faite de vive voix et la réponse donnée de même. Les textes qui nous ont conservé trace de telles interrogations disent : « on dit », ou : « on crie », ou : « on annonce ». Lors de la nomination du grand prêtre d'Amon Nebounnef, le roi a nommé au dieu une série de noms et le dieu n'a manifesté son assentiment qu'au nom de l'élu (cf. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, 45; et surtout G. Lefebvre, *Hist. des grands prêtres d'Amon*, Paris, 1929, p. 118-122).

D'autres fois la question était posée par écrit, sur ostracon ou fragment de papyrus.La demande pouvait être écrite une seule fois, mais accompagnée de deux autres fragments, l'un portant écrit « oui », l'autre « non », et disposés de chaque côté du chemin que suivait la statue sacrée. En se dirigeant vers l'un ou l'autre le dieu donnait sa réponse. D'autres fois la question était rédigée de deux façons différentes : positive et négative. En choisissant l'une ou l'autre le dieu répondait. Ainsi cette demande portée dans l'inscription de Pinedjem : « O Amon-Rê, roi des dieux, mon bon Maître ! On dit que Djehouti-Mosè, cet intendant des biens, est en possession de quelque chose que l'on ne peut retrouver »; et, autre rédaction : « O Amon-Rê... on dit que Djehouti-Mosè... n'est en possession de rien de ce que l'on ne peut retrouver. »

A l'époque gréco-romaine les questions posées à l'oracle sont faites sur un schème tripartite : allocution adressée à la divinité évoquée au vocatif, parfois au datif : « à X... »; — question directe ou indirecte; — prière : « révèle-moi cela ». Il semble qu'à cette époque une nouvelle technique se fit jour. Les questions écrites étaient déposées dans un vase scellé et mises en présence de la divinité. A la réouverture du vase on sortait les questions avec, en-dessous, la réponse censée écrite par la divinité. Encore ceci n'est-il proposé par Schubart qu'à titre d'hypothèse.

A ces consultations orales et écrites il faudrait ajouter celles que l'on ne formulait qu'intérieurement mais auxquelles on demandait réponse par un songe. Nous en parlerons plus loin en traitant des modes de réponse divine.

3° *Sur quoi interrogeait-on le dieu?* — D'Amon principalement on attendait l'indication des volontés divines en ce qui importait au bien national. Un oracle, disait-on, était intervenu pour confirmer l'accession au trône de la reine Hatchepsout. Un oracle désignera encore Thoutmosis III comme souverain. C'est d'après un oracle que Hatchepsout envoie une expédition à Pount et que Thoutmosis III entreprend en toute sécurité les campagnes d'Asie (cf. Erman, *Rel.*, 186; et Sethe, *Urk.*, IV, 156 sq., 342; Breasted, *Anc. Rec.*, II, 138). Plusieurs fois un oracle intervint dans le choix d'un grand prêtre; ce fut le cas pour Nebounnef déjà cité (cf. G. Lefebvre, *op. cit.*, 118-122) et pour un autre pontife sous Ramsès II (*ibid.*, 29).

Dans le domaine de l'administration encore on voit un oracle proclamer par deux fois l'innocence d'un intendant accusé de détournements (cf. textes cités plus haut). Une statue fait un signe de bienveillance à un officier de Ramsès II, lui attirant ainsi les faveurs royales et l'avancement (Erman, *Rel.*, 187).

Les ostraca populaires nous ont conservé nombre de consultations des petites gens relativement à leurs affaires privées. On demande à l'oracle de désigner un coupable en jugement; de préciser un droit de propriété contesté : « Viens et juge entre moi et l'ouvrier Neferhotep qui s'est approprié la maison de Beki » (ostracon, 21, coll. Petrie). Un oracle de la statue d'Aménophis I^er^ assigna une tombe à un ouvrier de Deir el Médineh qui se tenait devant celle du chef des ouvriers Kaḥa au passage de la procession. On demande réponse dans une question d'appointements d'un officier, dans une recherche d'animal perdu, dans des questions plus personnelles comme celles de la fidélité d'un conjoint, d'un avenir, même d'un examen de conscience : « Ai-je dit un mensonge? »

A titre d'illustration, voici quelques types de demandes glanées parmi divers ostraca provenant surtout de Deir el-Medineh : « Est-ce qu'ils auront peur?... Est-ce que je sortirai?... Est-ce qu'il ne la paiera pas à elle?... Est-ce qu'Horus est descendu en lui? Envoie la vérité... Est-ce que les gens de la tombe royale les ont volés?... Ce veau est-il bon pour que je l'accepte?... » (cf. J. Černy, *Questions adressées aux*

oracles, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* [= *B. I. F. A. O.*], XXXV, 41-58; XLI, 13-24; cf. aussi Erman, *Rel.*, 187; Sauneron, *op. cit.*, 98 sq.).

Parfois l'écrit proposé au jugement de l'oracle est libellé sous forme d'un ordre qui sera à exécuter selon l'indication divine. Ainsi ce texte : « Prends cette chèvre. » Parfois c'est une assertion : « Quelqu'un l'a volé. » Ces deux formes de consultation sont presque aussi fréquentes l'une que l'autre à l'époque pharaonique. A la divinité de signifier ou non son bon vouloir.

4° *Les modalités de la réponse.* — Dans les cas d'interrogation orale, la statue, dit-on, avançait pour l'affirmative et reculait pour la négative. Ou bien le dieu, devenant très lourd, forçait les porteurs à s'incliner et ainsi faisait un signe d'acquiescement (cf. un cas récent de semblable mantique cité en Sauneron, *op. cit.*, 94). Ou encore le dieu faisait un signe de la tête (*hnn*, il s'inclinait, geste favorable; *ḥdn*, geste de déni, défavorable).

Dans les cas de questions écrites, la statue se dirigeait vers l'une des deux formulations de la question, positive et négative, ou vers le fragment de papyrus ou l'ostracon portant « oui » ou « non » et par là faisait connaître sa pensée. Ainsi un ostracon (Caire 25 555) portait cette phrase : « Le droit de se servir de la route appartient à moi seulement. » Et, nous dit la suite du texte, « le dieu approuva très fortement [beaucoup, beaucoup] ».

Nous avons dit plus haut comment, à l'époque gréco-romaine, le mode de consultation, et par suite de réponse, fut, croit-on, modifié, le dieu faisant connaître sa pensée en écrivant « oui » ou « non » au bas du texte de demande déposé devant lui dans un vase scellé.

En d'autres cas, les demandants venaient la nuit dans une salle contiguë à celle où se trouvait l'image divine dans certains temples. Ils posaient alors de vive voix leurs questions et la réponse leur était immédiatement donnée aussi de vive voix (cf. Sauneron, *op. cit.*, 96). De cette pratique, attestée uniquement pour l'époque récente de l'histoire d'Égypte, il faut rapprocher l'incubation dans un temple. On demandait alors au dieu invoqué d'envoyer sa réponse par un songe.

Cette dernière pratique rapproche la mantique égyptienne de celles que nous avons déjà vues à l'œuvre dans l'ensemble des pays orientaux et que la Grèce et Rome connurent aussi. De cette oniromancie naquirent, en Égypte comme à Babylone, des recueils d'interprétation des songes (cf. exemples en Sauneron, *op. cit.*, 164; et Erman, *Rel.*, 357; voir aussi Siegfried Schott, *Les chants d'amour de l'Égypte ancienne*, Paris, 1956, p. 117). Une autre technique babylonienne, l'étude des formes prises par une tache d'huile répandue sur l'eau (lécanomancie), fut aussi employée en Égypte.

Si, en ces derniers cas, la mantique égyptienne rejoint les formes de la mantique mésopotamienne, il est clair qu'à la période où l'Égypte conserva le mieux son originalité, sa manière de consulter Dieu fut elle-même très particulière. Nulle part mieux que chez elle la manifestation de la volonté ou de la science divine ne prend la forme d'oracle, de parole divine ou du moins de signe intelligible émanant de la personne divine, en fait de sa statue.

Mais il n'échappe pas à un observateur moderne, si religieux soit-il, que ces réponses divines étaient aux mains des prêtres. Hors des sorties processionnelles les fidèles ne pouvaient avoir accès à la statue divine renfermée dans son naos. Ils devaient confier aux prêtres leurs demandes et c'est d'eux qu'ils recevaient les réponses attribuées aux dieux. Dans le cas de présence du fidèle devant son dieu, porté processionnellement, les prêtres étaient les porteurs de la statue et l'on peut soupçonner que, dans les occasions importantes telles celle de la confirmation d'un monarque, de la nomination d'un grand prêtre, le clergé interprétait autant la volonté du roi que celle du dieu. Dans les cas plus simples où la dévotion populaire, frisant sans doute plus d'une fois la superstition, s'adressait à Dieu pour régler un différend, pour avoir quelque lumière en une affaire personnelle embarrassante, on ne peut à priori exclure une intervention divine récompensant la foi des simples.

Mais, dans ces cas mêmes, il semble que la réponse divine n'ait pas toujours été accueillie aveuglément. Mécontent d'une réponse, un demandeur renouvelle sa requête en une autre circonstance. La réponse divine confirmant la première, il s'adresse à un autre dieu et obtient enfin gain de cause (cf. Blackmann, dans *J. E. A.*, XI, 1925, p. 249-255 d'après le pap. *10 335* du Brit. Mus.) Il semble difficile dans ce cas de ne pas soupçonner une complicité du clergé concurrent.

5° *Y eut-il en Égypte une institutionnalisation de l'oracle?* — On voit toute l'influence que pouvait prendre le clergé dans la délivrance des oracles divins. Rien ne fait soupçonner cependant l'existence, en Égypte, de « devins » correspondant au *bârû* de Babylone ou au *qosem* cananéen. Si la magie est désignée par un mot caractéristique *(ḥékaou)*, on ne voit pas en égyptien de terme précis pour noter la divination, le devin ou l'oracle. On ne voit pas non plus de classe sacerdotale spécialisée dans la fonction oraculaire. Partant, pas de formation, d'initiation, pas de technique spéciale. En somme le prêtre servait normalement d'intermédiaire dans le cas de consultation oraculaire tout comme dans son office liturgique.

Mais il y eut une époque où les décisions divines apparurent, entre les mains du clergé, comme un moyen puissant d'intervention dans les affaires de l'État : ce fut la XXI^e^ dynastie. L'accession du clergé d'Amon à la royauté, en la personne de Hérihor, ensuite du grand prêtre Pinedjem I^er^, puis la nomination des grands prêtres parmi les membres de la famille royale, firent que le clergé d'Amon put passer pour le principal élément de gouvernement. Plus précisément, l'Égypte fut régie par une cléricature. D'où le développement pris par l'oracle, expression des volontés divines interprétées et transmises par les prêtres dans le maniement des affaires. Administration, justice, surtout nominations, tout fut matière à oracle (cf. Erman, *Rel.*, 361 sq.). C'est seulement dans ce sens, semble-t-il, que l'on peut parler d'institutionnalisation de l'oracle en Égypte.

6° *Les initiatives divines en matière d'oracle.* — Nous avons surtout présenté des oracles sollicités. Documents historiques et récits font cependant mention d'interventions divines sans aucune sollicitation des hommes, du moins les présente-t-on sous cet aspect. Ainsi nous est présenté le choix de Thoutmosis III comme roi d'Égypte alors qu'il assistait, en qualité de clerc, à une cérémonie dans le temple de Karnak. La statue divine se serait arrêtée devant lui, lui aurait fait signe de l'accompagner et l'aurait installé à la place ordinairement occupée par le roi au cours des cérémonies (cf. texte en Pritchard, *A.N.E.T.*, 446). De même un songe dont fut gratifié Thoutmosis IV endormi dans le désert de Memphis entre les pattes du Sphinx l'aurait promis à la dignité royale. En fait ce sont surtout les souverains dont l'ascendance royale ne paraît pas très légitime qui se réclament de telles interventions divines en leur faveur.

Dans un cas comme celui de Thoutmosis III, on ne peut écarter l'hypothèse d'une intervention concertée du clergé d'Amon.

7° *La « prophétie » en Égypte.* — Sous ce titre on a classé des textes littéraires appartenant plus précisément au genre du conte, de la fiction, parce qu'ils présentaient certaines analogies avec le genre prophétique de la Bible. Nous n'avons pas l'intention de traiter ici des ressemblances et des différences entre ces genres, cela viendra mieux à l'article Prophétie. Mais ces textes nous intéressent en tant qu'ils prétendent présenter eux aussi une communication divine.

Le texte dit *Prophétie de Ipouwer*, plus connu sous le titre de *Monitions d'un ancien sage*, dû à Gardiner, rappelle bien les tableaux prophétiques de la Bible décrivant la misère des temps et stigmatisant l'incurie des dirigeants. Mais aucun oracle ne vient annoncer une restauration. Un conte qui revêt le même genre de « prophétie *post eventum* », le *Conte de Neferrohou* [Neferti], dit aussi *Conte prophétique* (G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens*, 1949, p. 91-105), ajoute aux récriminations du précédent l'annonce d'un roi sauveur (l'actuel Amenemhat I^er^). Ce qui nous intéresse plus spécialement ici, c'est que Neferti prend le ton du visionnaire pour qui l'avenir est dévoilé. Rien cependant n'est proprement attribué à une communication divine. Le conteur lui-même est présenté comme « ce savant de l'Est » *(rḫ iḫ.t pw n i3bt.t)* et nullement comme un devin ou un prophète. Ainsi ce texte, si proche par son genre de plus d'une page des livres prophétiques israélites, s'en distingue par l'absence de mention d'un « oracle de Dieu ». On pourrait voir une espèce d'oracle divin dans un autre conte recopié sur le *papyrus Westcar* (cf. G. Lefebvre, *Romans*, 86-90). En effet, Rê est présenté envoyant les déesses accoucheuses auprès de Reddjédet, avec l'annonce qu'elle porte trois rois dans son sein « qui exerceront cette fonction bienfaisante dans le pays entier ». A ce trait se limite d'ailleurs une annonce divine du destin des rois Ouserkaf, Sahourê et Kéki.

Il est en somme assez impropre de parler de mantique égyptienne. Le recours à un oracle divin, mise à part l'intervention sacerdotale évidente dans les oracles intéressant les questions dynastiques, prend une tournure plus personnelle, plus confiante qu'en Mésopotamie. C'est bien une parole, un signe clair qui sont attendus et sont donnés par une figure divine, ou par une apparition, un songe, un messager mystérieux d'après les contes. Que dans plus d'un de ces cas la part des prêtres n'ait pas été nulle, peu importe. Les fidèles avaient conscience d'avoir été l'objet d'une attention divine. Les intermédiaires ne voilaient pas totalement la présence du dieu, comme c'était le cas dans la consultation des *bârû* ou des pythonisses.

IV. ORACLE ET DIVINATION EN GRÈCE. — Le commerce des mortels et des dieux paraissait chose normale aux poètes grecs et les philosophes, même les plus positifs, ne récusèrent jamais ce fait. La Grèce, prétendit Platon, devait à l'Égypte sa science de la divination révélée par Neith. A vrai dire elle pratiqua une mantique autochtone bien avant d'emprunter des techniques à l'Orient et à l'Égypte. Ce qu'elle fit d'ailleurs. Si la mantique y prit une ampleur et une stabilité peut-être inégalées, et cela malgré les attaques rationalistes d'un certain nombre de philosophes tels que Thalès, Démocrite, Aristote, elle le dut sans doute à sa liberté même, qui en faisait plus la chose des hommes que celle de l'État. Platon aurait voulu la restreindre à ce service public, les républiques de l'Hellade s'y employèrent, mais le nombre même des sanctuaires oraculaires, la diversité des dieux consultés, la variété des devins et pythonisses entravèrent toujours une stricte étatisation de l'oracle.

1° *Les modes de divination.* — En Grèce, comme ailleurs, la divination a surtout pour but de déceler et d'interpréter les signes de leur volonté octroyés par les dieux aux humains. Pour cela se crée une technique des signes, à côté d'une attente de quelque parole directe des dieux à une personne, le consultant ou un médiateur. A l'époque classique on voit les deux modes de divination simultanément employés. Les mythes présentent fréquemment les héros en liaison personnelle avec les dieux. Aussi fait-on de certains des prophètes des dieux de véritables oracles. Comme en toute civilisation la mantique technique, interprétative de signes, demeure très prisée du peuple et, aux périodes de décadence, elle prend le pas sur le recours aux inspirés.

a) La divination inductive ou technique. — Elle diffère peu de celle que nous a présenté l'Orient, ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elle en vienne. Elle se fait par observation des *animaux*, oiseaux de préférence, mais aussi quadrupèdes, reptiles, poissons, insectes. L'ornithomancie affectionne l'observation des oiseaux de proie et carnivores (aigle, vautour, corbeau, corneille). On en interprète le vol ou le cri, l'attitude, la direction prise, tout comme en Étrurie et à Rome (voir ci-après). Les animaux eux-mêmes sont classés en animaux de bon ou de mauvais augure.

On observe aussi les actes instinctifs de l'*homme :* ses paroles spontanées, le nom porté (cf. les *omina* des Latins), les tressaillements instinctifs du corps, l'éternuement, les bourdonnements d'oreille.

L'*extispicine* est aussi attestée en Grèce. Au temps de Solon elle est pratique de la mantique officielle. Il n'est pas impossible qu'elle soit un produit d'importation, orientale ou étrusque. Comme ailleurs on observe surtout le foie, mais aussi le cœur, la rate, les reins, l'estomac, les poumons. Sous la forme d'empyromancie elle est attestée à Delphes concurremment avec la mantique pythique.

La *morphologie humaine* est aussi source de présages. On étudie les mains, les traits du visage, les lignes du corps, la teinte et les accidents de la peau. Cette divination côtoie d'ailleurs une science philosophique de la physiognomonie déjà connue et les pratiques astrologiques.

Des *êtres inanimés :* arbres, feu (et ses effets sur la cuisson de certaines denrées), eau, sont aussi consultés. Parfois une magie d'ensorcellement prétend soumettre ces êtres à l'emprise divine et les rendre oraculaires.

La Grèce accorda toujours beaucoup de crédit aux *sorts*. Ils entraient pour une large part dans le gouvernement de la République athénienne. Mais ils furent aussi objet de consultation proprement divinatoire. On utilise à cet effet des fèves, des baguettes, des feuilles, des osselets. On rencontre la pratique cléromantique dans les sanctuaires oraculaires de Dodone et de Delphes, et, semble-t-il, utilisée par les extatiques elles-mêmes (cf. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950, p. 25-36).

L'observation des phénomènes *météorologiques* (foudre, vents, nuages) n'apparaît en Grèce qu'aux siècles de décadence. Sans doute d'importation latine, elle ne fait guère d'adeptes et finit dans l'astrologie.

L'*astrologie* même n'est pas autochtone en Grèce, elle vient du monde oriental (Chaldée) et de l'Égypte des Lagides. On lui demande des horoscopes par interprétation de l'influence des planètes, des époques zodiacales, sur le déroulement de la vie humaine à partir des naissances. Cette technique n'est rattachée à la divination qu'autant que les astres sont considérés comme des divinités ou en relation avec les dieux, comme c'était le cas dans les théologies orientales.

En Grèce encore a cours une sorte de divination par les *nombres* (mathématique). Symbolisme des chiffres et valeur gématrique des combinaisons de nombres sont une des bases des spéculations mystiques des néopythagoriciens. Il y a encore là des contacts avec

l'orientalisme et sa symbolique des nombres sacrés. Il est plus difficile de rattacher cet art à ce qui fut le fondement religieux de la divination. Évidemment les chiffres peuvent être un mode de langage des dieux, mais les « mathématiciens » n'y pensaient guère.

b) La divination inspirée et extatique. — Nous dissocions à dessein ces deux termes. Il ressort des textes que des devins inspirés comme la pythie de Delphes émettaient des oracles hors de toute attitude extatique. Les Grecs semblent avoir toujours accordé le plus vif intérêt à la divination inspirée (dite parfois intuitive, subjective). On se souvenait de devins anciens comme Chalcas ou Tirésias. Considérée comme moins conjecturale que la divination technique, elle ne prétendait cependant pas être toujours plus claire. Un certain nombre d'intermédiaires entre la divinité et le consultant paraissaient indispensables. Ainsi Zeus était considéré comme le détenteur et le révélateur des destins, mais il ne les livrait, pensait-on à Delphes par ex., que par un « prophète », Apollon. A son tour Apollon rendait l'oracle demandé par la pythie. Celle-ci encore n'émettait en certains cas qu'un oracle inintelligible pour le vulgaire, et des interprètes étaient ses traducteurs.

Une des formes de l'oracle inspiré pouvait être la parole adressée par un dieu au consultant lui-même par la voie des *songes*. Ils s'obtenaient des divinités préposées à la nuit, au sol ou au Tartare. Pour cela la prière, la purification, le jeûne étaient employés. Les Grecs pensaient en effet que les songes révélateurs ne pouvaient être reçus sans altération que par un homme physiquement et psychologiquement bien disposé. Ainsi se prémunissait-on contre des rêves fruits de troubles somatiques impurs. Certains adjuvants passaient pour être efficaces : amulettes, formules magiques, branche de laurier placée sous la tête durant le sommeil. On pratiquait surtout l'incubation. Toujours liée aux pratiques iatromantiques, elle était aussi recherchée par les quêteurs de songes. Avant de passer la nuit dans le sanctuaire de quelque dieu onirophore, une préparation psychologique était nécessaire. Puis le consultant posait au dieu la question préoccupante. La réponse lui était donnée en songe. Capables de déceler ce qu'il y avait de naturel dans les rêves, les Grecs distinguaient rêves et songes révélateurs. C'était le premier travail de leur onirocritique. Ensuite il fallait discerner les songes trompeurs (œuvre de quelque divinité mauvaise) et les songes véridiques. Mais les songes eux-mêmes ne livraient pas nécessairement une réponse claire. Parfois ils ne présentaient que des objets, animaux, prodiges relevant de la technique mantique. Aussi une interprétation s'imposait. Pour la rendre plus aisée, se constituèrent, comme chez les peuples de Mésopotamie, des « clefs des songes ». Il est possible que l'oniromancie ait été pratiquée concurremment avec la chresmologie extatique. P. Amandry a réfuté l'hypothèse de pratiques d'incubation oniromantique à Delphes près de l'oracle d'Apollon (*op. cit.*, 37-40).

La *nécromancie* paraît avoir été une des formes de l'oniromancie. Le consultant couchait sur un tombeau et le mort était censé lui révéler ses destins (Kronos, dieu des enfers, étant aussi un dieu des songes). Mais la nécromancie fut surtout comme en Orient une pratique magique et les Grecs ne la goûtèrent que médiocrement. Le nom d'*engastromuthoi* (ventriloques) dont ils usaient pour désigner les nécromants laisse percer un soupçon de supercherie.

Par *chresmologie* les Grecs désignèrent tout spécialement ce qui fut la forme la plus caractéristique de leur mantique, la divination inspirée : extatique ou lucide. Cette forme de divination n'a cependant rien à voir avec le prophétisme cananéen ou israélite, extatique ou prédicant. La forme la plus représentative en est l'oracle apollinien de Delphes (cf. l'étude de P. Amandry, *op. cit.*) et l'oracle de Zeus à Dodone. La chresmologie paraît avoir succédé aux formes techniques de divination et avoir été submergée par elles aux siècles de décadence. En fait, celles-ci, plus populaires, coexistèrent avec celle-là, plus réglementée. Le principe en est dans la foi que Gê (ou Ga), la Terre, est détentrice des destins du monde. Par ses « bouches » (grottes, tombeaux, sources) elle laisse passer quelque chose de sa révélation. D'où la vogue des oracles telluriques et leur explication par un envahissement de personnes consacrées au culte des dieux de la Terre ou de l'Hadès. Une autre expression de la foi aux oracles, plus raffinée, faisait de Zeus le dieu maître des destins. Soit directement, soit par Apollon, son interprète, il accepte de les livrer en des lieux sacrés et par un personnel choisi, plus religieux que technicien. Nous ne pouvons entrer dans les détails du fonctionnement d'un oracle comme celui de Delphes, le livre déjà cité de P. Amandry y pourvoira. De cette étude ressort en tout cas que plusieurs modes de consultation et de réponse oraculaire s'y sont succédé et même ont été simultanément utilisés. Ainsi en est-il de l'utilisation des sorts.

Une simple mention doit signaler l'*iatromancie* spécialement employée dans le temple d'Asklépios à Épidaure. On parle couramment de l'oracle d'Épidaure. En fait les guérisons attribuées à Asklépios, opérées en songe disait-on, ne comportent pas nécessairement un oracle. Il est d'ailleurs difficile de distinguer la part de l'intervention divine et celle des prêtres médecins, aussi au courant de l'art médical somatique ou psychique que de celui de l'interprétation des songes.

2° *Les divinités oraculaires.* — Il y avait fondamentalement la Terre (Gê) à Olympie, Gê-Dionè à Dodone, Zeus, Thémis, Apollon en ses nombreux sanctuaires de Grèce et d'Asie Mineure, Héraklès. Il y avait les dieux des songes : Kronos et les interprètes de Zeus comme Hermès, Pan, Io, Asklépios. Il y avait des divinités telluriques comme le serpent Python, né de la Terre, les divinités des eaux (naïades, nymphes, sibylles). On leur adjoint nombre de héros comme Throponios, Tirésias, Oropos, Chalcas... et jusqu'à Alexandre ! A l'époque de décadence l'Hellade accueillit aussi les divinités oraculaires égyptiennes : Isis, Sérapis, Bès. Zeus-Ammon fut célèbre dans l'oasis libyenne d'Ammon et sa renommée s'installa jusqu'en Grèce.

3° *Les collègues mantiques.* — Terre d'accueil des devins libres, la Grèce a cependant connu des collèges de devins. Ils naquirent d'ailleurs normalement par le fait de la continuation, dans une famille, des traditions d'un ancêtre réputé tel. L'institutionnalisation découla de la vie des sanctuaires oraculaires plus que d'une mainmise de l'État. On peut y distinguer les « oracles », hommes ou femmes inspirés, les membres du collège proprement dit, souvent interprètes de l'oracle, introducteurs du consultant, parfois du personnel adjoint dont le rôle est mal défini. Ce personnel ne se confond d'ailleurs pas avec le personnel sacerdotal, desservant du temple, distinct de l'adyton ou du lieu sacré où se rendaient les oracles.

Les collèges divinatoires les plus remarqués dans la Grèce antique furent ceux de Zeus à Dodone, Olympie; d'Apollon à Delphes, Abée, Tégyre, Thèbes de Béotie, Orobiée, Argos, Derée en Grèce, et Didymes, Klaros, Patara, Lesbos, Daphnée en Asie Mineure. Le nombre des membres de tels collèges variait avec l'importance pratique accordée à l'oracle, elle-même sujette à bien des vicissitudes.

A Dodone, la fonction oraculaire fut d'abord, semble-t-il, le privilège des *selloi*. Mais on voit ensuite

l'oracle reçu et exprimé par une femme, la péléiade. La voix révélatrice est émise par un chêne. A côté de la péléiade, les selloi jouent le rôle d'interprètes auprès des consultants. Ils utilisent aussi la technique de l'incubation et des songes alors reçus du chêne sacré, l'interprétation du vol des oiseaux, des colombes surtout.

A Delphes, le personnel de l'oracle se compose de la pythie, toujours une femme mais pas nécessairement une vierge; de prophètes qui la secondent dans la transmission aux consultants et dans l'interprétation de l'oracle. Cependant certains textes laissent supposer que la pythie pouvait délivrer directement l'oracle en clair. Le collège delphique comprenait en outre cinq hosioi, personnages notables, dont le rôle, distinct de celui des prêtres et du prophète, ne peut cependant être bien précisé. L'oracle apollinien de Dydimes paraît avoir comporté à peu près le même personnel (pour l'organisation du lieu et le mode de consultation, voir B. Haussoulier, *Comment se fait la consultation de l'oracle de Didymes*, dans *Rev. de philologie*, XLIV, 1920, p. 268 sq.).

4° *Les rites de consultation et les réponses.* — Nous avons déjà parlé occasionnellement des modes de divination. Les rites pratiqués à Delphes, mieux étudiés, peuvent donner une idée de ce qui se passait ailleurs, compte tenu de l'originalité des divinités invoquées. A Delphes le sanctuaire de l'oracle comporte un autel *(trapeza)*, puisqu'un sacrifice devait précéder la consultation. Un laurier préside aux consultations en qualité d'arbre oraculaire d'Apollon. Nous avons parlé du chêne de Dodone. La pythie s'asseyait sur ou devant un trépied de bronze *(holmos)* (cf. Amandry, *op. cit.*, 140-148). Par certains textes, il semble en effet que le trépied delphique ait soutenu un ustensile contenant les sorts parfois utilisés pour la consultation. La présence dans l'adyton d'une fissure du sol, d'une source (Cassotis ou Cassalie), le fait d'émanations telluriques provoquant l'extase sont tout autant de données fort incertaines et, pour les deux premières, en contradiction avec l'étude archéologique et géologique du site. On pourra trouver dans Bouché-Leclercq (*Hist. de la divination dans l'Antiquité*, II, 280, la description de rites cléromantiques à Dodone où sont utilisés un récipient en bronze et des chaînettes, ou guirlandes métalliques destinées par leur agitation à provoquer des tintements oraculaires. Il faudrait sans doute reviser sérieusement ces données. (Pour Didymes, voir B. Haussoulier, *loc. cit.*).

Quel qu'ait été le moyen mantique employé, les interprètes, sinon toujours la pythie à Delphes et à Didymes, les péléiades à Dodone, ont transmis des oracles intelligibles. Les anciens les ont recueillis. Les uns sont rédigés en vers, d'autres en prose. Il n'est pas toujours très certain que les documents qui nous sont parvenus, sur lamelles de plomb, monuments en pierre (stèles, autels, statuettes) ou dans les livres des écrivains classiques soient très exactement les paroles mêmes de l'oracle. A prendre les textes tels qu'ils ont été livrés et étudiés, il semble que les oracles ont pris peu à peu une forme stéréotypée, du moins dans le cadre littéraire. Ainsi Bouché-Leclercq affirme que les oracles de Zeus à Dodone commençaient par la formule : ὁ νοῦς Διός σημαίνει, « l'esprit de Zeus indique... », et se terminaient par une exigence assez obscure d'un rite sacrificiel semble-t-il. Hérodote, parlant des oracles de Delphes, rapporte la formule : ἀνεῖλεν ὁ θεός, « le dieu répond... » (litt. : « le dieu élève [la voix]? ») : à rapprocher du *maśśa'* hébreu). Les divers textes d'oracles delphiques rassemblés par P. Amandry (*op. cit.*, 149-158) ne présentent qu'une fois cette formule (n° 13, p. 162) à côté d'une autre bien plus fréquente : ὁ θεὸς ἔχρησεν « le dieu ordonne » (litt. : « délivre l'oracle... ») (*ibid.*, 154 sq., 161-163). Des demandes d'oracles aux dieux gréco-égyptiens Soknopaios, Sokonpiyos, Zeus-Hélios, Sérapis, et même à Dieu Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ (papyrus Oxyr. des V^e^-VI^e^ s. ap. J.-C.), ont été rassemblées par W. Schubart (dans *Zeitschrift f. aeg. Sprache*, LXVII, 1931, p. 110-115) d'après des fragments de papyri rédigés en grec. On y reconnaît une formulation assez stéréotypée (cf. plus haut, col. 762). Les sujets de consultation sont des plus variés : questions matrimoniales, changements de résidence ou d'emploi, voyages, guérisons, achat d'esclaves. Malheureusement aucun texte de réponse oraculaire ne nous est parvenu. Voici la demande formulée par un chrétien : « O Dieu tout-puissant, le Saint, le Véridique, ami des hommes et démiurge, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, révèle-moi la vérité qui est près de toi. Est-ce que tu veux que j'aille à Khiout, ou bien est-ce que je te trouve avec moi agissant et miséricordieux? Qu'il en soit ainsi, ϡθ' » (ϡθ' = 99, c.-à-d. *Amen*, écrit par gématrie 1 + 40 + 8 + 50).

Si la mantique grecque a sa physionomie propre, elle ne le doit pas à la multiplicité des techniques divinatoires. En cela elle fait seulement preuve d'un libéralisme plus ouvert que Rome. Elle le doit à l'importance prise par sa mantique intuitive, inspirée. Elle prétendait bien retrouver dans ses collègues mantiques et leurs oracles les héritiers des grands devins du passé. Devenus conseillers officiels des cités, et ce fut le cas de Delphes principalement, ces collèges ne rebutèrent pas les particuliers. La réglementation des consultations (dates fixes, présentation par les autorités locales et les collèges) ne réduisit jamais ces oracles au rôle de rouage administratif ou politique, comme ce fut le cas pour les augures romains. Ce n'est pas la philosophie qui discrédita les oracles de Grèce, mais la décadence des institutions : la disparition des libertés politiques des cités au profit du gouvernement d'un petit nombre de princes visant à l'autocratie, puis la conquête romaine et sa centralisation, la crise religieuse nationale qui s'ensuivit. Mais la divination ne fut pas répudiée pour autant. On pourrait penser que les importations étrangères submergèrent la divination autochtone. En fait elles s'hellénisèrent assez nettement. La présence de l'oracle de Zeus-Ammon en Égypte le prouve, et le culte de Sérapis accuse fortement l'esprit grec. On peut aussi penser au cas de divination inspirée signalé en Act., XVI, 16 sq., à Philippes. C'est peut-être à cette époque (I^er^ av. J.-C.-II^e^ s. ap.) qu'il faut assigner l'attribution d'un caractère dyonisiaque à la pythie oraculant en transes, comme d'un caractère mystérique au rituel des consultations.

5. ORACLE ET DIVINATION EN ITALIE : ÉTRURIE ET ROME. — 1° *En Étrurie.* — Cette province est considérée et s'est elle-même considérée comme le berceau de l'haruspicine. Un génie, Tagès, en aurait révélé les secrets. Ils seraient consignés dans des écrits conflés à la garde de la caste sacerdotale : *libri fatales*, récits de prodiges et *Thyrrhena carmina*, ensemble de rites, de règles de divination nationale et de révélations sur l'au-delà, auxquels s'ajoute un recueil de règles d'interprétation des signes divinatoires : *libri rituales*, *fulgurales*, *haruspicini*, *ostentatoria*, traitant respectivement des signes tirés de l'observation de la vie humaine, du monde cosmique, des entrailles, des prodiges.

L'art divinatoire étrusque n'a pas tellement pour objet de connaître l'avenir par déduction. Il cherche à connaître plutôt ce qui dans le passé a pu être répréhensible et provoquer la colère présente des dieux, ou bien les dispositions actuelles de la divinité à l'égard des engagements humains, surtout en ce qui concerne l'État.

a) La technique augurale. — L'enthousiasme prophétique est inconnu de la divination étrusque. On utilise peu l'interprétation des songes et le recours aux sorts. L'art divinatoire est proprement l'*haruspicine :* divination par l'examen des entrailles des victimes. En fait l'Étrurie s'ouvrira à tous les modes de divination, comme en font foi ses livres ci-dessus énumérés. Comme les autres peuples, les Étrusques croyaient que le monde était régi par une providence intelligente. Mais elle ne livrait pas elle-même ses desseins. D'où le peu de part faite à la révélation personnelle, à l'oracle exprimé en paroles audibles. A la technique divinatoire le soin de détecter dans le monde la pensée divine.

En ce qui concerne l'observation des *signes cosmiques* et le *vol des oiseaux*, le devin devra se tenir dans un temple cosmiquement orienté, ses axes reliant les points cardinaux, réplique terrestre du temple céleste. Les signes tireront leur signification de la partie de ce temple où ils sont observés, de leur direction par rapport aux axes, à la droite ou à la gauche de l'observateur. Par extension, le temple sera aussi le lieu de l'examen des entrailles des victimes qu'on y immole.

L'art *fulgural* consiste à tirer de phénomènes accompagnant la foudre (éclairs, tonnerre, effets terrestres) un signe de la volonté divine. Ce signe sera à interpréter selon l'époque, le lieu d'apparition, la diversité des effets produits. On n'admet d'ailleurs comme divinatoires que les phénomènes fulguraux étonnants, par ex. un coup de tonnerre dans un ciel serein. Ordinairement la foudre est de mauvais augure. Aussi appelle-t-elle une expiation. Il faudra la conjurer en ensevelissant tout objet touché par elle, en déclarant sacré et intouchable tout lieu où elle est tombée.

Sur l'art *augural*, interprétation du vol des oiseaux, on a peu de renseignements en ce qui concerne l'Étrurie. On sait seulement que les devins y interrogeaient le vol d'oiseaux d'espèces bien plus variées que ne le faisaient leurs collègues romains, passés maîtres en cet art.

L'*extispicine*, ou haruspicine proprement dite, fut par contre la technique majeure des devins toscans. En cela les Romains furent leurs débiteurs. Les signes mantiques étaient cherchés dans les victimes sacrificielles. On interprétait comme signes offerts par les dieux les mouvements des chairs brûlantes, leur consistance, la forme de la flamme, sa direction. Bientôt on demanda ces signes aux entrailles mêmes de la victime : foie, cœur, poumons, estomac, reins. A l'encontre de la Mésopotamie, il semble qu'on ait accordé moins d'attention aux intestins. Des règles complexes d'interprétation guidaient l'haruspice en fonction. A lui de signaler les indices favorables ou défavorables. Contre ces derniers il y avait d'ailleurs des recours, celui du moins d'en appeler à une autre consultation, en un jour jugé plus favorable par exemple.

L'observation des *prodiges cosmiques*, célestes surtout, et de ceux que pouvait offrir toute autre partie du monde avait aussi son code d'interprétation. Non sollicités, ces prodiges étaient plus délicats à observer et à interpréter. Un sens comminatoire s'imposait-il, qu'une cérémonie expiatoire pouvait cependant en conjurer l'effet.

b) Le personnel divinatoire. — La divination n'est pas laissée à l'interprétation privée, c'est l'affaire des castes sacerdotales. Elle est surtout orientée vers le service de l'État. Sans qu'on ait beaucoup de documents, on peut penser qu'en Étrurie, comme plus tard à Rome, les haruspices furent organisés en collèges.

En tout cas aucune trace de prophétisme, de médiateurs prononçant des paroles livrées par Dieu.

2° *A Rome.* — La divination romaine a bien des points de contact avec l'étrusque. Il y aura d'ailleurs des emprunts mutuels. De plus c'est le plus souvent à travers les textes latins seuls que nous sont connus les rites étrusques.

Des deux côtés même foi primordiale en l'intervention de Dieu dans la conduite du monde, même persuasion que cette conduite peut être décelée par des signes. Les Romains ont cru, du moins à l'âge où se formèrent leurs légendes nationales, à l'intervention des dieux, par oracle clair, en faveur de Rome naissante. Peuple raisonnable, organisateur et juriste, le Romain montra cependant toujours une méfiance accusée soit envers les prophètes interprètes des dieux, soit envers les devins échappant à la traditionnelle organisation augurale étatiste. Les philosophes les ridiculisaient, comme ils le faisaient d'ailleurs pour les augures officiels; les empereurs les persécutèrent.

Pourtant à Rome comme ailleurs on était désireux de connaître la volonté des dieux pour se diriger et surtout pour diriger l'État. Pour cela on n'hésita pas à emprunter les techniques étrangères : étrusques, hellénistiques et, sous l'Empire, orientales. Officiellement ces techniques furent réduites au minimum et entourées d'une subtile jurisprudence dans leur maniement et leur interprétation. On reconnaît là à la fois un désir de compromettre la divinité dans les affaires publiques, de garder ce faisant une large liberté d'interprétation à la raison, de posséder une technique expéditive et peu encombrante. L'observation des attitudes des poulets sacrés, si utilisée, est le type de cette technique romaine.

Les procédés divinatoires. — Nous venons de le dire, la foi à l'oracle, aux prophètes interprètes des confidences divines, n'intéressa guère les Romains. On admet cependant que des êtres divins, des génies aient pu parler jadis. On prétendait même que des animaux ont fait entendre des voix humaines. Longtemps ont circulé des vers prophétiques attribués à un certain Marcius, prophète plus mythique qu'historique. Cependant ce sont les Romains qui ont créé le mot *divinatio*, participation de la science divine, pour caractériser ce que les Grecs appelaient la mantique. Leur *divinatio* se fait par interprétation des *omina*, des *sorts*, des *auspices*. La divination officielle se nommera la divination augurale.

a) Sous le titre d'*omina* les auteurs latins ont placé l'ensemble des interprétations augurales. En fait l'*omen* est une parole humaine (nom propre, jeu de mots, allitération) d'où, par rapprochement avec d'autres mots, découle un présage réputé favorable ou défavorable. L'*omen* est un signe accidentel. Il importe de le saisir au vol. D'ailleurs un *omen* défavorable peut être changé en *omen* favorable simplement par l'esprit d'à-propos de l'intéressé ou de l'interprète qui lui en oppose un autre. Fortuit de sa nature, il peut être créé à dessein. Il tient son efficacité de la croyance à ce que tout mot prononcé crée magiquement l'être ou l'état qu'il évoque, il est efficace. En cela les Romains se rapprochaient des idées orientales sur la valeur existentielle et objectivée du nom.

b) Les *sorts* sont des signes sollicités. L'oracle s'y matérialise. Rome n'admit jamais la consultation des sorts dans sa divination officielle. Cependant même les magistrats envoyaient consulter les sorts près de la *Fortuna primigenia* de Préneste, ou à Antium, ou à la fontaine Aponine de Padoue. C'était là pratique surtout vulgaire et superstitieuse.

c) La consultation des auspices *(avispicium)* est une pratique authentiquement romaine. Comme en Étrurie, avec quelques variantes cependant, le rite s'accomplit dans le temple orienté. Le consultant pose une question précise, l'observation devra donner une réponse positive ou négative. Pour cela on observe le vol, l'attitude des oiseaux, leur rapidité, leur cri. Seuls certains oiseaux sont considérés comme propres à la

divination, ainsi l'aigle, le vautour, la buse pour les consultations officielles, le milan, le hibou, le pivert pour les consultations privées, la corneille, la chouette pour l'observation du cri. Dans le reste de l'Italie on rencontre aussi des auspices tirés d'autres animaux : loup, serpent, bœuf.

La consultation des auspices fut à Rome une des prérogatives du magistrat suprême et une obligation dans l'exercice de cette magistrature. D'où l'importance accordée au droit augural.

d) La divination augurale *officielle*. Elle tend à la simplicité. Obligatoire avant toute décision importante, elle ne recherche que l'assentiment des dieux sur une question simple qui revient à ceci : « Les dieux ont-ils pour agréable telle décision? » La réponse sera oui ou non. Officiellement on consulte seulement le vol des oiseaux ou, plus simplement encore, les *poulets sacrés*. Par dérogation on introduira à Rome des officiants étrusques et leur haruspicine, ou on enverra consulter la pythie de Delphes, ou on interrogera les Livres sibyllins.

Le *rituel*. Il régit et la prise des augures et leur interprétation. Un seul lieu est apte à la consultation, le temple, qu'il s'agisse de signes spontanés ou sollicités. Aussi tout un droit veillera à l'érection du temple soit à la ville, soit aux armées en campagne, comme à la validité de son utilisation. Pendant l'observation du vol ou du cri des oiseaux agréés, il faut protéger le temple de l'irruption de tout signe ominal ou cosmique qui changerait le sens des signes observés ou rendrait vaine la consultation. D'où le silence dûment surveillé et l'attention du devin concentrée sur l'objet à observer. A lui d'ailleurs de déterminer le temps pendant lequel vaut son observation, ce qui permet d'éliminer certains signes néfastes objectifs. A Rome l'observation augurale se fit surtout par les poulets sacrés tenus continuellement à la disposition de l'augure. On observe spécialement leur comportement devant la nourriture, leur appétit, s'ils laissent tomber de la nourriture en mangeant. On soupçonne qu'ainsi la prise de signes pouvait être assez aisément préparée et dirigée.

Le *droit* augural. Le droit de recourir aux augures est lié à l'exercice du pouvoir suprême. La diversité des régimes que connut Rome, du principat patricien à la magistrature plébéienne et à l'empire, amena la création d'un droit augural fort complexe. Car encore fallait-il, devant la pluralité des magistrats et des charges, délimiter le droit à la consultation et, en cas de consultations multiples aboutissant à des réponses contradictoires, décider du présage valide.

En principe la consultation doit se faire à jours fixes. Cependant des occasions importantes peuvent exiger la mise en action du rituel augural. C'est souvent le cas en période de guerre ou de révolution. On ne peut passer outre à un augure défavorable, mais contre lui on peut provoquer un auspice favorable qui en détruira l'effet.

Le *personnel augural* pouvait seul accomplir les rites, observer et interpréter. Anciennement il se peut que les augures aient été des personnes considérées comme dotées individuellement de ce privilège par les dieux. A l'époque historique les augures privés ont disparu et seul fonctionne un collège officiel, de trois à quinze membres suivant les époques. Ce collège est distinct des collèges sacerdotaux en ce qu'il n'a aucune fonction cultuelle, ne dépend en aucune manière des prêtres, forme une communauté acéphale où les droits sont égaux. De plus des *pullarii* sont chargés des tâches fastidieuses et journalières de l'entretien et de certaines consultations privées des poulets sacrés. Dans les municipes existait aussi un collège d'augures municipaux à tâches limitées.

Ce rouage divinatoire fut toujours une pièce maîtresse du gouvernement de Rome, même aux siècles où la philosophie et le rationalisme se montrèrent le plus acerbes. Rien de valable ne pouvait se faire dans l'État, pensait-on, sans la consultation des poulets sacrés. Même les empereurs qui voyaient là une sorte de limitation de leur autocratie ne voulurent pas rompre complètement avec la coutume.

e) Les *Livres sibyllins*. Tarquin, disait-on, avait acheté d'une Sibylle, fille ou sœur d'Apollon, certains livres sacrés. Ils contenaient les oracles de la Sibylle de Cumes. Conservés au Capitole, on y recourait pour conjurer les mauvais augures tirés des prodiges. Ils contenaient, disait-on, les destins, les moyens de conjurer les maux prédits et d'expier les fautes commises contre les dieux. Pour cela ils préconisaient certaines cérémonies : lectisternes (banquets offerts aux dieux), supplications publiques, jeux, tous rites importés de Grèce. La consultation se faisait par l'intermédiaire d'un interprète préposé à leur garde. Ouvert au hasard, le livre donnait la réponse divine. Détruits dans l'incendie du Capitole en 83 avant notre ère, ils furent reconstitués par des oracles puisés dans différentes sources sibyllines et placés dans le temple d'Apollon alors élevé au Capitole. Ils disparurent au v^e^ s. de notre ère (cf. C.-F. Jean, *Le milieu biblique avant J.-C.*, II, 484 sq.).

Le recours à de telles importations, comme l'introduction à Rome de la divination par l'extispicine faite par un collège d'haruspices toscans ou censés tels, les délégations à la Pythie de Delphes, l'intrusion dans tous les cercles de la société de magiciens, « mathématiciens », astrologues orientaux montra de plus en plus à partir de la fin de la République et la persistance d'une foi en l'action divine, foi dégénérant souvent en superstition il est vrai, et la perte de confiance dans les augures officiels. D'où les persécutions que les empereurs déclenchèrent contre ces intrus. La christianisation officielle du pouvoir ne fit qu'ajouter une raison nouvelle à ces proscriptions.

f) Ainsi la divination romaine se distingue-t-elle de la divination grecque. Elle refuse, en principe, l'oracle comme expression claire du message des dieux aux hommes et le prophétisme comme médiateur de ce message. Elle ne renonce pas à sa foi en une providence divine agissant sur les individus, mais seule l'intéresse officiellement sa providence sur l'État. Inutile d'ailleurs de rechercher ce que sera la conduite divine sur l'avenir, mais bien ce que les dieux pensent actuellement d'une décision, quelles se trouvent être leurs dispositions envers la nation. De cela d'ailleurs dépend le succès d'une entreprise.

Différence encore dans le mode de consultation. Elle recherche la simplicité et la rapidité. Seul un magistrat détenteur actuel du pouvoir peut y recourir. Avec cette simplicité du rite de consultation contrastent un droit et une jurisprudence extraordinairement détaillés et broussailleux. Ils concernent tant le détenteur du pouvoir augural que le statut des augures et les modes d'observation et d'interprétation des signes. En somme l'homme se fait ainsi une place non négligeable dans le maniement d'un art « divin » dont il apprécie parfois l'utilité, mais qu'il ne supporte pas sans impatience. La parole divine est ensevelie sous le débordement des chicanes humaines.

Toute autre forme de divination, fort prisée du peuple et parfois utilisée par les magistrats, est bien secondaire et traitée de charlatanisme. La divination est devenue à Rome ce qu'était la religion officielle : un rite dépouillé de vibration humaine et bien indifférent aux simples gens. Ils cherchent ailleurs la voix de leurs dieux.

6. ORACLE ET DIVINATION EN ISRAEL. — En tout ce qui concerne le domaine du sacré, Israël a une forte originalité de pensée et d'attitude. Pourtant il demeure profondément enraciné dans le monde sémite, celui de l'aire cananéenne en particulier. Tiraillée entre les exigences de l'Alliance yahviste et les attraits de l'hérédité ou de la promiscuité, sa vie religieuse offre de multiples indices des compromissions contre lesquelles lutteront prophètes et législateurs.

1° *Israël et la divination.* — En traitant de la divination en Babylonie et en Canaan nous avons vu que la Bible nous fournissait d'amples renseignements. Le plus souvent elle en parle pour signaler, prévenir, stigmatiser, réprimer l'invasion des pratiques mantiques étrangères. C'était en effet tentant pour un Israélite, tout aussi désireux qu'un autre de ses voisins de connaître son destin, pour un chef soucieux de ne se mettre en campagne qu'à coup sûr, de s'adresser pour pénétrer les secrets divins à ces dieux spécialisés, pensait-on, en l'art de renseigner les humains, ou de recourir aux procédés courants de divination. Violation de la transcendance divine ou syncrétisme polythéiste, de telles pratiques sont prohibées par l'orthodoxie représentée principalement par la pensée deutéronomiste et prophétique. Ainsi en Deut., XVIII, 12, un discours mis dans la bouche de Moïse explique l'éviction des Cananéens au profit d'Israël, parce que ces nations ont pratiqué « ces abominations » : divination, incantation, magie. Même réflexion à propos de la chute du royaume d'Israël en II Reg., XVII, 17. Après l'exil encore, Malachie classe parmi les fautifs que jugera Yahweh lors de son jour les « devins », tout comme les adultères, les parjures, les oppresseurs du pauvre (III, 5).

a) Les infiltrations cananéennes. — Pourtant en Israël, peuple et dirigeants s'étaient montrés perméables aux idées et aux pratiques cananéennes. Par le récit de I Sam., XXVIII, nous apprenons que Saül avait « supprimé du pays les *nécromants* et les devins » (℣. 9), mais aussi qu'il en reste encore, à la connaissance même du roi et de ses officiers (℣. 7), et le roi est tout heureux d'y recourir devant le silence de Yahweh. L'évocation a d'ailleurs son effet, mais par la bouche de Samuel (cf. Eccli., XLVI, 20) Dieu signifie à Saül son arrêt (voir pour la discussion de ce passage H. Lesêtre, *Évocation des morts*, dans *D. B.*, II, 2129 sq.). D'autres textes prouvent que la consultation des morts a persisté encore longtemps en Israël. Mention en est faite en Is., VIII, 19. Manassé leur fait une place officielle (II Reg., XXI, 6; et II Chron., XXXIII, 6). Josias s'employera à en purger le pays (II Reg., XXIII, 24).

Aux nécromants sont ordinairement associés les *devins (qosemim)*. Is., VIII, 19 parle des « devins qui chuchotent et marmonnent », sans doute allusion à la prononciation à peine sensible de formules ésotériques, ou murmurées sous l'emprise d'une exaltation extatique (cf. I Reg., XXII, 10). Ils apparaissent encore, appelés par Manassé et chassés par Josias, dans les textes cités plus haut. D'après Mich., V, 11, ils semblent avoir eu droit de cité, avec les magiciens et leurs sortilèges. Is., II, 6 attribue cette contamination à la promiscuité des Philistins. Yahweh Sabaot est très occupé à « retirer de Jérusalem et de Juda... prophète, devin,... magicien, enchanteur » (Is., III, 2).

Parmi les procédés auxquels recouraient volontiers les devins israélites on trouve mentionnée la *rhabdomancie*. C'est assez clair, semble-t-il, en Os., IV, 12 : « Mon peuple consulte un morceau de bois, et c'est un bâton qui le renseigne. » Si le « morceau de bois » pouvait désigner un pieu idolâtrique *(ashéra)*, le « bâton » doit en être distingué vraisemblablement, malgré le parallélisme, pour désigner un mode de divination connu des anciens. Il est plus difficile de donner ce sens au vieux chant de forage du puits conservé en Num., XXI, 18. La présence des « chefs du peuple, avec le sceptre et leurs bâtons » pourrait évoquer une recherche radiesthésique sans doute (avec l'aspect divinatoire qu'elle devait prendre à cette époque), mais elle pourrait tout aussi bien indiquer la participation des chefs avec leurs insignes à une cérémonie aussi importante pour un clan que le forage d'un puits.

Is., LXV, 4 pourrait bien faire allusion à la pratique de l'*incubation*. Le peuple « provoque » sans cesse Yahweh, « vivant dans des sépulcres, passant la nuit dans des recoins ». Si le fait de vivre dans des sépulcres pouvait être frappé de réprobation comme atteinte aux règles de pureté rituelle (cf. la suite du verset : manger de la viande de porc...), passer la nuit dans des recoins ne peut être une faute que si on y vient pour une fin illicite. L'explication par la recherche de songes, ou de paroles mystérieuses de Yahweh, est la plus plausible. Une telle pratique est attestée ailleurs (cf. plus haut). En Grèce les tombeaux étaient des lieux d'incubation oniromantique appréciés.

L'interprétation de *songes*, ou la communication en songes, est souvent attestée en faveur de quelque personnage d'ailleurs agréable à Dieu. C'est un des moyens licites d'obtenir un oracle divin. Jacob est favorisé d'un songe (Gen., XXVIII, 11-14) et le lieu en sera sanctifié. Joseph enfant reçoit un songe significatif de sa destinée (Gen., XXXVII, 9 sq.); encore sa signification demeure-t-elle obscure avant l'événement. Il reçoit aussi le don d'interprétation des songes des officiers royaux et du pharaon lui-même (Gen., XL sq.). Au livre de Daniel, l'apocalypticien a présenté lui aussi des songes et des interprétations du prophète. A l'époque royale on peut citer I Reg., III, 5-15. Salomon est favorisé d'une apparition et d'un oracle de Yahweh, en songe, alors qu'il est venu sacrifier sur le haut lieu de Gabaon. On pourrait supposer ici une incubation. En effet, la parole de Dieu : « Demande ce que je dois te donner » laisse supposer une démarche du roi tendant à provoquer l'oracle. On a vu que Dieu n'a pas répondu à Saül qui le consultait par les songes.

Mais tous les « songeurs » ou « visionnaires » ne passent pas pour des favoris de Dieu. Les prophètes surtout les tiennent en suspicion malgré le texte de Num., XII, 6 qui considère comme normale la communication de Dieu aux prophètes par songe. Assez souvent on les regarde comme de faux prophètes, des trompeurs (cf. Jer., XXIII, 23-29 : ℣. 28 ambigu). L'exil semble avoir été le moment où ces prétendus confidents de Dieu développèrent le plus leur influence (cf. Jer., XXIX, 8; Ez., XIII, 8 sq., 23; XXII, 28; et encore Zach., X, 2; voir *D. B.*, V, 1832 sq., 2439 sq., art. *Songe*, *Vision*). Après l'exil, un mouvement de réhabilitation est noté en Joël, III, 1; les derniers temps seront fertiles en prophéties, songes et visions. Le N. T. admettra aisément que Dieu puisse communiquer avec les hommes par des songes (Act., IX, 12; et les songes racontés en Math., I sq. et encore Act., X, 3-10...).

Les Israélites étaient aussi enclins à tirer des *présages* de certaines paroles ou de certaines situations (clédonomancie). En cela ils rejoignaient les habitudes sémitiques, et Rome eut aussi grande foi aux *omina*. En I Sam., XIV, 8-12, la première parole qui sortira des premiers Philistins rencontrés servira de présage, de « signe » dit Jonathas. Même situation en Gen., XXIV, 12-14, lorsqu'il s'agit de reconnaître l'épouse destinée à Isaac. Au lieu d'une parole, le signe peut être un prodige : ainsi les signes demandés par Gédéon comme preuve de sa mission (Jud., VI, 17 sq., 36-40), le signe demandé par Ézéchias comme gage de sa

guérison prédite par Isaïe (II Reg., xx, 8-10 : en admettant la transposition de ces versets proposée par la Bible de Jérusalem).

Parfois Dieu fixe le signe sans intervention du requérant (cf. Ex., iii, 12, passage où une lacune semble laisser ignorer le signe alors donné). En I Sam., ii, 34, la mort d'Hophni et Pinhas est présage du châtiment qui atteindra Héli; en I Sam., x, 7-9, Samuel fixe à Saül une série de signes confirmant son élection; un signe est proposé par Isaïe à Ézéchias en II Reg., xix, 29, sans oublier le signe mystérieux de l'Emmanuel en Is., vii, 10-17. Ainsi Dieu se servait-il de signes pour confirmer ses annonces et diriger les actions importantes des chefs du peuple.

Dans un cas (I Reg., xx, 32-33), il semble qu'on ait tiré bon augure d'une réponse d'Achab favorable à Ben-Hadad. Mais le sens de la parole est assez clair pour être considéré non comme un « signe augural », mais comme une affirmation des bonnes dispositions que les serviteurs de Ben-Hadad vont exploiter sur-le-champ. (Sur la parenté de présages et d'oracles semblables en d'autres religions sémitiques, cf. A. Guillaume, *Prophétie et divination*, 199-205; cet auteur rapproche de l'oracle à partir de présages les oracles divins ou les discours des prophètes à partir de choses vues, concrètement ou dans une vision provoquée par Dieu.) Ainsi l'oracle d'Amos sur la fin *(qeṣ)* provoqué par la vue de la corbeille de fruits mûrs *(qaiṣ)* (en Am., viii, 1; cf. vii, 1 sq.). C'est aussi le cas en Jer., i, 11 sq. (Guillaume, *op. cit.*, 177-188). L'objet aurait suscité un rapprochement verbal avec une autre réalité et sensibilisé l'esprit du prophète à cette réalité que Dieu voulait lui présenter. L'épisode de la naissance des deux jumeaux Ésaü et Jacob, en Gen., xxv, 22-26, et le présage auquel elle donne lieu, peuvent faire penser aux présages tirés des naissances des Babyloniens. Mais ce n'est pas le cas en Gen., xxxviii, 27-30, où l'événement suscite simplement un jeu de mots.

A ce signe-présage il faut lier la mention de l'*action symbolique*, elle-même signe et présage. En II Reg., xiii, 18 sq., on a voulu voir un cas de consultation par les flèches. Est-ce exact? Nous penserions plutôt à des actions symboliques : la flèche tirée est symbole de victoire, l'action de frapper le sol avec les flèches aussi. La réflexion d'Élisée : « Il fallait frapper cinq ou six coups, alors tu aurais battu Aram complètement; maintenant tu ne le battras que trois fois ! » a pu paraître un indice de magie opératoire. Mais comme cette explication ne peut, sans forcer les textes, être retenue pour l'ensemble des actions symboliques des prophètes (cf. Jer., xiii, 1-11; xviii, 1-12; xix; xxiv; xxvii sq.; xxxii; et les situations symboliques comme le mariage d'Osée, en Os., i-iii; le célibat de Jérémie; le nom des enfants d'Isaïe, en Is., viii, 1-4, 18, etc.), il reste que l'explication par un mime qui fixe l'attention et concrétise la parole en lui conférant un début de réalisation nous paraît la plus plausible (cf. en sens opposé Lods, *Israël des origines au VIIIe s.*, 350; voir aussi explication en A. Gelin, dans *Introduction à la Bible*, i, 480 sq.). Sur la liaison entre symbole, signe, parole et prophétie, voir les réflexions d'A. Guillaume (*op. cit.*, 206-212). L'auteur résume ainsi sa pensée : « Le signe en acte a une double liaison. D'une part il fait survivre la magie mimétique du passé humain préhistorique; d'autre part il développe la parole mystérieusement prononcée par un dieu, parole qui travaille à se réaliser d'elle-même. » L'auteur admet d'ailleurs qu'on ne peut interpréter la littérature prophétique des Hébreux en se plaçant sur un plan absolument identique à celui que présentent les littératures des autres peuples sémitiques (*op. cit.*, 207 sq., 212, 222... : « la littérature prophétique des Hébreux demeure sans analogie en ce monde... nulle part la religion n'échappe plus manifestement à l'étouffante chrysalide de la magie que dans la vie de Jérémie; si parfois ses actes ne diffèrent extérieurement pas beaucoup des pratiques de la magie, son âme reste en une constante communion avec le Dieu d'Israël... »). Ce qu'il dit (p. 210 sq.) de Moïse semble vouloir concilier explication par magie mimétique et pouvoir concédé par Yahweh.

Citons enfin l'usage des *téraphim*. Ces objets sont présentés comme instruments divinatoires entre les mains de Nabuchodonosor en Ez., xxi, 26. On y voit un moyen illicite de divination en Zach., x, 2. Faut-il voir tout autre chose dans les téraphim dérobés par Rachel à Laban lors de sa fuite avec Jacob (Gen., xxxi, 19)? Il est vrai que Laban les nomme « ses dieux ». On y reconnaît donc ordinairement des statuettes de divinités protectrices du foyer. Ne pourraient-elles être, en même temps, des statuettes oraculaires (cf. R. de Vaux, dans *Rev. bibl.*, lvi, 1949, p. 35 sq.) ?

Ainsi la divination affecte en Israël des formes communes aux divinations courantes dans le Proche-Orient sémitique. Certaines sont employées avec l'agrément de Yahweh, lui-même s'en sert pour exprimer sa volonté. D'autres sont considérées comme illicites.

b) Les interventions des législateurs. — Nous avons déjà mentionné la réprobation de Deut., xviii, 10, mais aucune peine n'y sanctionne les contraventions. Lev., xix, 26, 31 réprouve de la même façon nécromancie, divination, incantation. Mais c'est en Lev., xx, 6, 27, code pénal de la loi de sainteté, qu'est prononcé le retranchement du peuple, la mort par lapidation, pour tout nécromant ou devin.

En somme, si la réprobation de tout devin étranger de tout acabit et de ses pratiques est assez communément exprimée depuis l'époque de Saül, qui les fait disparaître quitte à y recourir en cachette, dans les textes d'inspiration prophétique et deutéronomique, le code pénal ne sévit qu'assez tard contre les abus signalés tout au long de l'histoire des deux royaumes. Deut., xvii, 5-7 prononce la peine de mort pour crime d'idolâtrie, mais n'en parle pas à propos de la divination qu'il stigmatise (Deut., xviii, 12).

c) La divination licite. — La protection du strict monothéisme exigeait l'abstention de toute pratique religieuse impliquant le recours à des dieux ou à des génies étrangers. Le peuple élu risquait de se sentir démuni devant ses problèmes angoissants : Yahweh était malgré tout bien lointain. Devant la défense catégorique de Deut., xviii, 14 se posait un problème de remplacement. Le verset suivant va y pourvoir. On veut connaître la « parole de Yahweh », un prophète en sera l'expression. Mais le prophète, homme de Dieu préposé aux communications majeures, officielles, sera-t-il aussi l'intermédiaire des petites gens qui veulent consulter Dieu pour leur compte personnel? Notre texte n'en dit rien. On peut même penser, par les critères du vrai prophète proposés, qu'il s'agit du prophète occupé de la conduite morale du peuple.

Ce que ne dit pas ce texte, la pratique israélite le fait connaître. En I Sam., ix, 1-10 nous voyons Saül aller consulter le voyant pour retrouver des bêtes égarées. Ce voyant est « un homme de Dieu » (ix, 6), l'équivalent du prophète des temps plus récents (ix, 9).

Le plus souvent la consultation des hommes de Dieu est le fait des chefs, des rois. Avant de décider d'une guerre, d'une alliance, d'engager le sort de la nation, ils veulent connaître la volonté divine. Cela encore entre dans la trame de l'Alliance. Ainsi Josué recherche le coupable dans une violation de l'Alliance par dérogation à l'anathème (Jos., vii, 6-15). On a recours à une désignation par voie de sorts, sur indi-

cation de Yahweh (℣. 13-15). Le mot qui signifie cet oracle de Yahweh est *lâkad*, littéralement « prendre, retenir ». On se présente par tribus, la tribu que Yahweh aura retenue se présentera par clans, etc. Même mode d'investigation et même terminologie en I Sam., x, 20-21, pour la désignation de Saül comme roi par le sort; en I Sam., xiv, 42 encore, dans un cas de recherche d'un coupable. Rien n'est dit de la façon dont se manifesta la réponse de Yahweh.

En plusieurs cas, après consultation, Dieu « répond » par une phrase (cf. Jos., vii, 14; II Sam., ii, 1). Comme ceci semble relever plus précisément de l'oracle, nous y reviendrons.

En tous ces cas, nulle allusion à un médiateur, prophète ou prêtre.

La *médiation* (cf. *D. B. S.*, v, 997-1020, art. Médiation) d'un représentant mandaté par Yahweh semble cependant avoir été habituelle en Israël dans les cas de consultation divine. En Ex., xxxiii, 7-11, on voit Moïse s'entremettre entre Yahweh et ceux qui voulaient le consulter (cf. Ex., xviii, 15 sq.) en cas de litige. Moïse s'entretient seul à seul avec Yahweh dans la tente de réunion et communique la réponse divine aux requérants. Il joue déjà le rôle que jouera plus tard le *prophète*. Ainsi en I Reg., xiv, 5, la femme de Jéroboam vient consulter le prophète Ahiyya à propos de la maladie de son fils. Dans un cas semblable, Hazaël fait consulter Élisée (II Reg., viii, 8). Le prophète est donc bien le médiateur chargé de connaître et de formuler les destins fixés par Dieu. En I Reg., xxii, 5-28, c'est une affaire d'État qui pousse Achab et Josaphat son allié à consulter les prophètes et à confronter leurs oracles avec la réponse de Michée, fils de Yimla. Ce texte est d'ailleurs révélateur des compromissions auxquelles l'exercice du prophétisme yahwiste ne put toujours se soustraire (cf. les oppositions des prophètes aux faux prophètes depuis Amos jusqu'à Ézéchiel). En II Reg., iii, 11, on assiste à une consultation d'Élisée par Joram d'Israël et, sans doute, son homonyme de Juda. S'opposant aux prophètes à gages du Nord, peut-être prophètes de Baal (℣. 13), Élisée consulte Yahweh et livre l'oracle pendant que jouait un musicien requis (℣. 15 sq.). Comme il se sert des songes, Yahweh se sert ici de l'état extatique procuré par la musique pour délivrer son oracle. On est encore près du prophétisme enthousiaste des nâbis (cf. art. Prophétisme).

Plus institutionnalisée peut-être fut la consultation de Yahweh par la *médiation des prêtres*. De fait ce sont surtout les chefs, les rois, qui consultent Dieu par l'intermédiaire du prêtre. Dans l'affaire qui opposa les Benjaminites au reste d'Israël selon Jud., xix-xxi, on voit Israël poser à Dieu la question : « Dois-je sortir pour combattre Benjamin mon frère ou bien dois-je m'en abstenir? » Le texte nous présente l'incident comme une consultation de Yahweh à Béthel, et il ajoute : « l'arche de l'Alliance de Dieu se trouvait alors en cet endroit et Pinhas, fils d'Éléazar, fils d'Aaron, en ce temps-là, la desservait. » C'est près de l'arche et sans doute par l'intermédiaire du prêtre que l'on consulte Dieu. Saül, avant une bataille, fait venir le prêtre Ahiyya avec l'éphod (I Sam., xiv, 18 sq.), mais n'attend pas la consultation par les sorts avant d'engager l'action. Nouvelle consultation en I Sam., xiv, 36 sq. C'est le prêtre qui invite le roi à s'approcher de Dieu pour le consulter. Pas de réponse ce jour-là à cause d'une transgression. Ici le prêtre ne prononce que l'invitation à consulter Dieu : « et Saül consulta Dieu : descendrai-je à la poursuite des Philistins?... » Nulle mention du mode de consultation. En I Sam., xxii, 15 le prêtre Ahimélek avoue à Saül avoir souvent consulté Dieu pour David. Comme dans le texte de I Sam., xiv, 18 sq., on a en I Sam., xxx, 7 une consultation de Yahweh par David. Il demande au prêtre Ebyatar d'apporter l'éphod. Le prêtre apporte l'éphod à David qui pose la question : « Poursuivrai-je ce rezzou et l'atteindrai-je? » La réponse arrive : « Poursuis... » Le rôle du prêtre est donc d'apporter l'éphod. Il faut rapprocher de ce passage I Sam., xxiii, 9-12 : même recours au prêtre et à l'éphod et double question de David, sur les intentions de Saül et celles des notables de Qeïla. Réponse de Yahweh : « Il descendra... ils te livreront. » David agit en conséquence et échappe ainsi à ses ennemis. C'est donc le roi qui consulte Dieu. Si nous revenons à I Sam., xxviii, 6, nous voyons que Saül, avant de recourir à la nécromancienne d'Endor, a, régulièrement peut-on croire, consulté Yahweh « par les songes, les oracles, les prophètes », mais en vain. Le prêtre n'est pas mentionné.

Ces textes nous ont mis en contact avec un objet détenu par le prêtre, requis dans les cas de consultation de Yahweh : l'éphod. On a beaucoup écrit sur l'éphod et ses diverses mentions dans la Bible (voir l'art. *Éphod*, dans *D. B.*, ii, 1865-1869; l'art. *Pectoral*, *ibid.*, v, 18-21; l'art. Médiation dans l'A. T., de A. Robert, dans *D. B. S.*, v, 1005-1008). Il faut tenir compte de ce que ce nom est appliqué à un vêtement sacerdotal, ou à une partie du vêtement sacerdotal (cf. I Sam., ii, 18 : « Samuel était au service de Yahweh, un enfant vêtu de l'éphod de lin »; II Sam., vi, 14; et, pour le vêtement d'apparat du grand prêtre, Ex., xxviii, 6-14); de ce qu'il apparaît aussi donné à un objet indéterminé, considéré même comme idolâtrique en Jud., viii, 27, assez grand pour cacher l'épée de Goliath, d'après I Sam., xxi, 10; de ce qu'il apparaît comme instrument de consultation de Yahweh. On a cherché à expliquer par un seul objet les divers éphods. C'est la thèse de H. Thiersch (dans *Ependytès und Ephod*, Stuttgart, 1936), reprise par W. Corswant (dans *Dict. d'arch. bibl.*, art. *Éphod*, 130 sq.). Ces auteurs proposent de voir dans l'éphod une sorte de vêtement sacré porté primitivement par des statues divines, surtout oraculaires, puis par des prêtres en de telles fonctions. Thiersch présente des idoles d'Artémis éphésienne, d'Aphrodite carienne, de Jupiter héliopolitain revêtues de sortes de tuniques de dessus, ou de gaines enfermant la partie inférieure du corps et ornées de motifs symboliques. Il cite aussi un cas de statue de prêtre en fonction oraculaire portant le même vêtement. Le P. de Vaux, recensant l'ouvrage de Thiersch (dans *Rev. bibl.*, xlvii, 1938, p. 108-111), admet l'explication donnée par l'auteur de la présence d'un *ependytès* (traduisons « surplis », ou « tablier ») sur ces statues et sur ce prêtre. Mais il n'admet guère le rapprochement avec l'éphod biblique. Pour ne considérer que l'éphod vêtement du grand-prêtre, il apparaît assez différent, d'après les textes, de l'*ependytès* des statues syriennes. De plus les LXX traduisent éphod par *epômis*, tandis qu'ils réservent le mot *ependytès* pour traduire un autre vêtement sacerdotal, le *me'il*, véritable tunique de dessus. L'hypothèse que l'éphod-idole serait ainsi appelée à cause du vêtement dont elle était revêtue et qui serait aussi celui des prêtres en consultation oraculaire, déjà fragile en soi, l'est encore plus si l'on n'admet pas l'assimilation de l'éphod vêtement sacerdotal et de l'*ependytès* de Thiersch.

L'usage de l'éphod et des téraphîm dans la consultation mantique (cf. I Sam., xv, 23 et Zach., x, 2 pour les téraphîm) amène K. Galling (*Bibl. Reallexikon*, Tubingue, 1937, p. 343 et 431) à conclure : « La thèse que les téraphîm sont des images divines et que l'éphod est un vêtement divin a beaucoup pour elle, surtout après la découverte des poèmes de Ras-Shamra », et il renvoie à un texte du poème sur la *Mort de Baal* publié, traduit et commenté par Ch.

Virolleaud (dans *Syria*, XV, 1934, p. 306, 309). Au fait le texte est bien obscur et par là-même rend hypothétique toute conclusion. Dans ses *Biblische Altertumskunde* (Bonn, 1940, p. 308-310), Fr. Nötscher lierait étroitement l'éphod vêtement sacerdotal et le pectoral. Ce serait une sorte de dalmatique retenue sur les épaules et contenant l'Ourîm et le Toummîm. Il faudrait alors faire l'équivalence éphod vêtement sacerdotal et éphod oraculaire, et le distinguer de l'éphod de lin (éphod-bad).

Il demeure finalement vraisemblable que l'éphod oraculaire, qui nous intéresse particulièrement ici, avec ses Ourîm et Toummîm, n'est ni le vêtement sacerdotal en forme de tunique, ni l'éphod-bad, très court, ni l'idole.

En de nombreux cas de consultation de Yahweh déjà mentionnés, alors qu'apparaissait le prêtre, nulle mention n'était faite de l'éphod et des sorts. Dans d'autres, aussi nombreux et comme les précédents restreints à l'époque qui s'étend des Juges à David, on parle de l'éphod divinatoire, mais rares sont ceux où, en dehors des sections législatives, il est question de l'Ourîm ou du Toummîm. Ces sorts n'apparaissent en effet qu'en I Sam., XIV, 41 où Saül propose lui-même ce que sera le sens de l'Ourîm (faute de Saül ou de Jonathan), et du Toummîm (faute du peuple). Au verset suivant, quand il s'agit de départager Saül et Jonathan, on invoque encore les sorts, on « fait tomber » *(happîlû)* et Jonathan est retenu *(lâkad)*, sans mention plus précise de l'Ourîm ou du Toummîm. Il est d'ailleurs à noter que le T. M. n'a retenu du ℣. 41 qu'un texte tronqué alors que les versions (LXX, V. l., et Vg.) précisent le mode de consultation. L'Ourîm ou le Toummîm n'auront qu'à répondre « oui » à l'une des alternatives. En I Sam., XXVIII, 6, seul l'Ourîm est mentionné comme moyen de consultation, inefficace d'ailleurs en ce cas. C'est encore à l'Ourîm et au Toummîm que l'on veut s'en remettre pour trancher des questions de généalogie au retour de l'exil (Esd., II, 63 = Neh., VII, 65). Il faudra d'ailleurs attendre la présence d'un prêtre habilité pour cette consultation.

Dans l'art. *Urim et Thummîm*, du *D. B.*, V, 2359-2365, H. Lesêtre a groupé tous les textes de consultation de Yahweh et de réponse divine. Des analogies de formules de question ou de réponse avec I Sam., XIV, 41 sq. permettent sans doute de croire que de telles consultations se faisaient par ces sorts. Cependant, même quand la présence du prêtre ou de l'éphod est mentionnée, le texte, hors les trois passages précédemment cités, est muet sur l'emploi de l'Ourîm et du Toummîm. Nous pensons que dans bien des cas cités dans l'étude de Lesêtre, et repris en divers endroits de la nôtre, la réponse divine a pu être donnée d'autre manière. Cela paraît évident quand elle est donnée en d'autres termes que ceux qu'a employés le questionneur (cf. I Sam., X, 22; II Sam., II, 1; V, 23).

Lev., VIII, 8, parlant des rites d'institution sacerdotale d'Aaron, mentionne la remise de l'éphod, du pectoral auquel sont joints l'Ourîm et le Toummîm. Voir aussi la description du « pectoral du jugement » en Ex., XXVIII, 15-30. Avec lui Aaron devra sans cesse porter l'Ourîm et le Toummîm, « le jugement des enfants d'Israël ». La promotion de Josué comme successeur de Moïse en Num., XXVII, 12-23, prévoit « qu'il se tiendra devant le prêtre Éléazar qui consultera pour lui, selon le rite, l'Ourîm ». Nulle allusion à ce rite dans le livre de Josué. Enfin, mentionnons l'allusion à la possession de l'Ourîm et du Toummîm par Lévi dans la bénédiction prononcée sur lui en Deut., XXXIII, 8.

Dés, baguettes, sorte de médaille permettant de tirer à pile ou face, pierres précieuses de couleur ou de forme différente, autant d'hypothèses avancées sans grand fondement. Toujours est-il que le prêtre seul est médiateur attitré de la consultation par l'éphod contenant l'Ourîm et le Toummîm. Sans doute aussi faut-il penser que c'est par ce moyen qu'avait lieu la consultation divine chaque fois qu'un prêtre y participait. De là il ne nous semble pas possible de conclure qu'il faille nécessairement supposer cet usage, lorsqu'une consultation divine est mentionnée de Josué à David en des textes qui ne parlent ni de prêtres, ni d'éphod, ni de sorts sacrés. I Sam., XXVIII, 6 laisse au contraire penser à d'autres moyens divinatoires.

Conclusion. — Ainsi décèle-t-on en Israël de multiples pratiques divinatoires. Sont déclarées illicites, nettement réprouvées, punies de mort, celles qui se réclament de devins, nécromanciens étrangers, ou israélites mais en rupture de ban avec l'orthodoxie yahwiste. Même réprobation d'ailleurs envers les songeurs, les faux prophètes mensongers ou infidèles.

Par contre le recours aux consultations oraculaires, aux songes, aux voyants et prophètes mandatés est agréé de Yahweh, même si, par ces moyens, il refuse une réponse, comme ce fut le cas pour Saül, à la suite de sa réprobation.

Mais il y a de plus en Israël une divination institutionnalisée, celle qui est confiée aux prêtres par l'emploi des sorts, Ourîm et Toummîm, détenus dans le pectoral-éphod. Il apparaît bien que cette consultation est surtout en faveur des dirigeants de la nation : Moïse, Josué, son successeur, les rois Saül et David. Les questions posées sont toutes d'intérêt national. Le Pentateuque envisage cependant leur utilisation pour des affaires judiciaires, ce qui touche encore au bien public.

Ainsi Yahweh ne se refuse pas aux légitimes consultations de son peuple. Au contraire, il veut être seul à y répondre. Il veut de plus, tout en s'accommodant des coutumes occasionnelles de son peuple, donner aux consultants toute garantie sur l'origine, donc la véracité, des oracles supposés venir de lui, en les aiguillant vers des interprètes mandatés.

2° *L'oracle en Israël.* — L'oracle est proprement une « parole divine ». Or Israël a eu une conscience aiguë de l'intervention divine dans son histoire. Les promesses, les bénédictions adressées aux patriarches, les lois codifiées dans le Pentateuque, les directives adressées à Josué, les appels aux « juges », les remontrances ou les promesses aux rois sont scandés d'expressions telles que « Dieu dit à Abraham, Dieu dit à Moïse, Dieu dit à Josué ». Ou bien il « apparaît » et transmet ses volontés, ou bien un « homme de Dieu » s'adresse aux rois et transmet un message divin. Les prophètes « écrivains » utilisent aussi des locutions soulignant l'origine divine de leur message. Il y aurait beaucoup à dire sur les formules littéraires conventionnelles consistant à mettre au discours direct dans la bouche de Dieu ce qui est interprétation religieuse de l'histoire, lois ou rites considérés par la communauté comme constitutifs de sa vie religieuse ou cadres de sa vie nationale. Tout cela est encore en dépendance du sens de l'Alliance et conforme à des modes de pensée sémitiques.

En étudiant plus particulièrement les « oracles » bibliques, nous nous en tiendrons aux textes de « réponses » divines en contexte historique plus aisément repérables et aux textes prophétiques. Encore sur ce dernier point le lecteur voudra bien se référer aux art. *Prophète* et *Prophétisme* du *D. B.*, du *D. T. C.* et de ce présent *Supplément*.

a) Il y a en premier lieu les oracles comme *réponses à des consultations*. Sans que soient mentionnés prêtre, éphod ou sorts, on voit Yahweh répondre à ceux qui l'interrogent.

Ainsi en est-il en Jud., I, 2. Josué est mort, les enfants d'Israël consultent Yahweh : « Qui de nous montera le premier? » Yahweh répondit : « Juda montera... » Même cas en I Sam., X, 22. On cherche Saül, on interroge Yahweh : « Est-il venu ici encore quelqu'un? » Yahweh répondit : « Voici, il est caché parmi les bagages. » En II Sam., II, 1, David consulte Yahweh : « Monterai-je dans une des villes de Juda? » Yahweh répondit : « Monte. » David dit : « Où monterai-je? » Et il répondit : « A Hébron. » Voir aussi I Sam., XXIII, 2. Dans le cas de la consultation par les Israélites à propos de la campagne benjaminite à Béthel, la mention de la présence de l'arche et du prêtre Éléazar pourrait bien être une glose ultérieure destinée à n'admettre de consultation et de réponse de Yahweh qu'avec le ministère du prêtre.

En pleine période prophétique, le récit du meurtre de Godolias et de la fuite en Égypte des meurtriers entraînant Jérémie, Jer., XLII, 1-10, présente un cas de consultation et de réponse de Yahweh par l'intermédiaire d'un prophète. Les chefs viennent consulter le prophète : « Que Yahweh, ton Dieu, nous indique le chemin que nous devons suivre... » Ils promettent obéissance à tout oracle venant de Yahweh (℣. 6). Jérémie répond : « Je vais prier Yahweh... et tout ce que Yahweh vous répondra, je vous le ferai connaître » (℣. 4). Au bout de dix jours, « la parole de Yahweh fut pour Jérémie... ». Il convoque alors les chefs et la leur transmet : « Ainsi parle Yahweh, Dieu d'Israël, vers qui vous m'avez envoyé... Si vous continuez à demeurer dans ce pays, je vous établirai et ne vous détruirai point... » L'oracle ne sera d'ailleurs pas accepté.

b) Mais à côté de ces réponses divines, il y a des *messages divins* adressés à des hommes qui ne les sollicitaient nullement.

Certains de ces oracles nous sont présentés comme des directives d'action. Ainsi le discours tenu à Gédéon par l'ange de Yahweh sous le térébinthe d'Ephra (Jud., VI, 11-18). Autre récit de vision et d'oracle à propos de la naissance et de la mission de Samson en Jud., XIII, 1-25. Nous avons déjà relaté l'apparition, en songe, de Yahweh à Salomon et son message en I Reg., III, 5.

Très souvent cependant Dieu fait passer son message par un intermédiaire. Samuel, jeune enfant, servira d'intermédiaire entre Yahweh courroucé et le prêtre Héli en I Sam., III, en concurrence d'ailleurs avec un autre messager, un « homme de Dieu » présenté en I Sam., II, 27-36. Plus tard on voit Nathan, le prophète, chargé lui aussi de messages pour David : au sujet de l'érection du Temple (II Sam., VII, 4 sq.), à propos de la mauvaise conduite du roi envers Urie (II Sam., XII, 1-15). En I Reg., XI, 31, un prophète, Ahiyya, prédit à Jéroboam la remise entre ses mains de dix des tribus du royaume de Salomon, et cela avec la formule oraculaire : « Ainsi parle Yahweh... ».

Dans ces derniers cas les messages dont sont chargés les prophètes ont une portée juridique et morale. Ils stigmatisent, menacent, promettent. Toute l'activité oraculaire des prophètes dont les écrits nous sont parvenus est de même genre. Inutile de s'étendre sur ce point. Isaïe illustre bien, au seul « livret de l'Emmanuel », cette fonction prophétique de porte-parole de Dieu : il annonce l'avenir proche et aiguille la politique royale (Is., VII, 1-9); il menace (VII, 18-20; VIII, 5-8); il promet (VIII, 23-IX, 6).

C'est au nom de Yahweh aussi que les prophètes délivrent leur message moral. S'ils stigmatisent les vices, raillent les excentricités prétentieuses, montrent le droit chemin, celui de la conversion et de la recherche de Dieu, c'est au nom de Dieu. D'après cette conviction s'est forgée une terminologie de l'oracle. Elle précise la conscience qu'a le prophète de sa situation vis-à-vis de Dieu, celle de sa situation vis-à-vis de ses auditeurs, l'autorité de parole de Dieu que revêtent ses oracles.

c) La *terminologie caractéristique de l'oracle.* Le prophète se présente comme l'auditeur de la parole de Yahweh. Fréquentes les affirmations comme : « Dieu me dit... me parla... » (Is., VIII, 1, 5, 11; Jer., III, 6, 11; XI, 9; XIII, 1; XIV, 11) ou : « Yahweh me répondit » (Jer., XV, 1). Parfois c'est le prophète qui répond à Yahweh (Jer., XIV, 13...) : il entre en conversation avec Dieu. C'est aussi par visions que Dieu se révèle à lui (Hab., I, 1). Déjà les visions inaugurales d'Amos lui livrent le sens de sa mission (Am., VII, 1, 7; VIII, 1). Dans ce colloque, ou ces visions, le prophète est enseigné par Dieu. Il devient possesseur d'une connaissance qui est participation à la science même de Dieu. D'où son ton de certitude : cf. Jer., XI, 18; Is., XXVIII, 22; Jérémie sait ce qui se trame contre lui, Isaïe connaît le dessein divin.

Les prophètes expriment fréquemment leurs conversations avec Dieu par les mots : « la parole *(dâbâr)* de Yahweh me fut adressée... » (Jer., II, 1; XVI, 1; Ez., VII, 1...), ou : « La parole me fut adressée (litt. : fut vers moi) en ces termes *(lêmor)*... » (Ez., XII, 21; XIII, 11). En Ez., III, 22 l'expression connote une idée d'accaparement par Dieu au moment où sa parole se fait entendre : « La main de Yahweh fut sur moi et il me dit. » Les mêmes idées se retrouvent sous la plume des rédacteurs définitifs des livrets prophétiques, lorsqu'ils parlent à la troisième personne du prophète dont ils transmettent les oracles. Ainsi à propos de Jérémie : « La parole qui fut (adressée) à Jérémie de la part *(mê'et)* de Yahweh... » (Jer., VII, 1; XI, 1...; Zach., VII, 1...). Et ce début du livre d'Osée : « Lorsque Yahweh commença à parler à Osée, Yahweh dit à Osée. » Ces disciples des prophètes partageaient l'assurance de leurs maîtres : le prophète est bien l'auditeur privilégié des paroles divines.

Auditeur privilégié, le prophète n'est pas le destinataire final du message reçu. Dieu ne lui parle que parce qu'il veut, par lui, parler aux hommes. Aussi le prophète, en transmettant la parole, le fait en se retranchant derrière l'interlocuteur divin : « Yahweh parle *(dibber)*... » (Is., I, 2...); « Yahweh a dit... *(Wayyo'mer Yhwh...)* » (cf. Is., III, 16 et très fréquemment). D'où d'autres locutions où s'exprime un appel à l'attention : « Écoutez, car Yahweh a parlé... » (Jer., XIII, 15); ou : « Écoutez la parole de Yahweh... » (Jer., XXI, 11; XXII, 2; Os., IV, 1 sq.; Is., LXVI, 5...); ou simplement : « Écoutez cette parole... » (Am., III, 1; IV, 1; VIII, 4...); ou « Écoutez ceci... » (Is., XLVIII, 1). Dans ces derniers cas, le nom divin n'apparaît pas. Il est évident que la « parole » revêt ici pour le prophète et pour ses auditeurs habituels la valeur d'un oracle divin. Le mot *dâbâr* dans les textes prophétiques peut se rendre par « oracle » chaque fois que le contexte, le ton du discours montrent qu'il s'agit bien d'une parole divine.

En d'autres passages le rôle médiateur du prophète est mis en valeur. Ainsi en Agg., I, 1 : « La parole fut adressée à Zorobabel par l'intermédiaire (litt. : par la main, *beyad*) d'Aggée » (locution fréquente dans ce livre et en Mal., I, 1). En Is., XX, 2, Yahweh parle par le ministère d'Isaïe, fils d'Amos. Aussi trouve-t-on en formule finale de certains oracles : « La bouche de Yahweh a parlé » (Is., LVIII, 14...). La « bouche », comme ailleurs « la main », désignant le prophète médiateur.

En tous ces textes, le mot *dâbâr*, nom ou verbe, exprime en hébreu la parole livrée par Dieu, ou l'action de Dieu communiquant son message (ordinairement *dibber*, au piel). Les anciens exégètes, peu suivis actuellement, croyaient pouvoir rattacher à la même

racine un terme technique désignant la « tente de réunion » (ou « tente du témoignage », selon le Deutéronome) ou du moins la partie de cette tente où se trouvait l'arche selon des textes comme Num., VII, 89; XIV, 10; XVII, 7). Ces textes nomment en effet ce lieu le *debîr*. Ce mot a paru énigmatique aux traducteurs grecs qui le rendent par simple transcription. Aquila et Symmaque le traduisaient par *chrêmatisterion*, « lieu de résidence d'un oracle », ici lieu où se manifeste l'oracle de Yahweh. La Vulgate a traduit *oraculum*. Ainsi une tradition a voulu voir dans le *debîr* le lieu où Yahweh rendait ses oracles dans sa plus ancienne demeure. Que Dieu se soit manifesté dans la tente de réunion où nous voyons Moïse aller le consulter et porter au peuple qui reste au dehors les sentences divines, les textes cités le montrent clairement. Cependant on conteste actuellement au mot *debîr* toute liaison avec la racine *dâbâr* dans le sens de « parler, rendre un oracle ». Kœhler (*Lex. V. T.*, 198), après Genesius d'ailleurs, rattache *debîr* à une racine *dabar* attestée en hébreu biblique avec le sens de « tourner le dos ». Le *debîr* serait simplement ainsi désigné parce que partie postérieure de la tente, celle qui est tout à fait en arrière (sur ce sujet, cf. H. Lesêtre, dans *D. B.*, IV, 1846 sq.).

Un autre terme, très fréquent pour exprimer la qualité de parole, d'oracle de Yahweh affectée à un discours prophétique, est *ne'ûm Yhwh* ou *ne'ûm Yhwh ṣeba'oth* (Is., XIX, 4; Jer., II, 19...), ou encore *ne'ûm ha'adôn* (Is., I, 24...). On en trouvera une statistique selon les livres prophétiques en Kœhler (*op. cit.*, 185). Rare en dehors de ces expressions, la racine *n'm* se rencontre cependant en Jer., XXIII, 31 avec le sens de « parler ». En Num., XXIV, 3 sq., 15 sq., le mot est appliqué aux oracles de Balaam. En II Sam., XXIII, 1, à une parole de David. Toujours il s'agit d'une parole qui revêt un caractère oraculaire, ou prononcée par des hommes en relation avec la divinité.

L'oracle est encore désigné dans les livres prophétiques par le terme *maśśa'*. Habituellement on rattache ce mot à la racine *naśa'* dont le sens général est « élever, puis porter, soulever ». De cette racine on connaît le mot *maśśa'*, « charge, fardeau », habituellement cité dans les concordances indistinctement avec le *maśśa'*-oracle. Kœhler *(sub voce)* suggère de voir dans notre mot le sens d'une « élévation de la voix ». Ce serait alors une « sentence prononcée à voix élevée ». La construction du mot avec un nom de peuple, sa présence presque exclusive chez Isaïe et Jérémie dans les « oracles contre les nations » (sauf Is., XXX, 6) et en Nahum, I, 1, sa signification toujours malheureuse invitent, semble-t-il, à la traduire par « fardeau imposé à (Babel)... », ou « fardeau que portera (Babel)... ». Ici l'oracle est une sentence que Dieu impose à la manière d'une lourde charge impossible à esquiver (cf. Jer., XXIII, 33-40). Si le nom divin n'est jamais accolé au mot *maśśa'*, il apparaît toujours dans l'expression de la sentence.

Expression éminemment oraculaire encore les mots *koh 'amar Yhwh*, « ainsi parle Yahweh ». Ils apparaissent dans les écrits prophétiques aussi fréquemment que *ne'ûm Yhweh*, ce dernier surtout réservé à une formule de clausule, l'expression « ainsi parle Yahweh » étant surtout une formule initiale (pas toujours cependant). Cette formule est déjà attestée dans le récit de la mission d'Élisée en II Reg., III, 16 sq. Elle fera partie intégrante du vocabulaire prophétique par la suite.

Conclusion. — Cette rapide étude nous conduit à considérer Israël comme le peuple qui, parmi ses voisins sémites et égyptiens, a le plus nettement attribué à l'oracle le caractère sacré de parole divine. La parole de Dieu était chez elle dans le peuple de l'Alliance. Elle devait suffire à éclairer ses doutes, à satisfaire ses curiosités, à diriger sa vie nationale, et bien imprudent qui s'engageait sans la consulter. Mais surtout l'oracle a été l'expression des exigences de Dieu envers son élu, sa sentence contre les infidèles, son message d'espérance, fondement d'une vie spirituelle originale et, dans les âmes d'élite, inégalée. Elle fut aussi, dans un mode d'expression proche des divinations cananéennes, une aide pour l'homme aux prises avec la vie mais, là encore, avec une délicatesse dans le sens du divin que n'altérèrent guère les constantes tentations de mantique baalique. Dans ce domaine encore, la révélation de Yahweh reflète la transcendance du Dieu d'Israël.

III. Conclusion générale. — Ce tour d'horizon sur l'histoire de la divination et de l'oracle dans le monde biblique porte témoignage de l'universalité d'une recherche de la parole divine. On la guette, on la provoque. La curiosité intéressée apparaît la plupart du temps comme le mobile de telles démarches. Ce n'est pas qu'elles soient vides de sens religieux. Le recours à Dieu, ou aux dieux, témoigne à lui seul d'une foi. Le monde, croit-on, a un sens. De cette orientation de l'histoire Dieu est le maître, il la connaît, il en cache certains indices dans le déroulement des choses, de la vie des êtres; il consent même à livrer en clair quelques bribes de sa connaissance du futur. Si, en certains pays et dans certaines circonstances, le sacrifice, la prière, la pénitence ont été considérés comme des moyens d'imploration d'une parole oraculaire, il semble que l'homme ait eu plus encore confiance en une technique longuement élaborée pour déceler dans le cosmos la trace des vouloirs divins.

L'attitude des divers peuples à l'égard de l'oracle, de la recherche des signes divins, accuse des contrastes intéressants à noter. La technique multiforme, mais très tôt monopolisée par un sacerdoce, en Mésopotamie s'oppose assez nettement aux démarches plus spontanées, plus personnellement religieuses des fidèles égyptiens. Entre la Grèce où la multiplicité des divinités oraculaires, des sanctuaires, le développement des techniques conservent à l'oracle ou à la divination un aspect d'acte religieux personnel, et Rome où s'installent l'institutionnalisation étatiste, la codification juridique, à côté d'une recherche de simplification des rites, tout cela aboutissant à une perte quasi totale de sens religieux, le contraste est violent.

De plus le syncrétisme s'est imposé un peu partout (sauf peut-être en faveur de la Mésopotamie trop tôt disparue et qui a joué un rôle de prêteuse plus que d'emprunteuse). Pourtant l'originalité de chaque peuple dans l'esprit et les méthodes d'investigation de la pensée divine se laisse deviner assez nettement jusqu'à la fin de son histoire nationale. Les emprunts gardent leur caractère adventice et n'échappent pas à une suspicion dégénérant à l'occasion en ostracisme brutal.

Et cela est vrai d'Israël. Il a connu, très forte, la tentation de syncrétisme en matière de divination. Il ne l'a pas toujours vaincue. Mais ses prophètes ont du moins énergiquement exprimé les exigences de sa conscience monothéiste un moment obnubilée. La divination étrangère a été stigmatisée et condamnée. Ce fut d'ailleurs pour eux l'occasion de souligner la volonté condescendante de Yahweh, bien décidé à ne pas refuser toute aide, toute révélation de l'avenir même immédiat aux chefs de son peuple et à ses fidèles. Les prophètes se sont présentés comme les hommes de l'oracle, les porte-parole d'un message dont Dieu prenait l'initiative. Leurs oracles ne servaient pas toujours à dévoiler l'immédiat, le pratiquement utile. Mais ils exprimaient à Israël le dessein de Dieu le plus profond et le plus ample qu'ait pu livrer quelque oracle

des nations que ce soit. Israël a souvent eu la faiblesse de ne pas distinguer la valeur et le sens d'un tel message et d'en faire peu de cas. Il préférait courir après les devins et les nécromants. Dieu alors a dépêché sa Parole incarnée. Hebr., I, 1 marque la continuité entre les prophètes et le Verbe, le Fils, venu exprimer personnellement le message de Dieu. Il faudra encore des siècles pour que cette Parole supplante les devins, les pythies et les sibylles. Il faudra que les hommes en soient arrivés à demander à la parole de Dieu autre chose que des renseignements sur leurs petites histoires.

Bibliographie. — Textes traduits : H. Gressmann, *Altorientalische Texte... zum A. T.*, 2e éd., I, Berlin-Leipzig, 1927, surtout p. 46-55, 281-284, 443 sq. — J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the O. T.*, Princeton, 1950, p. 441-452; 2e éd., parue en 1955. — Ch. F. Jean, *Le milieu biblique avant J. C.*, II, 51, 107, 145-151, 266, 279, 484.

Sumer et Assyro-Babylonie : M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905, p. 232-240. — Éd. Dhorme, *La religion des Assyro-Babyloniens*, Paris, 1910, p. 291-298. — Ch.-F. Jean, *op. cit.*, III, Paris, 1936, p. 373-375. — G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, 1940. — Éd. Dhorme, *Religion d'Assyrie et de Babylonie*, II, Paris, 1945, p. 272-289, coll. *Mana*. — G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, I, Paris, 1927 p. 328 sq.; II, Paris, 1947, p. 1896-1911. — G. Dossin et A. Lods, *Une tablette inédite de Mâri intéressante pour l'hist. ancienne du prophétisme sémitique*, dans *Studies in O. T. Prophecy*, Édimbourg, 1950, p. 103-111; compte rendu dans *Recherches de science relig.*, XLI, 1953, p. 437 sq.

Canaan : R. Dussaud, *Ornithomancie et hépatoscopie chez les anciens Phéniciens*, dans *Syria*, XVIII, 1937, p. 318-320. — R. Largement, *La religion cananéenne*, dans *Hist. des religions*, de M. Brillant et R. Aigrain, IV, Paris, 1956, p. 188-190.

Égypte : W. Schubart, *Orakelfragen*, dans *Z. Aeg. S.*, LXVII, 1931, p. 110-115. — A. M. Blackman, *Oracles in Ancient Egypt*, dans *J. E. A.*, XI, 1925, p. 249-255; XII, 1926, p. 176-185. — G. Lefebvre, *Hist. des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXIe dynastie*, Paris, 1929. — J. Cerny, *Questions adressées aux oracles*, divers articles dans *B. I. F. A. O.*, XXX, 1931, p. 492 sq.; XXXV, 1936, p. 41-58; XLI, 1942, p. 13-24. — J. Cerny, *Ancient Egyptian Religion*, Londres, 1952. — G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens*, Paris, 1949, p. 86-105 (textes). — Ét. Drioton, *La religion égyptienne*, dans *Hist. des religions*, de M. Brillant et R. Aigrain, IV, Paris, 1956, p. 89 sq., 202. — S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1957. — H. Bonnet, *Reallexicon der ägyptischen Religiongeschichte*, Berlin, 1952, art. *Orakel*, 560-564.

Grèce et Rome : Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination dans l'Antiquité*, 4 vol., Paris, 1879-1882. — A.-J. Festugière et P. Fabre, *Religions de Grèce et de Rome*, dans *Hist. des religions*, de M. Gorce, II, Paris, 1944, surtout p. 106-113, 132 sq., 348 sq., coll. Quillet. — E. des Places, *La religion de la Grèce antique*, dans *Hist. des religions*, de M. Brillant et R. Aigrain, III, Paris, 1955, p. 221-244, 282-286. — P. Fabre, *La religion romaine*, *ibid.*, III, 384 sq. — A. Grenier, *La religion romaine*, II-3, Paris, 1948, p. 16-27, coll. *Mana*. — W. Ruge, art. *Orakel*, dans *Reallexikon*, de Pauly-Wassowa, XVIII, 1939, p. 829-866. — B. Haussoullier, *Inscriptions de Didymes*, surtout *Comment se fait la consultation*, dans *Rev. de philol.*, XLIV, 1920, p. 268-277. — P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, 1950.

Israël : voir les articles relatifs à quelque aspect de la question ici traitée, dans *D. B.* (Vigouroux); par H. Lesêtre, *Divination*, II, 1899, col. 1443-1448; *Oracle*, IV, 1908, col. 1846-1848; *Pectoral*, V, 1912, col. 18-21; *Songe*, V, 1832-1834; *Theraphim*, V, 2174-2176; *Vision*, V, 2439-2441; *Urim et Thummim*, V, 2359-2365; par E. Levesque, *Éphod*, II, 1865-1869; — dans *D. B. S.*, par R. Largement, art. Médiation (Assyro-Babylonie), V, 1957, col. 989 sq.; par A. Robert, *ibid.* (dans l'A. T.), dans *op. cit.*, 1002-1010. — I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, Leipzig, 1927, surtout p. 311, 327, 343 et, pour la Babylonie, 345. — W. Corswant, art. *Divination*, dans *Dict. d'archéologie biblique*, Delachaux, 1956, p. 113 sq. — A.-G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, 1953, p. 421-423. — A. Guillaume, *Prophétie et divination chez les Sémites*, trad. J. Marty, Paris, 1950.

A. Barucq.

ORAISON DOMINICALE. — Concernant le *Pater* dans sa généralité (pour le détail de l'exégèse nous renvoyons aux commentaires), on peut se poser les questions suivantes : I. Quel est le texte exact de Matth., VI, 9-13 et de Luc., XI, 2-4? II. Quelle est la relation entre les deux traditions? III. Faut-il supposer des sources juives pour expliquer le *Pater* chrétien? IV. Quelle est la signification précise de quelques expressions controversées?

I. Critique textuelle. — Examinons successivement le texte de Matth., VI, 9-13 et de Luc., XI, 2-4.

1° Le texte de Matthieu présente peu de variantes; voici les plus importantes :

℣. 10 : ελθατω ı D, E², G, Δ, N, Σ. — Contre ελθετω : B, K, L, M, S, U, minusc. plerique; Orig.
ως avant εν ουρ. : omis. : D, *a*, *b*, *c*, *k*; Copt. boh. (2 mss.); Cypr., Aug. (*Serm.*, LVI, *De or. dom.*).
επι της γης : D, L, Θ, Π, E, G, K, M, S, U, fam. 13, 543, 28, 157, 565, 700, 892; Orig., Eus., Chrys.
της : omis. : ℵ*, B, W, Z, Δ, Σ, Φ, 1, 22, 406, 660, 1093, 1396; Clem., Orig., Chrys.

℣. 12 : αφηκαμεν : ℵ*, B, Z, 1, 124, 1582, 22, 660, 1365; Syrpal.; Orig.
αφιομεν : W, Θ, Π, Σ, E, L^rom, Δ, 353, 565 (cf. Luc).
αφιεμεν : ℵ^c, G, K, M, S, U, Π*, Φ, 118, 209, fam. 13, 543, 28, 700, 892; Vg., Goth., Arm., Aeth.
αφιωμεν : L^par, Syrcur., *ff*¹, Aphraates (*Patrol. syr.*, I-1, 1894, col. 78).

℣. 13 : + οτι σου εστιν η βασιλεια και η δυναμις και η δοξα εις τους αιωνας αμην : L, W, Θ, Δ, Π, Σ, Φ, E, F, G, H, K, M, S, U, V, Y, Ω, 118, 22, 543, 28, 33, 700, 892, 565, 13, *k*, *f*, *g*, *l*, *q*; Arm., Géorg., Sah.
omis. : ℵ, B, D, Z, 1, 130, 209, 1582, 372, *a*, *b*, *c*, *ff*¹, *g*¹; Vg., Copt.; Orig., Grég. Nyss., Cyrille Jérus., Maxime, Cypr., Tert.

Les variantes du ℣. 10 ne sont guère importantes pour le sens. Il n'en est pas de même pour celles du ℣. 12 : tandis que la recension H (avec les deux grands manuscrits ℵ et B) lit l'aoriste αφηκαμεν (donc une action passée), la recension césaréenne (W et Θ) préfère le présent de Luc αφιομεν. La leçon αφιεμεν semble désigner un imparfait d'habitude (à moins qu'il ne s'agisse du présent habituel), tandis que finalement la variante αφιωμεν (un subjonctif présent?) semble se référer à l'avenir (*ff*¹ : *dimittemus*). Il est évident qu'il faut lire la forme de l'aoriste αφηκαμεν. La doxologie finale est absente dans tous les anciens onciaux et dans une partie de la *Vetus latina;* elle figure dans la recension césaréenne (W et Θ) et on la trouve attestée dans *Didachè*, VIII, 2 : « Trois fois par jour tu prieras ainsi : A toi est la force et la gloire dans l'éternité. » C'est surtout grâce au fait que la doxologie se trouve citée dans les *Constitutions apostoliques*, Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων (l. VII, c. XXIV) qu'elle connut une vogue immense et qu'elle fut insérée dans le texte de Matthieu. Le texte est au moins apparenté à II Tim., IV, 18, et présente des similitudes indéniables avec I Par., XXIX, 11, voire avec Dan., II, 37 et avec *IV Esdr.*, IV, 38-40. D'après Lohmeyer, la doxologie doit être considérée comme « un cadeau de l'Église de Syrie » (*Das Vaterunser*, 3e éd., 1952, p. 163); en tout cas il faut en rejeter l'authenticité.

2° Le texte de Luc doit être épuré de certaines additions, qui viennent de ce qu'on a voulu harmoniser et conformer Luc à Matthieu.

℣. 2 : Πατερ : ℵ, B, L, 1, 22, 57, 130, 346, 700; Vg. (*fere omnes*), Syrsin, Arm.; Orig., Cyr., Alex., Tert.
+ ο εν τοις ουρανοις : A, C, D, P, X, Γ, Δ, N, W, Θ, *a*, *b*, *e*, *f*, *ff*², *l*, *i*, *g* (*a*, *e* et *ff*² : *sancte*, loco *noster*); Syrcur., Boh., Aeth., Géorg.; 372, 118.

℣. 3 : ελθατω : ℵ, C, P, Δ, 13, 346.
ελθετω : A, B, D, I, X, Γ, Π.

η βασιλεια σου : B, L, 1, 22, 130, 346, *ff*^{1}; Syrcur., Syrsin., Arm., Vg. (optimi); Orig., Aug., Tert.

το πνευμα το αγιον εφ ημας και καθαρισατω ημας : 700, 162; Grég. Nysse, Maxim., Tert.; prob. Marcion.

+ γενεθητω το θελημα σου ως εν ουρανοις και επι της γης : ℵ, A, C, D, W, Θ, 33, 118, 892, Vet. lat., Syr., Boh., Géorg.

℣. 4 : ημων : omis. : Syrsin. — τον αρτον σου : Marcion?

Loco διδου (fere omnes), legitur δος : in D, 2, 28, 71, 106, 300, 1675, 1071, 472.

Loco το καθ ημεραν, legitur (cum Matth.) σημερον : *a*, D, 28, 2430, 71, 1071; Vg. (— *q*), Copt.

Loco τας αμαρτιας, legitur (cum Matth.) οφειληματα : *a*, D, *b*, *c*, *f*, *ff*, *l*^{a}.

Loco και γαρ αυτοι, legitur ως και αυτοι : *a*, D; Vg. (— *e*, *z*).

Loco αυτοι, legitur ημεις : *a*, D, *b*, *c*, *f*, *ff*, *r*; Syr., Arm., Géorg., Sah.

Loco παντι οφειλοντι ημιν, legitur τοις οφιλεταις ημων : *a*, D, *b*, *c*, *ff*, *r*; Syrpal.; Géorg.; Boh.

αφιεμεν : ℵ*, F, L, M, S, U, V, X, Ξ, Π.

αφιομεν : ℵ^{c}, A, B, C, D, E, G, H, K, P, Γ, Δ, Λ.

Post πειρασμον, additur αλλα ρυσαι απο του πονηρου : in A, C, D; Vetlat., Syrcur., Boh., Aeth.; W, D, Θ, 372, 118; — nihil habetur in ℵ*, B, L, 1, 11, 57; Vg., Syrsin., Arm.

Sauf la demande concernant la venue du S.-Esprit (Luc., XI, 3), toutes les variantes mentionnées ci-dessus proviennent du texte de Matthieu. Ceci est nettement affirmé par Origène pour l'addition ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; pour la mention de la « volonté divine » nous avons également le témoignage d'Origène (*De orat.*, XXVI, 1), corroboré par celui de S. Augustin (*Enchir.*, 116; *P. G.*, XL, 286), affirmant que cette mention était absente dans le texte de Luc; enfin pour la dernière ajoute : « délivrez-nous du mal », on peut apporter la déclaration de S. Cyrille d'Alexandrie (*In Luc.*, XI, 4; *P. G.*, LXXII, 696). L'adjonction de toutes ces variantes s'explique aisément par l'ingénuité des scribes, qui sont toujours tentés d'insérer un texte plus long et d'omettre le moins possible de leur original.

Le problème de la leçon : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς est plus compliqué. Cette leçon est admise comme authentique, à la suite de A. Harnack (dans *Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1904, 21 janv., p. 195 sq.), par F. Spitta (*Die älteste Form des Vaterunsers*, dans *Monatschr. für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, IX, 1904, p. 337 sq.), par A. Resch (*Der Paulinismus und die Logia Jesu*, 1904, p. 223; cf., du même auteur, *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, III, 1895, p. 226) et par d'autres encore. La thèse d'Harnack fut vivement combattue entre autres par Th. Zahn (*Das Evangelium des Matthäus*, 2^{e} éd., Leipzig, 1908, p. 267), par H. von Soden (*Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers*, dans *Die christliche Welt*, XVIII, 1904, p. 218), par E. Schürer (dans *Theol. Lit. Zeitung*, XXX, 1905, p. 259) et par G. Hönnicke (*Neuere Forschungen zum Vaterunser bei Matthäus und Lukas*, dans *Neue kirchl. Zeitschr.*, XVII, 1906, p. 57-67, 106-120, 169-180, p. 114). Les arguments proposés par Harnack peuvent se ramener à trois types. *a)* Le savant berlinois se fonde d'abord sur le principe : *lectio difficilior præstat faciliori*. Il faut répondre que la *lectio difficilior* perd ici toute sa valeur du fait qu'elle est peu attestée. Bien que Tertullien y semble faire allusion dans *Adv. Marc.*, IV, 26, le premier témoin sûr est S. Grégoire de Nysse (entre 371 et 394; cf. *P. G.*, XLIV, 1157); les témoignages de Maxime le Confesseur (VII^{e} s.; *P. G.*, XC, 884) et des deux minuscules, 700 (éd. Hoskier, 1890; cf. Brit. Museum, *Egerton 261 a*) et 162 (204 de von Soden, daté de 1153), sont certainement d'une date postérieure. — *b)* En second lieu Harnack fait remarquer que la leçon sur la venue de l'Esprit-Saint peut difficilement être attribuée à une insertion postérieure, modifiant le texte reçu. Il faut répondre que, si la variante est due à Marcion, il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque cet hérésiarque a eu plusieurs fois l'audace de « corriger » S. Luc (Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 1-2; ou S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, VI, 16, dans *P. G.*, XXXIII, 565). — *c)* Selon Harnack la mention de l'Esprit-Saint s'explique aisément à partir de Luc., XI, 13, où il est question de πνεῦμα ἅγιον, tandis que le parallèle de Matth., VII, 11 lit ἀγαθά. On peut répondre que la mention d' « *un* bon esprit » dans Luc., XI, 13 s'explique par allusion à des textes comme Ps., CI, 13; CXLIII, 10; ou Sap., IX, 17; ou encore par l'influence du verset suivant, Luc., XI, 14 (le texte parallèle de Matth., XII, 22-23 est précédé par la citation d'Is., XLII, 1-4, où il est fait mention de l' « esprit » imposé au Serviteur de Yahweh). En outre, si la leçon sur la venue de l'Esprit-Saint est authentique, il est étonnant qu'on ne la trouve jamais seule dans les manuscrits, mais tantôt avant la seconde demande (Marcion), tantôt avant la première demande (Grégoire de Nysse). L'insertion postérieure, au contraire, est aisément admissible : l'allusion à la prédication et à l'enseignement de S. Jean-Baptiste (Luc., XI, 1 : « comme Jean l'a appris ») rappelle la promesse du Précurseur : « Celui qui doit venir après moi... vous baptisera dans l'Esprit-Saint et dans le feu » (Matth., III, 11). D'autre part il semble certain que la venue de l'Esprit-Saint fut considérée comme le contenu même du règne (Grégoire de Nysse dit expressément : τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον βασιλεία ἐστίν) et que la mention expresse de cette venue contribue à la révélation du mystère de la très Ste Trinité (Maxime le Confesseur, dans *P. G.*, XC, 884). Il est difficile de retrouver une trace de la leçon marcionite sur la venue de l'Esprit dans le texte harmonisé de D : αγιασθητω ονομα σου εφ ημας (les mots ἐφ' ἡμᾶς sont plus facilement expliqués par une allusion à Is., LXIII, 16, 19); cette trace est plus manifeste dans une prière au S.-Esprit dans la liturgie de Constantinople (éd. Hammond, p. 90) : Βασιλεῦ οὐράνιε, παράκλητε, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας... Ἐλθὲ καὶ σκήνωσον ἐν ἡμῖν καὶ καθάρισον ἡμᾶς. Pour ce motif, F. H. Chase, *The Lord's Prayer in the Early Church* (*Texts and Studies*, éd. J. A. Robinson, I, n. 3, 1891) voit dans l'usage liturgique du *Pater* le véritable point d'insertion de la variante en question.

Au point de vue de la critique textuelle de l'oraison dominicale, il faut encore signaler deux variantes de la demande concernant la « tentation ». Au lieu du texte sûr : μη εισενεγκης ημας εις πειρασμον, on trouve parfois : μη αφες εισενεχθηναι εις πειρασμον : ce texte (peut-être dû à une harmonisation avec Jac., I, 13-14) se retrouve chez Hilaire (*P. L.*, IX, 510), chez Ambroise (*P. L.*, XVI, 454), chez Augustin (*P. L.*, XXXIV, 1282; XLV, 1000) et dans quelques manuscrits de la *Vetus latina* (*g*^{2} lit : *ne patiaris nos induci; k* et *c* ont : *ne passus fueris nos induci*); il est certainement secondaire, et reflète probablement l'influence de Marcion. Une autre variante lit *tentationem quam ferre non possumus* (cf. I Cor., X, 13); elle est mentionnée par Hilaire (*P. L.*, IX, 810), par Jérôme (ad Matth., XXVI, 41; *P. L.*, XXVI, 118) et dans la liturgie alexandrine : ὃν ὑπενεγκεῖν οὐ δυνάμεθα; sa valeur est nulle au point de vue critique.

II. Critique littéraire. — La tradition évangélique a transmis le *Pater* sous une double forme : dans Matth., VI, 9-13, c'est Jésus lui-même qui, après quelques recommandations sur la manière de prier, enseigne spontanément l' « oraison dominicale ». Chez S. Luc au contraire, c'est à la demande d'un de ses (70?) disciples que le Maître a daigné apprendre aux siens comment il fallait prier (Luc., XI, 2-4). Bien que le texte de Luc ne renferme aucune indication solide de temps et de lieu, on a supposé que le Sei-

gneur avait enseigné le *Pater* après le ministère galiléen, près de Béthanie (Luc., x, 38), voire près du jardin des Oliviers (où se dresse actuellement l'église du *Pater Noster*, contenant l'inscription de l'oraison dominicale en trente-deux langues).

Afin de rendre compte de ce doublet évangélique, on a tenté plusieurs solutions, qui peuvent se ramener à trois types : quelques auteurs ont proclamé la priorité de Luc, dont Matthieu aurait développé le texte; — d'autres soutiennent l'originalité de Matthieu, que Luc aurait corrigé; — un certain nombre enfin défendent l'irréductibilité originale des deux versions.

1° En faveur de la priorité de Luc, on a fait valoir la brièveté de son texte : le troisième évangile n'a pas l'addition : (πάτερ) ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, et en outre il omet la troisième et la septième demande. On fait également remarquer que les circonstances dans lesquelles le Christ aurait enseigné le *Pater* sont plus naturelles chez Luc que chez Matthieu : tandis que dans le premier évangile la belle ordonnance des trois devoirs religieux hérités de l'A. T. (Matth., vi, 2-4 : l'aumône; vi, 5-6 : la prière; vi, 16-18 : le jeûne) est compromise par l'adjonction de l'exhortation à la prière par excellence (Matth., vi, 7-8, 9-13, 14-15), le texte de S. Luc présente, avec beaucoup de naturel, l'enseignement de l'oraison dominicale comme répondant à une requête préalable des disciples. Origène ajoute une troisième considération : le texte de Luc lui paraît plus ésotérique, tandis que celui de Matthieu lui semble destiné à la grande masse des auditeurs (Origène, *De orat.*, xxx, 1; éd. Koetschau, ii, 393). Pour tous ces motifs on comprend que le texte de Luc ait pu paraître plus primitif et que Matthieu ait eu l'air de le développer (G. Heinrici, *Die Bergpredigt*, Leipzig, 1899, p. 24, 34, 70, 72).

2° D'autres auteurs sont d'avis que la priorité revient plutôt à Matthieu. En effet, si le premier évangile peut avoir eu l'air de développer, on peut d'autre part supposer que Luc ait abrégé, comme il le fait si souvent (cf. Luc., vi, 3 et Matth., xii, 3; Luc., viii, 19 et Matth., xii, 46; Luc., ix, 19 et Matth., xvi, 14). L'omission de la détermination (πάτερ) ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς semble être délibérée chez le troisième évangéliste : il omet ἐν τοῖς οὐρανοῖς, οὐράνιος en d'autres endroits (cf. Luc., vi, 36 et Matth., v, 48; Luc., xii, 30 et Matth., vi, 32). S. Augustin s'explique l'absence de la troisième demande par un raisonnement explicite de l'évangéliste : *Ostendens ergo Lucas tertiam petitionem duarum superiorum esse quodam modo repetitionem, magis eam prætermittendo fecit intelligi* (*Enchir.*, 116; *P. L.*, xl, 285). Le texte de la quatrième demande trahit une adaptation consciente du texte de Matthieu; ce dernier porte : δὸς ἡμῖν σήμερον, tandis que S. Luc écrit : δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν. L'impératif présent du troisième évangile (à l'encontre de l'impératif aoriste du premier) souligne, par le contraste avec l'impératif aoriste des autres formes verbales de Luc, l'intention de marquer une continuité, un état continuel; ce même effet est obtenu par le changement de σήμερον en τὸ καθ' ἡμέραν (cette dernière formule se rencontre encore sous la plume de S. Luc; cf. Luc., xix, 47; Act., xvii, 11). Le changement, dans la cinquième demande, du mot paléo-testamentaire τὰ ὀφειλήματα en un concept plus clair pour des lecteurs païens, à savoir τὰς ἁμαρτίας (qui revient plus de 180 fois dans le N. T.), apparaît manifestement comme une correction réfléchie; néanmoins le verbe ὀφείλω revient dans la tournure plus grecque παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν (contre τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν de Matthieu, qui aura semblé à Luc trop commercial). La modification également de l'aoriste ἀφήκαμεν de Matthieu en la forme présente ἀφίομεν met l'accent sur une disposition permanente plutôt que sur une condition préalable (selon Matth., v, 23 il faut *d'abord* se réconcilier avec un frère « qui a quelque chose contre » nous), et semble donc due à un propos délibéré.

3° Bien que la thèse de la priorité de Matthieu semble de plus en plus mettre en défaveur celle de la priorité de Luc, il faut cependant signaler une troisième solution du problème qui maintient la présence simultanée des deux versions dans la tradition évangélique. Cette solution n'a rien d'étonnant quand on songe à d'autres exemples de doublets irréductibles (par ex., dans la parabole de la semence, dans les béatitudes, dans la prière de jubilation, etc.). Ou bien on peut admettre que Jésus enseigna le *Pater* de deux façons différentes en deux circonstances différentes; ou bien on suppose que la tradition a fixé les paroles de Jésus de deux façons divergentes; ou bien il faut admettre que tant Matthieu que Luc ont apporté des changements à la forme primitive du *Pater*. La première de ces alternatives n'est nullement à exclure à priori : la distinction admise par Origène entre une forme plus ésotérique (Luc) et une présentation plus universelle (πρὸς τοὺς πλείονας : Matthieu) peut résoudre le problème. Cependant la préférence des auteurs récents va plutôt dans le sens d'une divergence dans la tradition. Il est clair que les deux évangélistes se sont fondés sur deux formes orales de l'oraison dominicale, dont la fixation était vraisemblablement déjà achevée. Auparavant on mettait volontiers l'accent sur la forme parfaite du *Pater* matthéen et sur le désordre de la recension de Luc. C. C. Torrey a montré que la retraduction araméenne du *Pater* de Luc révélait une forme rythmique très en vogue en araméen (comme en syriaque), consistant en un mètre de sept syllabes avec rimes. Voici selon cet auteur le *Pater* de Luc (C. C. Torrey, *A Possible Metrical Original of the Lord's Prayer*, dans *Zeitschr. für Assyriol.*, xxviii, 1914, p. 312-317) :

Abbā jitqaddaš šūmaḥ
tēthe malkūthā dilāḥ
laḥmā thᵉdīrā hab lanā
ūšbūq lanā ḫōbaʾnā
kᵉdi ʾnaḥnā lᵉḥayyābainā
wᵉlā thaᶜᶜēlnā lᵉnésyōnā

Cette retraduction de Torrey est admise par E. Littmann (dans *Zeitschr. für neutestamentliche Wiss.* [= *Z. N. T. W.*], xxxiv, 1935, p. 29); E. Lohmeyer (*op. cit.*, 3ᵉ éd., 1952) estime que la langue de la retraduction de Torrey doit être considérée comme l'araméen courant de l'Asie occidentale, tandis que la retraduction de Matthieu par C. F. Burney (*The Poetry of Our Lord*, 1925, p. 113) reflèterait plutôt le dialecte galiléen. Lohmeyer en déduit que le *Pater* nous fut conservé dans les deux traditions qui se confrontent ailleurs dans les évangiles, celle de Galilée (Matthieu) et celle d'Antioche (où la jonction aurait été opérée avec la κοινή). De cette hypothèse, à vrai dire assez hardie, on peut au moins retenir la possibilité d'une version double, dont l'original aurait déjà reçu sa fixation dans la tradition orale. Cette originalité dans la forme orale de deux versions irréductibles n'exclut d'ailleurs pas une influence, dans un sens ou dans l'autre, dans la mise par écrit (le mot rare ἐπιούσιος, plutôt que de provenir d'une source grecque commune à Matthieu et à Luc, semble démontrer cette interaction).

L'admission d'une double tradition indépendante résout élégamment le problème ardu de la recherche de « la forme primitive » du *Pater* (G. Klein, *Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers*, dans *Z.N.T.W.*, vii, 1906, p. 34-50; après H. von Soden, *loc. cit.*, xviii, 1904, p. 218). Il est, en effet, extrêmement malaisé de démontrer (comme le veut E. Paslack, *Exegetische Bemerkungen zu Matth., vi, 9-13 und Luk., xi, 2-4*,

1905, p. 7 sq.) que les deux évangélistes ont modifié, chacun de leur côté, la teneur originale de l'oraison dominicale. Dans ce domaine, l'hypothèse du théologien libéral A. Harnack (*loc. cit.*, v, 1904, p. 195) est caractéristique : selon Harnack, le *Pater* de Jésus aurait consisté dans la simple invocation « Père » suivie des demandes 4 à 6. Luc aurait inséré la variante marcionite sur la venue de l'Esprit-Saint (attendue par l'Église primitive, mais absente des préoccupations de Jésus), tandis que Matthieu aurait amplifié le texte déjà courant de Luc.

III. Les sources de l'oraison dominicale. — Sans recourir à l'hypothèse extravagante et aujourd'hui abandonnée de J. G. Herder (*Erläuterungen des N. T. an einer neu eröffneten Urkunde*, Riga, 1776) qui trouvait au *Pater* des modèles avestiques, plusieurs auteurs sont cependant d'avis que l'oraison dominicale constitue un centon de prières juives. Déjà H. Grotius (1583-1645) était de cet avis (*Annotationes in libros Ev.*, ad Matth., vi, 9) : « Ce qu'on peut extraire des écrits juifs pour le comparer au *Pater* nous démontre que cette prière du Christ ne se compose nullement de paroles qu'il aurait inventées lui-même, mais plutôt de formules provenant de ce qui, dans les prières hébraïques, lui avait semblé digne de louange. » Cette opinion du juriste hollandais est reprise par un certain nombre d'auteurs contemporains. A. Drews (*Die Christusmythe*, 1924, p. 209) écrit : « Le *Pater*, ce qu'apparemment nous possédons de plus personnel en rapport avec Jésus, est cousu ensemble de prières juives, qu'on avait récitées longtemps avant Jésus dans les synagogues; sans oublier que personne n'est capable de nous dire sous quelle forme Jésus le prononça primitivement. » L'opinion des auteurs juifs est formelle : Gerald Friedlander (*The Jewish Sources of the Sermon on the Mount*, Londres, 1911, p. 120-125, 163) déclare sans ambages : « La prière du Seigneur est tout à fait juive... Toutes les phrases et toutes les demandes sont empruntées à des sources juives »; dans le même sens on pourrait citer des allégations de G. Klein, C. G. Montefiore, A. Wünsche, etc.

Pour prouver la thèse que le *Pater* n'est qu'une simple compilation de textes juifs, on fait d'abord valoir (G. Klein) que l'oraison dominicale remplit exactement les conditions de n'importe quelle prière juive. Une telle prière consiste, en effet, en trois parties : la louange de Dieu (שֶׁבַח; cf. Lev., xxii, 32; Is., xxix, 23; I Reg., viii, 28; Dan., ii, 20); — une série de demandes individuelles (תְּפִלּוֹת); — et enfin une doxologie (הוֹדִיָה). En outre le nombre 7 des demandes (cf. Ps., cxix, 164) constitue une *birkat šeba'* d'un modèle juif courant. Finalement un certain nombre de formules possèdent une « consanguinité » (A. Harnack) manifeste avec les anciennes prières juives. En ce domaine, les auteurs juifs ne se fondent plus (comme on l'avait fait trop souvent auparavant) sur des textes rabbiniques de date incertaine ou tardive (en tout cas post-chrétienne), mais ils mettent en valeur deux textes particulièrement intéressants en la matière, à savoir les *Shemone esre* (18 bénédictions), la grande prière des laïcs juifs, et le *Qaddish*. D'après Elbogen (*Gesch. des Achtzehngebets*, 1903), le premier noyau des *Shemone esre* remonterait au temps des Macchabées (cf. également I. Lévi, dans *Rev. des études juives*, xxxii, 1896, p. 161; et G. Dalman, *Die Worte Jesu*, i, 1898, p. 299). Néanmoins d'autres critiques font remarquer que la forme définitive de la prière juive ne date que du temps de Gamaliël II (E. Bisschoff, *Jesus und die Rabbiner. Jesu Bergpredigt und « Himmelreich » in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargestellt*, Leipzig, 1905) ou tout au plus de la fin du Ier s. après J.-C. (W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e éd., 1906, p. 203). Selon David de Sola Pool (*The Old Jewish Aramaic Prayer the Kaddish*, Leipzig, 1909), la composition juive qui porte le nom de *Qaddish* (cf. Dan., ii, 20) serait très ancienne, puisqu'on n'en trouve aucune mention dans la *Mishna*. J. B. Frey (*Le Pater est-il juif ou chrétien?*, dans *Rev. bibl.*, nouv. sér., xii, 1915, p. 556-563) a cependant relevé une citation du IIe s. après J.-C., mise sur le compte du rabbi tannaïte José (*Sifre Deut.*, § 306); d'autre part l'allusion dans *Sota*, 49 *a*, semble également assez claire. S'il en est ainsi, il est impossible de démontrer une dépendance directe et littéraire du *Pater* chrétien vis-à-vis de ces plus anciens écrits juifs. Tout au plus peut-on faire ressortir le climat juif de certaines tournures. L'invocation « Père » appliquée à Dieu revient couramment dans le judaïsme (cf. *Shemone esre*, 5, 6; *Qaddish*, 4); la formule « Père dans les cieux » est franchement juive (cf. *Kilayim*, ix, 8; *Yoma*, viii, 9; *Rosh hashshana*, iii, 8; *Sota*, ix, 15; *Aboth*, v, 20). La demande « que ton nom soit sanctifié » ne se distingue guère de celle de *Qaddish*, 1, ou de *Shemone esre*, 3 (cf. aussi *Rosh hashshana*, iv, 3); l'idée du « règne » apparaît dans *Qaddish*, 1, de même que celle de la « volonté » divine (il est à remarquer que Tertullien par ex. conserve l'ordre des demandes, tel qu'il apparaît dans le *Qaddish* : nom, volonté, règne divins). Le pardon des péchés est imploré dans *Shemone esre*, 6, et dans *Berakhot*, 16 *b*, on espère être délivré de « Satan le destructeur ».

La similitude indéniable des formules de l'oraison dominicale et des plus belles prières juives s'explique vraisemblablement du fait que des deux côtés on a puisé dans le trésor de la révélation paléo-testamentaire. Le terme « Père », déjà dans l'A. T., désigne les relations en vigueur entre Dieu et son peuple (Deut., xxxii, 6; Is., lxiii, 16; Jer., iii, 4, 19; xxxi, 9) ou entre Yahweh et les individus (Sap., ii, 16; xiv, 3; Eccli., xxiii, 1, 4; li, 10; Tob., xiii, 4; I Par., xxix, 10); la sanctification du nom divin est inculquée dans Ex., xx, 7; Lev., xxii, 32; Ez., xxxviii, 23; la rémission des péchés est implorée dans Ex., xxxii, 32; I Reg., viii, 34, 36, 39, 50; Dan., ix, 19; Eccli., xxviii, 2; la délivrance de tout mal est promise dans Eccli., xxxvi, 1. Pour le chrétien comme pour le Juif, « Dieu a parlé aux pères » (Luc., i, 55, 69); il n'est donc point étonnant que leur piété respective s'alimente à la même source.

Tout en admettant la parenté des prières juives et du *Pater* chrétien, il faut cependant souligner que « l'Esprit qui seul vivifie distingue le *Pater* des formules juives analogues » (Frey). « La nouveauté du *Pater* ne consiste pas dans la nouveauté des idées ou dans l'usage de vocables nouveaux, mais dans la grandiose simplicité, jointe à une profondeur de pensée et à une précision directe, qui met en valeur des idées religieuses d'un ordre incontestablement divin » (A. Bludau, *Ist das Vaterunser aus jüdischen Gebetsformeln zusammengesetzt?*, dans *Der kath. Seelsorger*, xx, 1908, p. 19 sq., 59 sq.). Le plan très simple de l'oraison dominicale, opposant les trois attributs divins de Père (la bonté), de Roi (la toute-puissance) et de Maître (la majesté) aux trois besoins humains du pain quotidien (dans le présent), du pardon des péchés (passés), et d'une protection efficace (dans l'avenir), nous fait descendre du ciel à l'enfer, en passant par la terre, et résume, partant, tout l'Évangile (Tertullien : *breviarium totius Evangelii;* Cyprien : *cælestis doctrinæ compendium*). Sans l'abondance des prières juives, le *Pater* reprend les grands thèmes évangéliques : la paternité divine (Matth., vi, 32), le « règne » de Dieu (vi, 33), et « justice » (la volonté de Dieu à accomplir; vi,

33 *b*), la confiance absolue en Dieu (VI, 33 *c* : pas de souci pour le lendemain), la charité fraternelle jusqu'au pardon des injures (Marc., XI, 25), la libération de tout mal (XIV, 38; Joa., XVII, 15; II Thess., III, 3; II Tim., IV, 18).

Quelques auteurs catholiques sont allés trop loin en voulant retrouver la mention de la très Ste Trinité dans le texte du *Pater* (V. Hartl, *Der trinitarische Charakter des Vaterunsers*, dans *Theol. und Glaube*, XIII, 1921, p. 70-85). Bien que certains Pères de l'Église aient fait des efforts en ce sens, il est difficile d'admettre que l'oraison dominicale, dans son acception littérale, possède une signification indubitablement trinitaire. Il semble plus consolant de croire que Notre-Seigneur Jésus-Christ, en enseignant le *Pater*, l'a destiné à tous les hommes de bonne volonté, même à ceux qui n'ont jamais entendu parler du « mystère primordial ». En s'adressant à leur « Père », ils invoquent de fait (comme font toutes les prières du N. T.) la première personne de la Ste Trinité.

IV. Deux « *cruces interpretum* » dans l'oraison dominicale. — Bien qu'il ne soit nullement dans l'intention du présent article de faire l'exégèse complète du *Pater*, il y a cependant lieu de signaler deux passages particulièrement controversés, notamment la formule ἄρτος ἐπιούσιος dans la quatrième demande, et le genre de ἀπὸ τοῦ πονηροῦ dans la septième.

1° Ἐπιούσιος. — Ce terme, qui est un ἅπαξ εἰρημένον et le seul adjectif du *Pater*, a été très diversement interprété. En substance on peut distinguer trois types d'explications : la première solution voit dans ἐπιούσιος un composé de la préposition ἐπὶ et du verbe ἰέναι; la seconde interprétation discerne dans le terme ἐπιούσιος le substantif οὐσία ou le verbe εἶναι; enfin une troisième exégèse suppose une contamination des deux premières explications.

1. Si on prend ἐπιούσιος pour un composé de ἐπὶ et du verbe ἰέναι, on pense le plus souvent à l'abréviation ἡ ἐπιοῦσα (ἡμέρα), « le jour qui commence ». L'expression ἡ ἐπιοῦσα est citée dans Prov., XXVII, 1 (LXX); Act., XVI, 11; XX, 15; XXI, 18; elle est courante dans le grec profane (cf. Platon, *Critias*, 44 A; Aristophane, *Eccles.*, 105; Xénophon, *Anabase*, I, VII, 1, 2; Dion de Pruse, *Orat.*, XVI, 8). Quelquefois on traduit ἐπιούσιος en conséquence : « le pain de demain »; la version copte bohaïrique lit *crastinum*, et la sahidique *venientem*. D'autre part nous possédons un témoignage formel de S. Jérôme, déclarant, à propos de Matth., VI, 11 : *In Evangelio quod appellatur sec. Hebræos, pro* supersubstantiali pane *repperi* mahar (מחר), *quod dicitur crastinum, ut sit sensus « panem nostrum crastinum », i. e. futurum, da nobis hodie* (*P. L.*, XXVI, 43; cf. *Anecdota Maredsolana*, éd. Morin, III-2, 1896, p. 262). Contre l'interprétation « pain de demain » on a fait valoir l'injonction du Christ : « N'ayez donc point de souci du lendemain » (Matth., VI, 34; A. Deissmann fait remarquer que Jésus défend de μεριμνᾶν et non point de αἰτεῖν); c'est pourquoi on s'est efforcé de mitiger le sens de *māḥār*. Pour S. Jérôme il s'agit de l'avenir tout court; il est exact que le terme grec τὸ ἐπιόν peut signifier l'avenir (noter que le texte du *Pater* évite la formule nette τὸν ἄρτον τὸν τῆς αὔριον). A cette interprétation de « pain de l'avenir » se rattache une exégèse très répandue chez les Pères, voyant dans ἄρτον ἐπιούσιον une allusion à l'eucharistie (cf. J. P. Bock, *Le pain quotidien du Pater*, trad. franç. Villien, Paris, 1912; voir aussi l'art. du même auteur, *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, dans *Zeitschr. kath. Theol.*, XXXII, 1908, p. 776-782) : pour ne citer qu'un exemple, S. Athanase (dans le *De incarn.*; *P. G.*, XXVI, 1011) périphrase comme suit : Ἐπ., *i. e. futurum, cuius primitias in præsenti vita habemus, dum carnis Domini participes efficimur*. Cette exégèse patristique, qui reconnaît une signification eucharistique à la quatrième demande, est reprise par l'un ou l'autre théologien protestant : Alfred Seeberg par ex. (*Vaterunser und Abendmahl*, dans *Neutestamentliche Studien Georg Heinrici... dargebracht* [= *Untersuchungen zum N. T.*], fasc. 6, Leipzig, 1914, p. 108-114) n'a pas peur de traduire : « *Das (nicht vergängliche, sondern) beständige (im Unterschied vom irdischen auch)* in der Zukunft seiendes Brot », et renvoie à Joa., VI, 2, 7; Ignace, *Ad Eph.*, XX, 2; *Did.*, X, 5. D'autres auteurs protestants parlent catégoriquement non du simple « lendemain », mais de « l'éon futur » (R. Eisler, dans *Z. N. T. W.*, XXIV, 1925, p. 190-92; J. Schousboe, dans *Rev. d'hist. des relig.*, XLVIII, 1927, p. 233-37).

Si on tient compte du fait que le jour, pour les Juifs, commençait le soir, on a le droit de traduire ἐπιούσιος par *quotidianus*, comme l'a fait la *Vetus latina* et la Vulgate en Luc., XI, 3 (cf. déjà en 197, Tertullien); dans les textes profanes cités plus haut, ἡ ἐπιοῦσα signifie toujours *le jour qui commence* (dans le *Criton*, 44 A, il fait encore ὄρθρος βαθύς, quand il est question de ἡ ἐπιοῦσα). S. Jean Chrysostome circonscrit donc correctement le terme ἐπιούσιον quand il le remplace par τὸν ἐφήμερον (*Hom. in Matth.*, VI, 11, dans *P. G.*, LVII, 280; voir S. Cyrille d'Alexandrie, *Ad Luc.*, XI, 3, dans *P. G.*, LXXII, 693). Il n'est même pas nécessaire de recourir, avec R. De Langhe (*L'attente du Messie*, éd. L. Cerfaux, J. Coppens, etc., 1954, p. 170-171), après M. Black (*An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1946, p. 149-153), à la formule araméenne *hab lana laḥma yoma den wᵉyomaḥra* (« today and the *next day* » = « each day as it comes »); car la formule *yomaḥra* (présente dans le Targum de Jérusalem de Gen., XIX, 34; XXXIX, 10; Ex., XIX, 10; Lév., VII, 16; Esth., III, 4) possède un sens adverbial (comme le *yoma* auquel elle est toujours accolée), qui fait totalement défaut dans l'adjectif grec ἐπιούσιος, qui en serait la traduction.

Le sens traditionnel de « pain quotidien » se trouve singulièrement renforcé par la découverte de deux témoins épigraphiques du mot ἐπιούσιος (qu'Origène déclarait « une création de l'évangéliste »; cf. *De orat.*, XXVII, 7, dans *P. G.*, XI, 509 C). Vers la fin du XIXᵉ s., on trouva à Mégare un fragment d'*ostrakon* portant les lettres (ε)πιουσιον (cf. R. Knopf, *Eine Tonscherbe mit dem Texte des Vaterunsers*, dans *Mitteilungen des kaiserlich-deutschen archäologischen Instituts, Athen. Abteilung*, XXV, 1900, p. 313; voir aussi *Z. N. T. W.*, II, 1901, p. 228-232). Comme le terme (ε)πιουσιον se trouvait isolé sur l'*ostrakon*, on n'est pas sûr qu'il s'agit là d'un mot de la κοινή. Toute hésitation disparut cependant, quand on put rapprocher du texte de Mégare un passage d'un papyrus égyptien; en 1915, Fr. Preisigke (*Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*, I, p. 522, n. 5224) publia un texte papyrologique portant les lettres επιουσι; d'après le contexte on pouvait compléter ἐπιουσίων (F. Zorell propose même ἐπιουσία δαπάνη), et on arrivait au sens : « dépense de cette journée ». Cette traduction devint une certitude quand on rapprocha du terme grec ἐπιούσιος le correspondant latin *diaria*, ayant le même sens de « ration de la journée » (cf. une inscription murale à Pompéi, dans *Corpus inscr. lat., Suppl.*, 4000 g). Dans ces conditions l'ἐπιούσιος du *Pater* peut très légitimement être traduit par *cuiusque diei* (version éthiopienne), voire par *quotidianus;* pour le sens le rapprochement avec Jac., II, 15, ἐφημέρου τροφῆς s'impose.

Plus ou moins en relation avec l'étymologie ἐπὶ + ἰέναι on a proposé l'une ou l'autre explication du terme ἐπιούσιος qu'on a peine à estimer recevable.

H. Kothe (*Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogie*, CXLII, 1890, p. 586-587; cf. E. Nestle, dans *Z. N. T. W.*, II, 1900, p. 250) a vu dans ἐπιούσιος le verbe ἐπ-ιέναι, « sequi », et traduit « pain secondaire », c.-à-d. pain d'orge. E. Bisschoff (*op. cit.*, 1905, p. 77-79) à son tour interprète ἐπιέναι comme ἐπιβάλλω, et il traduit ἐπιούσιος par « le pain qui nous tombe sous la main ». Ces deux traductions semblent quelque peu recherchées, et sont donc plutôt à écarter.

2. Un second courant exégétique interprète l'énigmatique ἐπιούσιος comme « se rapportant à l'οὐσία, c.-à-d. à la subsistance » de l'homme. Ce sens, qui n'est probablement pas le sens étymologique, est cependant donné par les lexicologues, et par un certain nombre de Pères. Le lexicographe Suidas (X^e^, voire XIII^e^ s. ap. J.-C.; éd. G. Bernhardy, 1834-1853; ou Ada Adler, Teubner, 1928-1938) paraphrase ἐπιούσιος comme suit : ἐπὶ τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ τροφὴν ἐπαρκοῦντα; et son émule du XVI^e^ s., H. Stephanus (*Thesaurus linguæ græcæ*, III, 1835, 1721) explique exactement de même : ἄρτος ἐπιούσιος : ὁ ἐπὶ τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ τροφὴν ἐπαρκῶν.

A la suite d'Origène (qui mentionne cependant l'interprétation par ἡ ἐπιοῦσα; cf. *P. G.*, XI, 517), les Pères de l'Église ont proposé la même explication. Pour citer deux exemples tardifs, Théophylacte (XII^e^ s.) résume les opinions patristiques comme suit : ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ συστάσει ἡμῶν αὐτάρκη (*P. G.*, CXXIII, 205); de même Euthymius Zigabène (également du XII^e^ s.) trouve une formule lapidaire pour rendre compte de l'opinion traditionnelle en paraphrasant τὸ ἀναγκαῖον τῆς φύσεως (*P. G.*, CXXIX, 137).

Cette dernière explication rejoint la traduction syriaque de la quatrième demande *laḥma d^e^sunqanan*, « le pain de nécessité » (de la racine *senaq, indiguit*). F. Hauck (Ἄρτος ἐπιούσιος, dans *Z. N. T. W.*, XXXIII, 1934, p. 199-202) fait à bon droit remarquer que cette traduction doit avoir gardé le sens du substrat sémitique auquel se réfère le terme grec ἐπιούσιος : c'est dans l'ambiance syrienne d'Antioche que l'original araméen des évangiles a dû être traduit en grec. Dans ces conditions le sens d'ἐπιούσιος serait : « le minimum indispensable dont on a besoin pour vivre »; on peut comparer le לֶחֶם חֻקִּי de Prov., XXX, 8 (cf. le même terme חֹק dans Gen., XLVII, 22 : « une portion déterminée », ou dans Prov., XXXI, 15 : la « femme forte » donne à ses esclaves *ce qu'il faut*), ou encore le σιτομέτριον (la mesure convenable de froment) dans Luc., XII, 42. Puisqu'il s'agit d'un minimum vital (cf. l'adjonction dans les *In evang. Matthaei Scholia* de l'évêque monophysite du XIII^e^ s., Grégoire Barhebraeus, éd. Spanuth de 1879, ad Matth., VI, 11 : *et non abundantiæ*), ce minimum devra nécessairement être *stable;* c'est ce raisonnement qui semble avoir amené la traduction des versions syro-curetonienne (pour Matthieu) et syro-sinaïtique (pour Luc), *'amina* (peut-être avec une allusion au « pain perpétuel » de Num., IV, 7), à laquelle font écho le *sempiternus* de la version géorgienne et le *perpetuus* de la traduction arménienne.

3. Bien que les deux premières explications de l'ἐπιούσιος du *Pater* puissent, à première vue, paraître complètement irréductibles, on a cependant tenté de faire la synthèse des deux. A. Debrunner (dans *Glotta*, IV-3, 1912, p. 249-253) voit dans ἐπιούσιος une « hypostatisation » de la formule ἐπὶ τὴν οὖσαν ἡμέραν, « destiné au jour dont il s'agit » (l'absence d'élision est fréquente dans la κοινή : on peut très bien lire ἐπιούσιος au lieu d'ἐπούσιος, puisque, dans *Pap. Ox.*, *VI*, 924, on trouve ἐπιημερινός, et que Polybe, III, LV, 1 écrit ἐπιετής); il compare la locution courante dans les papyri ὁ ὢν μήν, « le mois qui court », ou τὴν μὲν οὖσαν ἡμέραν, dans Sophocle (*Œdipe roi*, 781). A. Deissmann (dans *Neutestamentliche Studien Georg Heinrici... dargebracht*, 115-119) lui a répondu que dans ce cas le σήμερον de Matth. ou le τὸ καθ' ἡμέραν de Luc font figure d'alourdissements superflus. D. Völter (*Protestantische Monatshefte*, XVIII, 1914, p. 274-276) semble mieux inspiré quand il maintient le sens du verbe ἐπ-ιέναι en traduisant : « revenant régulièrement », c.-à-d. la portion régulière (journalière); une opinion très voisine est défendue par K. Holzinger (*Philolog. Wochenschr.*, LI, 1931, p. 826-830, 857-863) qui propose : « ce qu'il faut (pour cette journée). » D. T. James (*Expos. Times*, XXXII, 1920-1921, p. 428) rapproche le sens de ἐπιέναι-ἐπιβάλλω avec οὐσία, quand il cite le texte de Luc., XV, 12 : δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας. Dans la réponse à A. Debrunner (voir l'art. cité plus haut), A. Deissmann (*loc. cit.*, 117) rapporte une expression du pays rhénan, qui décrit le « comble de l'indigence » par le fait qu'on n'a même pas de pain pour le lendemain (*Kein Brot über Nacht haben*) : ici Deissmann combine manifestement ἡ ἐπιοῦσα avec « pain de nécessité ». C. Rogge (*Philolog. Wochenschrift*, XLVII, 1927, p. 1129-1133) croit aussi qu'il y a lieu de parler d'une contamination de ἡ ἐπιοῦσα et de οὐσία; il rapproche ἐπιούσιος d'un mot similaire, à savoir ἐπιτήδειος (ἐπί : ce qui sert à un besoin, et τῇδε : cette journée). G. Krœning (*Was bedeutet* ἄρτος ἐπιούσιος?, dans *Gymnasium*, XXII, 1904, p. 65-68) traduit ἐπιούσιος par *das bis zum kommenden Tage reichende Brot :* il maintient donc tant l'idée de « jour » (ἡ ἐπιοῦσα) que celle du verbe ἐπιέναι, « suffire » (en grec τὸ ἐπιόν signifie parfois : « ce qui suffit »; cf. J. Sickenberger, *Unser ausreichendes Brot*, 1923). L'exégèse « mixte » du terme ἐπιούσιος (combinant le sens chronologique au sens qualitatif) se résume très heureusement dans un texte des *Regulæ brevius tractatæ* de S. Basile : τὸν πρὸς τὴν ἐφήμερον ζωὴν τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν χρησιμεύοντα (Basile, *Reg. brev. tract.*, n. 252, dans *P. G.*, XXXI, 1255); l'allusion à la manne (Ex., XVI, 4), ration journalière (דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ) des enfants d'Israël au désert, est partout sous-jacente.

Avant de terminer ces remarques sur ἐπιούσιος, il convient de signaler, pour être complet, deux variantes anciennes et deux conjectures modernes, qui tendent à voir dans ce terme non une indication de disette ou d'un minimum requis, mais plutôt la mention d'une mesure abondante. La version syro-palestinienne lit *panem nostræ abundantiæ;* on a supposé une fausse lecture, passant de ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον à τὸν πλούσιον. Mais il vaut peut-être mieux rattacher cette variante à celle de S. Jérôme, traduisant (au moins dans Matth.) *panem nostrum supersubstantialem.* Le saint docteur explique sa traduction (qui est manifestement un calque de ἐπί-οὐσία) par *super substantiam venturus* (*Dialog. contra Pelag.*, III, 15, dans *P. L.*, XXIII, 613), c.-à-d. « plus qu'il ne faut pour vivre », ou encore par *peculiaris vel præcipuus* (Comment. de Matth., VI, dans *P. L.*, XXVI, 44), c.-à-d. « pain excellent » (ici ἐπιούσιος semble se rapprocher de περιούσιος, et la préposition ἐπί reçoit le sens de « en plus »). La formule de Marius Victorinus, *consubstantialis* (*Adv. Arium*, II, 8), se rattache à celle de S. Jérôme, bien que la nuance soit diverse. Parmi les exégètes modernes, E. Bisschoff (dans *Z. N. T. W.*, VII, 1906, p. 266) émet l'hypothèse que le terme מָחָר (que S. Jérôme a trouvé dans l'Évangile selon les Hébreux) ne serait qu'une fausse transcription pour מְחִיר, « prix, salaire », de sorte que ἐπιούσιος signifierait « ce qui revient comme salaire dû ». Finalement, J. K. Edwards

(dans *Zeitschr. für Philologie und Pädagogik*, II, 1890, p. 586) veut rapprocher l'ἐπιούσιος du *Pater* de Ps., CV, 16 : « le pain qui les soutenait », litt. « le bâton de leur pain »; le sens serait donc « pain nourrissant » (cf. le terme targumique סְעִיד).

2° Ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. — C'est une *crux interpretum* que de savoir s'il faut prendre le génitif πονηροῦ au masculin ou au neutre : l'ambiguïté est inévitable, tant dans l'original grec que dans les versions (syriaque, araméenne, hébraïque, latine).

Les auteurs qui préfèrent τὸ πονηρὸν s'appuient sur des textes comme Luc., VI, 45; Matth., V, 37, 39, 45; VII, 11, 17; XII, 34; Rom., XII, 9, ou sur la citation de la *Didachè*, ἀπὸ παντὸς πονηροῦ (X, 5). D'après G. Klein (*loc. cit.*, VII, 1906, [34-50], p. 39), l'expression τὸ πονηρὸν désignerait ce qu'on pourrait appeler la concupiscence, le יֵצֶר הָרָע des écrits rabbiniques, ou la σάρξ de Matth., XXVI, 41 (ce terme est absent dans le texte parallèle de Luc., XXII, 45; et c'est pourquoi Luc omet la septième demande dans sa version du *Pater*). H. E. Bryant (*Matthew, VI, 13 and V, 39*, dans *Expos. Times*, XLVII, 1935-1936, p. 93-95) rapproche II Tim., IV, 18 : ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ.

Les partisans de l'interprétation personnelle de ἀπὸ τοῦ πονηροῦ font remarquer que les textes de Matth., V, 37, 39 (ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ) peuvent très bien être pris au sens masculin d'une personne qui tente. En outre ils apportent des textes où « le Malin » apparaît manifestement sous les traits d'une personne : cf. Matth., XIII, 19, 38; Eph., VI, 16; I Joa., II, 13, 14; III, 12; V, 18; probablement aussi Joa., XVII, 15; II Thess., III, 3; I Joa., V, 19. L'interprétation personnelle est suivie dans les liturgies primitives (cf. C. E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western*, 1878, p. 47, 48, 188, 189, 279, 280), par la plupart des Pères grecs, par les plus anciens Pères latins (Tertullien et Cyprien), par les exégètes de la Renaissance (Maldonat; Érasme). Par ailleurs, on pourrait facilement montrer que l'explication généralisée, par le genre neutre, remonte vraisemblablement à S. Augustin; dans les pays protestants c'est surtout Luther qui a popularisé l'interprétation impersonnelle.

Bibliographie. — Ouvrages généraux : A. Kamphausen, *Das Gebet des Herrn*, 1866. — Th. Zahn, *Das Vaterunser eines Kritikers*, dans *Neue kirchl. Zeitschr.*, II, 1891, p. 408. — A. Resch, *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, III, 1895. — A. Harnack, dans *Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, V, 1904, p. 195. — A. Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu*, 1904. — G. Hönnicke, *Neuere Forschungen zum Vaterunser bei Matthäus und Lukas*, dans *Neue kirchl. Zeitschr.*, XVII, 1906, p. 57-67, 106-120, 169-180. — L. Wulff, *Dekalog und Vaterunser*, Parchim, 1907. — E. Lohmeyer, *Das Vaterunser*, 3e éd., 1952.

Sur la Ire partie de l'article : S. S. E. Legg, *Novum Testamentum græce. Evangelium sec. Matth.*, Oxford, 1940. — J. Hensler, *Das Vaterunser, Text-und literarkritische Untersuchungen*, Münster, 1914.

Sur la IIe partie : F. Spitta, *Die älteste Form des Vaterunsers*, dans *Monatschr. für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, IX, 1904, p. 337. — H. von Soden, *Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers*, dans *Die christliche Welt*, XVIII, 1904, p. 218. — E. Paslack, *Exegetische Bemerkungen zu Matth., VI, 9-13 und Luk, XI, 2-4*, 1905. — G. Klein, *Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers*, dans *Z. N. T. W.*, VII, 1906, p. 34-50. — C. C. Torrey, *The Translations made from the Original Aramaic Gospels*, dans *Studies in History and Religion presented to Cramford Howell Toy*, New-York, 1912, p. 269-317. — C. C. Torrey, *A Possible Metrical Original of the Lord's Prayer*, dans *Zeitschr. für Assyriologie*, XXVIII, 1914, p. 312-317. — J. Chr. Gspann, *Das Vaterunser des Philosophen*, dans *Theol. und Glaube*, XI, 1919, p. 328-331. — V. Hartl, *Der trinitarische Charakter des Vaterunser*, dans *Theol. und Gl.*, XIII, 1921, p. 70-85. — C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, 1925. — J. Herrmann, *Der alttestamentliche Urgrund des Vaterunsers*, dans *Festschrift für O. Procksch*, 1934, p. 87.

Sur la IIIe partie : G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, 1898. — E. Bisschoff, *Jesus und die Rabbinen. Jesu Bergpredigt und « Himmelreich » in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargestellt*, 1905. — W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e éd., 1906. — A. Bludau, *Ist das Vaterunser aus jüdischen Gebetsformeln zusammengesetzt?*, dans *Der kathol. Seelsorger*, XX, 1908, p. 19, 59. — P. Fiebig, *Jüdische Gebete und das Vaterunser*, dans *Die christliche Welt*, XX, 1906, p. 967. — David de Sola Pool, *The Old Jewish Aramaic Prayer the Kaddish*, Leipzig, 1909. — Gerald Friedlander, *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount*, Londres, 1911. — W. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete*, Bonn, 1910. — J.-B. Frey, *Le Pater est-il juif?*, dans *Rev. bibl.*, nouv. sér., XII, 1915, p. 55-663. — A. Drews, *Die Christusmythe*, 1924. — Georg Brandes, *Die Jesusfrage*, 1925.

Sur la IVe partie : ἐπιούσιος : J. K. Edwards, dans *Zeitschr. für wissentschaftliche Theol.*, XIX, 1886, p. 371. — H. Kothe, dans *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, II, 1890, p. 586. — R. Knopf, *Eine Tonscherbe mit dem Texte des Vaterunsers*, dans *Mitteilungen des kaiserlich-deutschen archäologischen Institutes*, Athenische Abteilung, XXV, 1900, p. 313. — G. Kroening, *Was bedeutet* ἄρτος ἐπιουσιος?, dans *Gymnasium*, XXII, 1904, p. 165-168. — A. Bisschoff, Ἐπιούσιος, dans *Z. N. T. W.*, VII, 1906, p. 266-268. — J. P. Bock, *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, dans *Zeitschr. kath. Theol.*, XXXII, 1908, p. 776-782. — J. P. Bock, *Le pain quotidien du Pater*, trad. franç. Villien, Paris, 1912. — A. Debrunner, dans *Glotta*, IV-3, 1912, p. 249-253. — A. Deissmann, dans *Neutestamentliche Studien Georg Heinrici... dargebracht, Untersuchungen zum N. T.*, fasc. 6, 1914, p. 115-119. — A. Seeberg, *Vatersunser und Abendmahl*, dans *Neutestamentlische Studien Georg Heinrici... dargebracht*, p. 108-114. — W. Schmid, Ἐπιούσιος, dans *Glotta*, VI, 1915, p. 28-29. — D. T. James, Ἐπιούσιον, dans *Expos. Times*, XXXII, 1920-1921, p. 428. — R. Wimmerer, *Noch einmal* ἐπιούσιος, dans *Glotta*, XII, 1923, p. 68-82. — J. Sickenberger, *Unser ausreichendes Brot*, 1923. — A. Debrunner, dans *Theolog. Lit. Zeit.*, L, 1925, p. 119. — M. Dibelius, dans *Theol. Blätter*, IV, 1925, p. 267. — R. J. Cadbury, dans *Journ. bibl. lit.*, XLV, 1925, p. 215. — F. Zorell, dans *Biblica*, VI, 1925, p. 321-322. — C. Rogge, dans *Philolog. Woch.*, XLVII, 1927, p. 1129-1133. — A. Debrunner, dans *Theol. Blätter*, VIII, 1928, p. 212-213-259-260. — P. W. Schmiedel, *Zu Debrunners neuer Erklärung von* Ἐπιούσιος, dans *Theol. Blätter*, VIII, 1928, p. 258-259. — A. Deissmann, *Noch einmal* Ἐπιούσιος, dans *Festschrift Reinhold Seeberg*, I, 1929, p. 299-306. — F. Hauck, Ἄρτος ἐπιούσιος, dans *Z. N. T. W.*, XXXIII, 1934, p. 199-202. — W. Foerster, Ἐπιούσιος, dans G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, II, 1935, p. 587-595 (avec une très ample bibliographie). — M. Black, *The Aramaic of* τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον, dans *Journ. Theol. Stud.*, XLII, 1941, p. 186-189. — M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1946. — R. de Langhe, dans *L'attente du Messie*, éd. L. Cerfaux, J. Coppens, etc., 1954, p. 170-171.

J. de Fraine.

ORDALIE. — Le mot *ordalie* nous est venu des langues germaniques, à travers sa forme latinisée; c'est que la chose elle-même est passée des coutumes germaniques dans la pratique du Moyen Age. En fait l'ordalie se rencontre dans beaucoup d'autres milieux. Les enquêteurs ne s'entendent malheureusement pas sur ce qu'il faut ranger sous ce nom. Comme point de départ à notre enquête nous prenons donc une définition purement descriptive, aussi indépendante que possible de l'interprétation à trouver pour les faits observés. Nous appelons ordalie une épreuve judiciaire qui a pour but de déterminer la culpabilité d'un accusé en le soumettant à un risque d'ordre matériel. Telles sont les épreuves par l'eau ou par le feu, répandues chez les peuples les plus divers; de même l'épreuve par le poison, qu'on relève de la côte occidentale d'Afrique à la Nouvelle-Guinée, en passant par Madagascar. Le duel judiciaire est aussi un procédé ordalique. Mais le serment est une épreuve d'ordre moral, qui mérite un traitement particulier (voir l'art. Serment), et les décisions par le sort relèvent également

d'une technique différente (voir l'art. Sorts); nous les laissons de côté, bien qu'ils fassent appel d'une certaine façon à un jugement de Dieu. Nous évitons d'identifier ordalie et jugement de Dieu, ne voulant pas préjuger du sens magique ou religieux à donner à l'ordalie; aussi bien tout jugement de Dieu n'est pas ordalie.

Après une enquête à travers la Bible pour y rechercher les exemples possibles d'ordalie, nous examinerons d'une manière plus précise le seul cas bien documenté.

I. Cas possibles d'ordalie. — 1° *Dans les récits.* — Hormis l'épreuve par l'eau imposée à la femme soupçonnée d'adultère, les auteurs s'entendent mal sur ce qu'on peut appeler ordalie dans la Bible. Au IXe s., Hincmar, pour légitimer l'usage des ordalies par l'eau et par le feu, faisait appel aux jugements de Dieu par les eaux du déluge et par le feu de Sodome (*P. L.*, CXXVI, 161-171). Ces jugements de Dieu dans l'histoire ne rentrent pas dans notre enquête; ils n'appartiennent pas au domaine judiciaire.

De même le succès à la guerre est regardé comme un jugement de Dieu, de l'époque des Juges à celle des Maccabées; mais nous sommes là dans le domaine de l'histoire régie par la Providence, non dans l'exercice de la justice. Le duel de David et de Goliath manifeste plutôt la supériorité du Dieu de David que le bon droit du champion de Yahweh. On en dira autant du duel rituel d'Élie avec les prophètes de Baal, et du duel sapientiel, si on nous permet ce qualificatif, entre Joseph ou Moïse ou Daniel, d'une part, et les magiciens de Pharaon ou de Nabuchodonosor, d'autre part. Ranger ces faits sous la rubrique ordalie — comme le fait par ex. Pedersen (*Israel*, Index, au mot *Ordeal*) — nous paraît une extension abusive du terme.

Les jugements de Dieu qui s'exercent non plus au bénéfice du peuple, mais à celui de particuliers, se rapprochent davantage d'une épreuve judiciaire. Faut-il toujours leur donner le nom d'ordalies? Le duel d'encensoirs entre Coré et Aaron (Num., XVI-XVII) manifeste le droit exclusif de la famille d'Aaron, mais ce récit veut surtout inculquer l'intangibilité du domaine sacré réservé à la caste sacerdotale. La mort de Datan et Abiram, comme celle des insulteurs d'Élie ou d'Élisée (II Reg., I-II), manifeste de même l'intangibilité des élus de Dieu. Inversement, si des serviteurs de Dieu échappent à la mort que leur préparaient les ennemis du nom divin, c'est d'abord pour que soit reconnue la souveraineté du Dieu unique (Dan., III, VI, XIV). Le procès n'est pas entre des hommes, mais entre Dieu et les adorateurs des idoles.

Tous ces récits nous paraissent déborder le cadre de l'ordalie. On pourra toutefois se demander si la forme des récits et les motifs littéraires mis en œuvre ne trahissent pas quelque réminiscence ordalique.

2° *Dans les lois.* — En Mésopotamie les ordalies ne nous sont guère connues que par des textes de lois : Code d'Hammourapi, lois assyriennes, et peut-être déjà le Code sumérien d'Our-Nammou. Quand les preuves de l'accusation sont insuffisantes, on demande la décision au dieu Fleuve. Cette ordalie est prescrite pour le cas de la femme soupçonnée d'adultère (Hamm., § 132; lois ass., § 17-25); le Code d'Hammourapi, § 2 y ajoute le cas d'accusation de sorcellerie. On a d'autres exemples d'ordalies par le Fleuve en domaine hittite (*Ancien Near Eastern Texts* [= *A. N. E. T.*], 207) et peut-être aussi à Ougarit (*Vetus Test.*, VI, 1956, p. 221).

Est-ce alors un hasard si, dans la législation mosaïque, la femme soupçonnée d'adultère est soumise à une épreuve par l'eau? Nous examinerons ce cas de plus près, pour voir ce que devient l'ordalie dans le contexte de la religion d'Israël (Num., V, 11-31).

On a du mal à découvrir d'autres ordalies dans le recueil des lois mosaïques. Il pourrait y en avoir une trace dans le vieux Code de l'Alliance (Ex., XXII, 6-8). En cas de vol présumé, le procès va jusqu'à Dieu, ou jusqu'aux *élohîm*. Ces *élohîm* sont-ils simplement les juges, comme dans le ps. LXXXII? C'est là une interprétation qui nous semble minimisante. Il paraît plus conforme au contexte historique et juridique d'y voir un recours au sanctuaire (cf. Ex., XVIII, 15-20). Ce recours est attesté dans la procédure mésopotamienne (Cuq, *Droit babylonien*, 345-355); le § 37 de la loi d'Eshnunna (*A. N. E. T.*, 163) est un parallèle parfait d'Ex., XXII, 6-7. On peut comparer, à un stade plus évolué, Deut., XVII, 8-13. Comme tous les Codes parallèles se contentent du serment, rien ne permet d'affirmer qu'il y eût primitivement dans le Code de l'Alliance une ordalie.

La cérémonie prescrite par Deut., XXI, 1-9, en cas de meurtre par inconnu, est un rite de purification, mais elle ne prétend pas être un moyen de discerner le coupable; ce n'est pas une ordalie.

3° *Dans les prières d'accusés.* — H. Schmidt a mis à part, parmi les prières de supplications, une série particulière qu'il dénomme « prières d'accusés ». La question de ce genre littéraire ne peut être étudiée ici (cf. art. Psaumes); mais on admet volontiers que certains psaumes sont des prières d'accusés, appelant le secours de Dieu contre la calomnie (par ex. Ps., VII, XVII, XXXV, LVII, CIX). Du point de vue qui nous occupe, il faut nous demander si on y découvre des traces d'ordalie.

Il n'y a pas de doute que l'accusé pouvait être amené au sanctuaire au cours du procès, comme nous l'avons vu. On sait aussi que le Temple était le lieu privilégié où l'appel à la justice de Dieu méritait d'être entendu (I Reg., VIII, 31-32). Il serait donc normal que certains au moins de ces psaumes d'accusés fussent destinés à la prière publique. Mais cette prière accompagnait-elle une ordalie? La prière de Salomon, que nous venons de citer, ne demande pas seulement à Dieu son secours, elle attend qu'il fasse connaître le droit. C'est pourquoi H. Schmidt prend son point de départ dans ce texte. Mais il doit bien reconnaître que rien ne nous laisse entrevoir comment Dieu faisait connaître son jugement. A vrai dire, le texte fait mention d'une *'alah* ou serment imprécatoire (cf. *D. B. S.*, V, 746), et on retrouve de telles imprécations dans des psaumes (par ex. VII, CIX). Mais ni dans ces psaumes ni dans les autres mentions d'une *'alah*, hormis Num., V, on ne voit la moindre trace d'ordalie. H. Schmidt a cru relever dans les psaumes des indices d'une ordalie par incubation au sanctuaire. Dans ces prières la libération est attendue pour le matin après une nuit d'angoisse (par ex., Ps., LVII). Ne serait-ce pas que les deux parties ont passé la nuit dans le lieu sacré, et que leur comportement au réveil doit être signe d'innocence ou de culpabilité? H. Schmidt découvre, à l'appui de cette hypothèse, une analogie dans les coutumes actuelles de l'Arabie. Il est bien regrettable que ni dans la Bible ni dans les lois anciennes de la Mésopotamie on n'ait rien de semblable. En fait cette insistance sur les angoisses de la nuit dans l'attente du matin s'explique aussi bien sans recourir à une ordalie hypothétique. L'analogie entre les prières de malades et les prières d'accusés — analogie attestée également dans les psaumes babyloniens — serait déjà un fondement suffisant. On peut ajouter que la situation du prisonnier dans la nuit où il attend la conclusion de son procès donne à ces formules de prière un arrière-plan concret. Le prisonnier passe la nuit sous bonne garde, « il dort au milieu des lions », dans l'attente du jugement qui ne doit intervenir dans les affaires capitales que le lendemain

(*Sanh.*, IV, 1), car la justice se rend au matin (Jer., XXI, 12; Ps., CI, 8). La seule épreuve dont les textes fassent mention est l'imposition d'une *'alah* avec l'invocation du nom de Yahweh; il n'y a pas à postuler une ordalie inconnue pour rendre compte des formules littéraires.

II. Une ordalie en milieu biblique. — Le cas de la *sota*, unique exemple sûr d'ordalie dans la Bible, est un document assez complexe pour nous donner une idée du développement de l'institution dans le milieu israélite.

La loi de Num., v, 11-31 se présente comme un rituel, où sont précisés les rôles du laïc et du prêtre. Nous sommes loin du contexte purement juridique où nous avons rencontré le même cas dans les lois assyriennes ou babyloniennes. Le compilateur sacerdotal a inséré parmi les recensements du livre des Nombres un groupe de prescriptions sur la pureté rituelle (Num., V-VI), complément aux lois de pureté (Lev., XI-XV).

La description de la cérémonie (℣. 12 *b*-28) est encadrée entre un titre qui la rattache aux ordonnances mosaïques (℣. 11-12 *a*) et une souscription (℣. 29-31) qui en précise le sens. La cérémonie elle-même est manifestement composite. Certaines précisions ajoutées après coup sont en surcharge; c'est le sort commun de tous les rituels. Mais surtout il est clair que deux rites différents sont ici fusionnés. Les répétitions sont évidentes : deux fois le prêtre place la femme devant Yahweh (℣. 16 et 18), deux fois il lui impose un serment (℣. 19 et 21), deux fois il lui fait boire l'eau (℣. 24 et 27). Ces répétitions sont-elles de véritables doublets, provenant de deux rites distincts, ou sont-elles de simples reprises littéraires après une parenthèse? Pour le double serment il n'y a pas de doute possible. Le ℣. 21, qui sépare la protase de l'apodose dans la seconde partie du premier serment, est certainement un intrus. Selon les lois habituelles de la compilation biblique, le serment qui se rattache à l'oblation de jalousie (℣. 21) a été inséré à l'intérieur du serment qui accompagne les eaux de malédiction (℣. 19-20, 22). C'est un signe à peu près certain que la cérémonie de l'oblation a été surajoutée à celle de l'épreuve par l'eau. Dans l'analyse du texte, les auteurs sont d'accord, malgré des divergences de détail, pour reconnaître un rituel des eaux de malédiction (℣. 15 *a* α, 16-17 *a*, 19-20, 22 *a*, 24) et un rituel de l'oblation de jalousie (℣. 15 *a* β, 18 *a*, 21, 22 *b*, 25). Chacun des rituels a reçu des compléments de détail, et l'ensemble a été harmonisé à l'aide de quelques retouches et d'une conclusion commune (℣. 27-28).

A travers cette compilation on devine l'histoire de l'ordalie dans le milieu de la religion d'Israël. On peut affirmer avec certitude qu'il y eut un temps où les deux cérémonies existaient à l'état séparé. On peut conjecturer qu'elles devaient répondre à deux situations différentes. Le Code d'Hammourapi a deux solutions distinctes selon que le mari soupçonne lui-même l'infidélité de sa femme ou que ses soupçons sont éveillés par les bruits qui courent sur son compte; dans le premier cas la femme se libère par un simple serment (§ 131), dans le second cas elle doit se soumettre à l'ordalie par le Fleuve (§ 132). Il est possible que primitivement la coutume israélite ait aussi réservé au second cas l'ordalie par l'eau.

Remonter plus haut dans l'histoire de cette ordalie est une tâche plus malaisée. Les lois de l'Orient ancien ne connaissent que l'ordalie par immersion. L'eau amère pourrait faire penser à une ordalie par le poison, comme on la trouve dans des milieux fort éloignés d'Israël, il est vrai, dans le temps et dans l'espace. Mais ce nom d'eau amère est un titre mal choisi : l'eau ne devient amère que pour la femme coupable, mais en elle-même c'est une eau sainte, c'est là son premier titre. Cette expression, unique dans la Bible, oriente vers des analogies babyloniennes. L'eau sainte ne peut provenir au Temple que de la mer d'airain, symbole des eaux cosmiques, tout comme le Fleuve qui juge est une émanation des eaux de l'*apsou*. En Palestine aucun fleuve ne se prêtait à l'immersion, sauf le Jourdain qui est à l'écart; on a donc eu recours à l'absorption d'une eau qui juge. Par le fait même tout risque physique est exclu; mais cela n'avait sans doute qu'une importance secondaire, l'eau n'étant plus que le véhicule matériel de la malédiction. Le caractère sacré de l'eau a été encore accentué par l'adjonction de la poussière du Temple, et son lien avec la malédiction a été renforcé en en délayant la formule dans l'eau; ces rites secondaires peuvent d'ailleurs avoir été ajoutés après coup, ils ne changent rien au sens primitif de l'ordalie. Cette épreuve ne fait que renforcer, en lui donnant un support matériel, la malédiction conditionnelle; elle est déjà d'ordre religieux — comme à Babylone d'ailleurs où le Fleuve est divin — mais c'est une religion qui reste très proche des religions cosmiques ambiantes : Dieu n'est pas nommé dans l'imprécation, et ce sont les éléments, l'eau et la terre, qui jouent le rôle de premier plan.

L'insertion de l'oblation de jalousie a accentué le caractère vraiment religieux du rite. L'usage d'orge au lieu de blé pour cette oblation est un archaïsme qui est la marque d'une origine ancienne. La *minḥa* est d'ailleurs un des modes les plus anciens du sacrifice israélite : elle est essentiellement un hommage rendu à la souveraineté de Dieu. Le rituel de cette oblation suit les règles du sacrifice pour le péché (Lev., v, 11-13), avec une particularité remarquable : l'oblation, offerte par le mari, est placée dans les mains de la femme pendant l'adjuration; le prêtre la reprend ensuite pour accomplir le rite sacrificiel. Ce passage de l'offrande par les mains du laïc ne se retrouve que dans le sacrifice qui accomplit soit la consécration du prêtre (Lev., VIII, 27), soit le temps de consécration du nazir (Num., VI, 19); il manifeste que la personne intéressée entre totalement dans le rite consécratoire. La femme entre donc ainsi dans la consécration exprimée par la *'alah*, où le nom de Dieu est invoqué. Le sacrifice terminé, ou bien elle sortira de cette consécration indemne, comme le nazir, ou bien elle sera vouée à perpétuité à la malédiction, comme le prêtre est voué au ministère de la bénédiction. Le véritable esprit de la religion, qui est rapport personnel de l'homme avec Dieu, est beaucoup mieux exprimé dans ce rite que dans l'ordalie par l'eau; on comprend que le progrès de l'esprit religieux ait amené cette adjonction.

L'explication que le législateur donne finalement du rituel complexe (℣. 29-31) se cantonne dans l'aspect juridique : le rite accompli, le mari est quitte, la femme est remise au jugement de Dieu. A noter que le verbe *niqqa*, « être quitte », n'appartient pas à la langue sacerdotale, c'est un terme de droit; on le trouve ici dans la formule ordalique (℣. 19), non dans l'adjuration au nom de Yahweh. L'aspect rituel, qui a fait placer cette loi dans le contexte actuel, est malgré tout secondaire; le rite n'est qu'un moyen au service de l'ordre social.

La Bible ne connaît aucune application de cette ordalie. La Mishna (traité Sota) et la prédication midrashique (Sifré sur Num., v) ont gardé le souvenir de l'usage et des interprétations aux approches de l'ère chrétienne. Les renseignements plus brefs qu'on trouve dans Philon (*De spec. leg.*, III, 10) et dans Josèphe (*Ant. jud.*, III, 270-273) confirment l'usage de cette époque.

D'après la Mishna, le mari est tenu de produire des

témoins à charge pour justifier ses soupçons. Il amène sa femme à Jérusalem devant le Grand Conseil, qui la soumet à un interrogatoire pressant pour obtenir des aveux. Si elle avoue, elle paye les frais du divorce et elle est quitte. Si elle refuse d'avouer, on la conduit à la porte orientale du Temple pour subir l'épreuve de l'eau. Les prescriptions de la Mishna renchérissent sur celles de la Tora et rendent l'épreuve plus humiliante. Par contre les discussions des docteurs montrent qu'on n'est plus très sûr d'obtenir un signe rapide du jugement de Dieu; on attribue ce retard à quelque mérite de la femme ou à quelque faute du mari. Finalement on y renonça peu avant la ruine du Temple : « Les adultères devenant trop nombreux, on abandonna le rite des eaux de malédiction. Rabban Yohanan ben Zakkaï y mit fin, car dit Osée, IV, 14 : Je ne punirai plus vos filles pour leurs prostitutions, ni vos femmes pour leurs adultères » (Sota, IX, 9). Ainsi meurt, peu avant 70, ce rite ordalique qui ne s'était perpétué que comme un moyen de pression pour obtenir des aveux.

L'histoire de cette ordalie est instructive. Née dans un milieu où la religion est très proche du culte des forces de la nature, elle ne s'est implantée dans la Loi mosaïque que grâce à l'adjonction d'un rite proprement religieux qui fait appel au jugement de Yahweh. Le signe attendu fut sans doute fréquemment pour les intéressés une source de déception; mais surtout la foi d'Israël s'accommodait de moins en moins d'une mise en demeure aussi brutale imposée à Dieu. Dans cette expérience, éclairée par la prédication des prophètes et par la réflexion des sages, Dieu révélait progressivement à Israël que la justice divine est bien indéfectible, mais que ses manifestations s'enveloppent souvent de mystère. La pratique des eaux de malédiction se maintint comme moyen juridique de régler une affaire où les témoignages étaient insuffisants, mais, du jour où on cessait de croire à l'infaillibilité de son verdict, elle devait tomber en désuétude.

Le N. T. admet le miracle comme signe divin pour accréditer les envoyés de Dieu (Marc., XVI, 15-19), mais non comme moyen de discrimination en matière judiciaire. On pourrait être tenté de voir une réminiscence ordalique dans le jugement opéré par la réception de l'eucharistie (I Cor., XI, 27-32). S. Paul invite les Corinthiens à reconnaître dans certains malheurs qui les ont frappés des signes du jugement que Dieu exerce par le Christ, et dont l'eucharistie est une anticipation; mais il ne fait pas pour autant du sacrement un moyen de discerner l'innocent du coupable.

Au Moyen Age l'ordalie s'introduira dans les mœurs des chrétiens, sous l'influence des coutumes germaniques (cf. les art. *Ordalie*, dans le *Dict. de théol. cath.*, le *Dict. de droit canonique*, le *Dict. d'archéol. chrétienne et de liturgie*); elles seront progressivement éliminées. Nulle part, que ce soit dans l'A. T. ou dans le christianisme, l'ordalie n'arrivera à subsister. C'est que, dans toute religion qui met Dieu au-dessus des forces de la nature, l'ordalie fait toujours l'effet d'un corps étranger.

Bibliographie. — En plus des commentaires bibliques et des encyclopédies de la Bible et de l'histoire des religions : *Die Mischna. Sota*, éd. H. Bietenhard, Berlin, 1956. — *Sifré zu Numeri*, éd. K. G. Kuhn, Stuttgart, 1933. — R. Press, *Das Ordal im A. T.*, dans *Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft*, LI, 1933, p. 121-140, 227-255. — H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten*, Giessen, 1928. — H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946, p. 139-140. — J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes « am Morgen »*, dans *Festschrift Nötscher*, Bonn, 1950, p. 281-288. — E. Cassin, *Daniel dans la « fosse » aux lions*, dans *Rev. d'hist. des rel.*, CXXXIX, 1951, p. 129-161. — R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, Gœttingue, 1954, p. 62-63. — J. W. Wewers, *A Study in the Form Criticism of Individual Complaint Psalms*, dans *Vetus Test.*, VI, 1956, p. 80-96. — P. Reymond, *L'eau... dans l'A. T.*, Leiden, 1958, p. 217-220.

A. Lefèvre.

ORDRE. — Voir Sacerdoce.

ORELLI (Konrad von). — Cet exégète suisse, qui compta parmi les protestants modérés de son temps, naquit le 25 janv. 1846 à Zürich. Il étudia la théologie à Lausanne, puis à Zürich, Erlangen et Tubingue, avant de se familiariser avec les langues orientales à Leipzig. Après un bref ministère à Zürich comme aumônier d'un orphelinat, il fut « habilité » en 1871 par la faculté de théologie de Zürich. A partir de 1873, il fut professeur d'A. T. à Bâle et mourut en 1912.

Voici la liste de ses œuvres : *Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit, genetisch und sprachvergleichend dargestellt*, Leipzig, 1871; *Durch's Hl. Land. Tagebuchblätter* (1878), 4e éd., Bâle, 1890; *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Vienne, 1882; *The O. T. Prophecy of the Consummation of God's Kingdom, traced in its Historical Development*, Édimbourg, 1885; *Die Propheten Jesaia und Jeremia ausgelegt* (1887), 3e éd., 1904-1905; *Ezechiel und die 12 kleinen Propheten* (1888), 2e éd. 1896; *Die himmlischen Heerscharen*, 1889; *Sehet, welch eine Liebe* (1892), 7e éd., 1903; *Christus und andere Meister*, 1893; *Allgemeine Religionsgeschichte* (1899), 2e éd., 1911; *The Peculiarity of the Religion of the Bible*, New York, 1908; *Die kleinen Propheten*, 3e éd., 1908; *La valeur religieuse de l'A. T.*, 1909; *Die philosophischen Auffassungen des Mitleids. Eine historisch-kritische Studie*, Bonn, 1912.

Ajoutons qu'il publia la *Theologie des A. T.*, 3e éd., I, 1889, de Fr. W. Schultz; et traduisit James Robertson, *Die alttestamentliche Religion Israels* (1896), 2e éd., 1905.

Bibliographie. — E. Kappeler, *Konrad v. Orelli*, 1916.

W. Kornfeld.

OREN (Caverne d'). — Cette caverne, située dans le Wadi Fallah sur les pentes ouest du Carmel, a été fouillée en 1941, 1954 et 1956. C'est un site préhistorique, intéressant par l'association d'un outillage lithique tahunien et de constructions de pierres brutes. M. Stekelis y a trouvé également une industrie microlithique. Voir Préhistoire.

Bibliographie. — *Rev. bibl.*, 1956, p. 88 sq. — *Israel Expl. Journ.*, 1957, p. 125.

H. Cazelles.

ORFALI. — Né à Nazareth le 19 févr. 1889, il prit l'habit franciscain en 1905 et fut ordonné prêtre en 1912. Il suivit les cours de l'*Antonianum* à Rome, puis de l'université de Fribourg (Suisse), où il obtint le titre de docteur avec une thèse *De arca fœderis*, qui fut ensuite éditée à Paris (1918). De retour en Palestine, il se consacra à l'enseignement de l'Écriture sainte et aux fouilles archéologiques, qu'il pratiqua d'abord à Capharnaüm, puis à Gethsémani; il publia les résultats de ses recherches en deux volumes intitulés : *Capharnaüm et ses ruines* (Paris, 1922); et *Gethsémani, ou notice sur l'église de l'Agonie ou de la Prière, d'après les fouilles récentes accomplies par la Custodie de Terre sainte, 1909-1920* (Paris, Picard, 1924). Il fut l'animateur de la restauration partielle de la synagogue de Capharnaüm; au cours de ces travaux, il eut la chance de retrouver, gravées sur des colonnes, deux inscriptions anciennes qu'il commenta en de brèves études : *Une nouvelle inscription grecque découverte à Capharnaüm*, dans *Journal of the Palestine Oriental Society*, 1926, p. 159-163; et *Deux inscriptions de Capharnaüm*, dans *Antonianum*, 1926, p. 401-413. En 1926, à l'occasion du congrès archéo-

logique de Jérusalem, le P. Orfali se rendit avec les congressistes pour leur expliquer sur place les travaux entrepris à la synagogue; il le fit à la satisfaction générale. Sur la route du retour, la voiture capota et le Père trouva dans cet accident une fin inopinée. Le 19 avr., les congressistes lui rendirent hommage et le professeur Albright, entre autres, le représentait comme un modèle, tant pour sa courtoisie envers chacun que pour son activité scientifique (cf. *La Terra Santa*, 1926, p. 118-120). Sa mort prématurée empêcha, certes, ses nombreux talents de produire tous les fruits qu'on en pouvait espérer, mais pourtant, par leur méticuleuse préparation, ses travaux constituent une réelle contribution à la science biblique.

Il avait été président de l'Association orientale palestinienne et membre du Conseil archéologique de Palestine.

B. Bagatti.

ORIENTALES DE LA BIBLE (VERSIONS). — Nous étudierons successivement les versions arabes, arméniennes, coptes, éthiopiennes, géorgiennes et syriaques.

I. VERSIONS ARABES. — Les versions arabes présentent une grande variété de textes d'origine différente : traductions faites sur l'hébreu, le grec, le syriaque, le copte, le latin. D'autre part, ces versions sont tardives et présentent rarement un intérêt majeur pour la critique textuelle. Le résultat de cette situation est que personne ne se risque à publier les textes et qu'il y a peu de chose à ajouter, de ce point de vue, à l'article de H. Hyvernat, *Arabes (versions)*, dans *D. B.*, I, 846-855. Mais un inventaire complet de tous les matériaux a été dressé par Mgr G. Graf, *Gesch. der christlichen arabischen Literatur* (*Studi e Testi*, 118), Cité du Vatican, 1944, I, p. 85-195. Ceux qui doivent utiliser les versions arabes devront se reporter à ce travail admirable de richesse et de précision. Nous ne pouvons signaler ici que ce qui présente un intérêt immédiat pour le bibliste.

1° *Traductions faites sur l'hébreu.* — La traduction de Saadia n'a guère d'intérêt pour la critique textuelle, mais elle en a du point de vue de l'exégèse et des traditions juives. Aux éditions signalées par Hyvernat, ajouter celle de J. Derenbourg dans les Œuvres complètes de R. Saadia Ben Joseph el-Fayyumi, I-IV, Paris, 1893-1894. Pour les mss., voir Graf, 102-103. Sur la version arabe jointe à certains exemplaires du Pentateuque samaritain et attribuée à Abu-Said, Graf ne donne aucune indication. Voir E. Nestle, dans *Realencykl. protest. Theol.*, III, 93. Sur la trad. arabe de Sir. trouvée en 1956 au Sinaï, voir Avi Yonah, dans *Antiquity and Survival*, II, 1957, p. 297.

2° *Versions faites sur le grec.* — Pour le Pentateuque, il n'existe aucune édition; les Polyglottes ont repris le texte de Saadia. On trouvera l'indication des mss. dans Graf, 103.

Pour les prophètes, la recension melchite égyptienne reproduite par les Polyglottes de Paris et de Londres repose sur un texte grec voisin de l'Alexandrinus (A); cf. A. Vaccari, *Le versione arabe dei profeti*, dans *Biblica*, I, 1920, p. 266-268; II, 1921, p. 401-423; III, 1922, p. 401, 423. Voir aussi O. Gehmann, *The « Polyglott » arabic text of Daniel and its affinities*, dans *J. B. L.*, XLIV, 1925, p. 327-352; O. Löfgren, *Studien zu den arabischen Danielübersetzungen*, Uppsala, 1936.

Pour les évangiles, une ancienne traduction conservée dans trois mss. et des fragments du Sinaï a été étudiée par B. Levin, *Die griechisch-arabische Evangelien-Uebersetzung Vat. Borg. ar. 95 und Ber. or. oct. 1108*, Uppsala, 1938, avec le texte de Matth. et de Marc. Levin y a relevé des influences de Tatien (39-69). Il n'y a pas lieu pourtant de faire remonter cette version à la période pré-islamique, avec A. Baumstark, *Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schriftum in arabischer Sprache*, dans *Islamica*, IV, 1929-1931, p. 562-575.

Pour les épîtres de S. Paul, M. Dunlop Gibson, *An arabic version of the Epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians with parts of the Epistle to the Ephesians* (*Studia Sinaitica*, II), Londres, 1894, édite le ms. Sinaï, *ar. 155*, du début du X^e^ s. Pour d'autres textes encore inédits, voir Graf, p. 171.

3° *Versions faites sur le syriaque.* — Les versions faites sur la Peshittô ne présentent aucun intérêt au point de vue critique, puisque nous possédons cette version dans de très anciens manuscrits. Au contraire, la version arabe faite sur la syro-hexaplaire du Pentateuque peut servir à compléter les lacunes de cette dernière. A. Rahlfs, *Septuaginta*, I, *Genesis*, Stuttgart, 1926, s'en est servi pour son édition des Septante. Elle est encore inédite. Pour les mss., voir Graf, 107-108. De même une version de Job dans le ms. British Mus. *ar. 1475* (IX^e^ s.) est basée également sur la version syro-hexaplaire; cf. Graf, 126. On a aussi des fragments d'une traduction de la version syriaque des évangiles de Thomas d'Harqel; cf. Graf, p. 155.

Plus importante est la version arabe du *Diatessaron*. Nouvelle édition par A. S. Marmadji, *Diatessaron de Tatien*, texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, Beyrouth, 1935. Sur cette édition, voir A. Baumstark, dans *Oriens christianus*, XXXIII, 1936, p. 235-245; D. S. Margoliouth, dans *Journ. Theol. Studies*, XXXVIII, 1937, p. 76-79. Sur l'importance de cette version pour la reconstitution du Diatessaron, cf. *infra*, § *Syriaques* (versions).

On a admis comme allant de soi que les versions arabes faites sur le syriaque dépendaient de la Peshittô. A. Vööbus, *Early versions of the New Testament* (*Papers of the Estonian theological Society in exile*, 6), Stockholm, 1954, a récemment posé la question d'une version ancienne faite sur la *Vetus syra*. Le point de départ de cette hypothèse se trouve dans les citations bibliques d'auteurs arabes chrétiens du IX^e^-XI^e^ s. (*op. cit.*, p. 278-280). Mais ces citations ne peuvent nous donner qu'une petite partie de cette version. Existe-t-il des mss. arabes qui nous l'ont conservée? M. Vööbus le pense et il signale le Vatic., *ar. 13*, du IX^e^ s., malheureusement mutilé et complété après coup par une main du XII^e^ s.; Sinaï, *ar. 82*, écrit en 1287, et Berlin, *or. quart. 2101*, de 1691. M. Vööbus n'a fait qu'esquisser sa thèse et il annonce un article sur ce problème (*Zur altarabischen Evangelienübersetzung*) à paraître dans le *Muséon*. Il n'a pas encore paru jusqu'à présent (juin 1957). En attendant, il est difficile de juger du bien-fondé de cette hypothèse. Il est vraisemblable, comme M. Vööbus le prétend, que la *Vetus syra* n'a pas disparu brusquement à l'apparition de la Peshittô, pas plus que la *Vetus latina* n'a disparu soudain devant la version de S. Jérôme. Mais certains des indices qu'il invoque ont pour appui des témoins du Diatessaron, par exemple Matth., I, 24; cf. p. 282. On peut donc se demander s'il ne s'agirait pas d'un texte influencé par le Diatessaron, qui a continué à être lu dans le monde syro-arabe. Comme la *Vetus syra* a subi elle aussi cette influence, il est possible que les concordances entre la version arabe du Vatic., *ar. 13* et les anciennes versions du Sinaï et de Cureton soient accidentelles; voir les influences du Diatessaron signalées par C. Peters, *Proben eines bedeutsamen arabischen Evangelientextes*, dans *Oriens christianus* (= *O. C.*), XXXIII, 1936, p. 188-211. De toute manière l'étude des manuscrits signalés par M. Vööbus ouvre une voie nouvelle pour l'histoire des versions arabes et syriaques.

4° *Versions faites sur le copte.* — Elles n'ont aucun intérêt pour la critique textuelle.

5° *Versions faites sur le latin.* — On peut laisser de côté les traductions tardives faites sur la Vulgate hiéronymienne. Il y a, pour quelques livres, des versions faites sur des textes vieux-latins. Pour l'A. T., on n'a conservé que deux mss. du Psautier traduit sur le mozarabe (cf. J. P. Gilson, *The Mozarabic Psalter*, Londres, 1905) : British Mus., *ar. 4* (add. *9060*), de 1239, et Vatic. *ar. 5*, du XIII^e^-XIV^e^ s. Pour ce dernier, on a ajouté entre les lignes, au XIV^e^-XV^e^ s., un texte hébreu en caractères rabbiniques africains.

Pour le N. T., la traduction des évangiles faite par Isaac Velasquez, en 936, est conservée dans Munich, *ar. 238*, écrit en 1394 sur une copie de 1145, et dans un ms. des archives de la cathédrale de Léon. On n'a édité que le ch. 2 de Marc : A. Baumstark, *Markus, Kap. 2 in der arabischen Uebersetzung des Isaak Velasquez*, dans *O. C.*, XXXI, 1934, p. 226-239. Cette traduction a été faite sur un texte vieux-latin ou du moins un texte qui avait conservé un grand nombre de leçons de l'ancienne version latine d'Espagne. Pour les autres mss. qui représentent un remaniement de la version primitive, cf. Graf, p. 168.

Pour les épîtres de S. Paul, on possède un feuillet arabo-latin du IX^e^ s., contenant le prologue de l'épître aux Galates avec I, 1-15 et III, 6-24. D. De Bruyne et E. Tisserant, *Une feuille arabo-latine de l'Épître aux Galates*, dans *Revue bibl.*, XIX, 1910, p. 321-335. Le texte latin, quoique se rapprochant de la Vulgate espagnole, contient quelques leçons propres. Le texte arabe ne concorde pas parfaitement avec le latin. La version doit avoir été faite sur un autre ms. de la Vulgate, car il contient aussi le prologue *Galati sunt græci* qui figure dans la plupart des mss. de la Vulgate.

Ce que nous avons signalé n'est qu'une petite partie des matériaux considérables accumulés dans les bibliothèques et qui ont été recensés par Mgr Graf. Il faut remarquer d'ailleurs que ce recensement n'a pas la prétention d'être complet. Beaucoup de mss. ne sont connus que par des descriptions sommaires et leur contenu n'est qu'imparfaitement analysé. Aux mss. bibliques proprement dits, il faut ajouter les lectionnaires liturgiques des différents rites d'expression arabe. Il est possible qu'un examen plus approfondi fasse découvrir des manuscrits qui méritent aussi d'être étudiés de plus près. Néanmoins le résultat du travail de ces dernières années montre qu'il ne faut pas trop attendre des versions arabes, du moins du point de vue de la critique textuelle. Pour les Septante, les versions faites sur le grec nous ramènent à un texte utilisé en Égypte vers le VIII^e^ s., qui nous est connu par de bons manuscrits grecs. C'est plutôt pour les versions syriaques que l'arabe pourra fournir des données utiles, spécialement pour l'ancienne version des évangiles et pour le Diatessaron.

L'ouvrage de Mgr Graf est fondamental et contient toute la bibliographie utile jusqu'en 1944. On trouvera quelques compléments dans A. Vööbus, *Early versions*, 271-297. Il n'y a que très peu de choses à ajouter. Mc Hardy, *The Arabic Text of Ecclesiasticus in the Bodleian ms. Huntington 260*, dans *Journ. Theol. Studies*, XLVI, 1945, p. 39-41. A. Chébli, *inǧīl ḥaṭṭi qadīm* (une ancienne copie de l'évangile), dans *Al-Machriq*, XLVI, 1952, p. 425-433; 571-596. Il s'agit d'un évangile écrit en karshouni qui fait partie d'une collection privée depuis le XVII^e^ s. Le texte est celui de la vulgate égyptienne, traduite sur le bohairique, dont le texte se trouve dans les polyglottes et dont il existe de nombreux mss.; cf. Graf, p. 160-162. M. Cramer, *Elf unveröffentliche koptisch-arabische Codices der Oesterreich-Nationalbibliothek*, dans *Zeitschr. Deutschen Morgenländ. Gesellsch.*, CV, 1955, p. *28. L'article de A. Guillaume, *The Version of the Gospel used in Medina circa 700 A. D.*, dans *Al-Andalus*, XV, 1950, p. 289-296, ne concerne pas les versions arabes. Il s'agit d'une citation de Joa., XV, 23-XVI, 1, faite par un musulman, Ibn Isḥaq, dans la *Sīra nabawīya;* mais ce n'est pas d'après une version arabe. M. Guillaume pense que ce serait d'après la version syro-palestinienne.

B. Botte.

II. VERSIONS ARMÉNIENNES. — 1° *Données générales, géographiques et historiques, sur l'Arménie.* — Le pourtour de l'Arménie est fait d'une muraille montagneuse (3 000 à 4 000 m. d'altitude moyenne), qui la sépare, au nord, de la Transcaucasie, et notamment de la Géorgie, au sud de la plaine mésopotamienne. L'intérieur du pays offre un contraste de montagnes et de bassins, avec altitude moyenne de 1 500 à 1 800 m.

Les Arméniens se nomment eux-mêmes *Haïk*, et ils appellent leur pays l'*Hayastan;* en effet, selon leurs légendes nationales, le héros éponyme qui aurait conduit les ancêtres des Arméniens à la conquête de la future Arménie, aurait eu pour nom *Haïk*. Les Perses les appellent *Armin, Armen*, les Grecs *Armenioi*, et leur pays *Armina, Arminiya;* le mot Arménie vient peut-être du roi Aramé, fondateur de la dynastie d'Ourartou, et contemporain de l'empereur assyrien Assournazirapal II (884-859).

C'est, de fait, le pays des Ourartiens que sont venus occuper, entre 612 et 585, les Thraco-Phrygiens qui devaient donner naissance au peuple des Arméniens. Quelques siècles avant les Ourartiens, au moment où la future Arménie était occupée, semble-t-il, par les Hourrites, ceux-ci avaient vu s'installer parmi eux des Indo-Européens de la famille indo-iranienne ou aryenne; ces derniers avaient imposé progressivement leur culture. Le rôle des Ourartiens, après les Hourrites, avait surtout été d'unifier le pays, politiquement et culturellement, lui donnant une civilisation dont de nombreux éléments étaient empruntés à l'Assyro-Babylonie, d'autres aux Indo-Européens. Ces antécédents historiques expliquent déjà partiellement quelques caractéristiques de la langue arménienne. Elle appartient à la famille des langues indo-européennes, tout en présentant des concordances remarquables avec l'indo-iranien; la situation historique postérieure des Arméniens, longtemps vassaux des Mèdes et des Perses, ne devait évidemment qu'accentuer cette affinité.

Les Arméniens étaient païens, et leur religion païenne combinait, avec des survivances phrygiennes et, sans doute, ourartiennes, la profonde empreinte des cultes iraniens. La pénétration du christianisme en Arménie fut lente, malgré une évangélisation active dès le milieu ou la fin du II^e^ s. Le mérite de la conversion de l'Arménie revient avant tout, selon les historiens arméniens, à S. Grégoire l'Illuminateur, élevé et formé à Césarée de Cappadoce, et venu de là évangéliser sa patrie arménienne. Persécuté d'abord par le roi Tiridate III (vers 297-vers 330), il obtint ensuite sa conversion, et, par elle, la conversion officielle de l'Arménie, probablement en 314; le christianisme devint la religion nationale. Premier patriarche de l'Église arménienne, S. Grégoire l'Illuminateur utilisait, dans sa prédication, la langue arménienne, mais, faute d'écriture arménienne établie, faisait étudier la Bible soit en grec, soit en syriaque. Le premier fonds du vocabulaire chrétien des Arméniens est néanmoins irano-syriaque; les seules langues employées en écriture par les Arméniens lettrés de cette époque étaient l'iranien et l'araméen.

2° *La traduction de la Bible en arménien.* — Les sources historiques arméniennes attribuent la traduction arménienne de la Bible à S. Maschtotz (Mas-

totz, Mesrop, Mesrob), prêtre arménien, né vers 361, mort le 17 févr. 439, et au patriarche Sahak, né vers 350, et mort le 7 sept. 439, fils de S. Nersès le Grand, lui-même descendant de S. Grégoire l'Illuminateur. Après avoir reçu le sacerdoce de Sahak, vers 393-393, Maschtotz avait, sans tarder, entrepris un voyage missionnaire dans les plus lointaines provinces d'Arménie. Au cours de cette tournée apostolique, Maschtotz s'était rendu compte de la nécessité de mettre à la disposition des Arméniens des exemplaires de la Sainte Écriture, écrits dans leur propre langue. Il fallait, pour cela, commencer par créer un alphabet arménien. Le moment était favorable, car, vers 384, l'Arménie avait été répartie entre Constantinople et la Perse, et cette dernière avait reçu la plus grande partie du pays. Le catholicos arménien, qui résidait en territoire perse, avait avec Césarée des liens moins stricts; une culture autonome et indigène devenait dès lors plus aisée. Elle était d'autre part nécessaire, pour protéger les Arméniens des influences païennes perses. L'invention de l'alphabet arménien, par Maschtotz, est sans doute à placer vers 407-408 (ou, selon d'autres, 391-392), à Édesse, d'où Maschtotz se rendit à Samosate, en vue d'une définitive mise au point par un calligraphe renommé du nom de Rufin. L'alphabet arménien comporte 36 lettres, dont 20 viennent directement du grec, 12 sont formées d'après un modèle grec, 4 sont empruntées au syriaque. Le premier livre de la Sainte Écriture traduit en arménien fut le livre des Proverbes; le même travail fut bientôt fait pour le N. T., puis pour les autres livres de l'A. T., et il semble qu'en 414 la Bible était presque complètement traduite en arménien; Maschtotz et Sahak ont eu certainement une très grande part dans cette œuvre. Cette première traduction (= *arm. 1*), hâtive, fut ensuite améliorée, rendue à la fois plus fidèle et plus littéraire. Quelques livres, comme les Chroniques, les Maccabées, le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiastique, nous ont été conservés à la fois dans la traduction originale et dans son édition améliorée, et des vestiges de l'ancienne version des Psaumes se sont aussi maintenus dans le bréviaire arménien. Après l'an 436, la deuxième traduction elle-même fut revue, par Eznik et Sahak, sur la base de nouveaux exemplaires, apportés de Constantinople. L'influence de A (Alexandrinus) et ℵ (Sinaïticus) sur la deuxième version est extrêmement nette dans plusieurs livres de l'A. T. (ainsi la Sagesse et l'Ecclésiastique), et s'étend peut-être à d'autres. Certaines variantes doivent pourtant provenir d'une autre source. On lit dans le ms. ***193*** d'Etschmiadzin la note suivante : « Cet exemplaire fut établi d'après les mss. alexandrins de Jérusalem comme d'après les Tétraples d'Origène. » L'influence des Hexaples d'Origène apparaît même indubitable à M. Ter-Movsesian. Il dit avoir trouvé dans des mss. de la Bible arménienne des variantes des versions d'Aquila, Symmaque et Théodotion, consignées dans les marges. Cependant l'existence de fragments hexaplariques dans la Bible arménienne ne semble pas avoir été prise en considération, jusqu'ici, par les savants occidentaux; cette piste serait à examiner.

La traduction de la Bible arménienne fut le point de départ d'une grande activité littéraire, caractérisée à la fois par des œuvres originales et des travaux de traduction de traités patristiques, soit grecs, soit syriaques. Comme l'a écrit A. Vööbus (*Early Versions*, p. 138), dans l'histoire des Arméniens, cette œuvre de traduction a aidé « la consolidation de la religion chrétienne et... la transformation de la psychologie de la nation », consciente désormais de son individualité et de ses possibilités culturelles.

Le point le plus délicat à déterminer, au sujet des origines de la première version arménienne, est celui de son fondement, syriaque ou grec. L'une et l'autre opinion ont leurs partisans. Lazare de Pharbi, jadis, et, à notre époque, F. C. Conybeare, F. Macler, E. C. Colwell, le P. Akinian, sont pour l'origine grecque; Koriun et Moïse de Chorène, autrefois, et, de nos jours, A. Baumstark, le P. Lyonnet, et la plupart des savants de nationalité et langue arméniennes optent au contraire pour l'origine syriaque. Celle-ci paraît indubitable, au moins pour les évangiles, depuis les derniers travaux du P. Lyonnet; elle l'est tout autant pour les Actes des Apôtres depuis l'édition que M. Garitte a donnée des Actes des Apôtres en géorgien, d'après une ancienne version. Elle l'est à nouveau pour le livre des Chroniques. Pour les autres livres de la Sainte Écriture, elle est simplement probable; probable *a priori* en raison des rapports étroits de l'Église arménienne, dans ses débuts, avec l'Église syriaque, et de l'influence de celle-ci sur la liturgie, les institutions monastiques, et le vocabulaire chrétien arméniens; plus probable encore dès qu'on examine attentivement les citations des auteurs et traducteurs les plus anciens. En étudiant les citations de la version arménienne du commentaire d'Éphrem sur le Diatessaron, j'ai été particulièrement frappé par cette constatation : plusieurs citations de l'A. T. ne sont explicables que par la version syriaque. Le traducteur arménien avait bien souvent transformé la teneur des citations sous l'influence de la première version arménienne; il n'a respecté ces citations que parce que leur teneur était exactement celle de la première version arménienne. Comment du reste justifierait-on la présence, dans la première version arménienne, d'une troisième épître aux Corinthiens, inconnue de la Bible grecque, mais reçue dans l'ancienne Bible syriaque? Les tournures mêmes de la langue révèlent d'ailleurs, dans la première version, l'influence du syriaque. Elles ont été très bien mises en relief par le P. Lyonnet (*Origines*, p. 51-54); ce qu'il dit pour les évangiles vaut tout autant pour les autres livres de la Sainte Écriture; *arm. 1* préfère les constructions périphrastiques à l'emploi du simple participe, fait souvent mention du pronom personnel après le verbe, ajoute la particule d'indétermination *(intch = mdm)*, ainsi que *ethe* (= *d*) avant les citations, parle plus volontiers, comme le syriaque, du « pays des Égyptiens », du « fleuve du Jourdain », que de l' « Égypte », ou du « Jourdain »; offre une graphie syriacisante des noms propres. Les confusions fréquentes, dans *arm. 1*, entre singulier et pluriel, doivent être expliquées de manière semblable : le *s*^{e}*yamé*, signe du pluriel, a souvent été omis dans les manuscrits syriaques.

Le cas du Cantique des Cantiques et celui de l'Ecclésiastique invitent pourtant à mettre ici quelques nuances.

a) Les deux versions du Cantique ont en effet une origine grecque. Peut-être y a-t-il lieu de citer ici le jugement du P. Zarbhanélian, selon lequel la première version aurait été commencée sur le syriaque, continuée sur le grec. Un prince renégat, Méroujan, avait ordonné de brûler tous les livres grecs en Arménie, et, dans la partie du pays qui se trouvait sous la domination perse, l'enseignement du grec aurait été interdit; Sahak n'aurait eu dès lors aucun manuscrit grec à sa disposition, et il aurait dû baser sa traduction sur le syriaque. Cependant, dès que les circonstances seraient devenues plus favorables, la traduction aurait été continuée sur le grec. Faute de renseignements historiques sûrs, et d'études approfondies de la nature du texte en chaque livre de la Bible arménienne, nous en sommes réduits à des hypothèses.

b) Les deux versions arméniennes de l'Ecclésiastique posent des problèmes particuliers. La première a été publiée par J. Zohrab en appendice à sa Bible.

Omettant la louange des Pères, qu'omettent également les manuscrits latins les plus anciens, elle a seulement les chap. I-XLIII. Après XXX, 24, les chapitres se présentent dans l'ordre (numérotation de Swete), XXX, 25-39; XXXI (XXXIV), 5-31; XXXII (XXXV), 1-26; XXXIII (XXXVI), 1-13; XXXIV (XXXI), 1-(42); XXXV (XXXII), 1-3; XXXVI (XXXIII), 4-14; la transposition des manuscrits grecs est donc rejetée par la première version arménienne. Elle comporte encore quelques additions (aux chap. XVII, 14; XX, 26; XXXIV, 15 notamment), mais, beaucoup plus souvent, omet plusieurs versets. Surtout, son texte, qui, d'ordinaire, semble suivre le grec, et parfois la syro-peshitta, diffère d'autres fois et de l'un et de l'autre; il arrive aussi qu'au lieu de suivre littéralement les sources grecque ou syriaque, le traducteur les résume, bloquant sur un verset les idées de plusieurs. Peut-être avons-nous là un échantillon de ce qu'a été la traduction de la première version pour plusieurs livres de la Sainte Écriture. Tous les livres de l'A. T. n'ont pas eu du reste les mêmes traducteurs, et il est possible que les normes de traduction n'aient pas été partout identiques. La deuxième version arménienne de l'Ecclésiastique, insérée dans la Bible de Bagratuni d'après un seul manuscrit, suit clairement le grec, mais conserve en même temps quelques éléments de la première version. Elle omet les chap. VIII, XXXVI, XXXVII, XXXVIII (℣. 1-14), qui se trouvaient dans la première version, mais en conserve d'autre part l'addition à XX, 26, l'ordre des chap. après XXX, 24, et elle cesse avec le chap. XLII. En 1927, le P. Élisée Durian a édité, dans la revue *Sion*, d'après un manuscrit de Jérusalem, semble-t-il, les chap. XLV, 25-XLVI, 6, de l'Ecclésiastique, omis dans les deux Bibles de Zohrab et de Bagratuni.

La première version arménienne des évangiles est fondée sur un texte vieille-syriaque, de forme syro-curetonienne et syro-sinaïtique, ou de type parallèle. Dans son dernier ouvrage *(Origines)*, le P. Lyonnet s'efforce de démontrer que la première version arménienne des évangiles a été un Diatessaron. A. Vööbus a contesté cette conclusion : la première traduction arménienne des évangiles aurait été faite, selon lui, à un moment où le Diatessaron ne jouissait plus d'une autorité officielle, et avait cédé le pas aux évangiles séparés. Or la traduction arménienne des évangiles a été entreprise sous les auspices et le contrôle des autorités ecclésiastiques; elle a donc dû suivre la voie officielle (*Early Versions*, p. 152-154). A l'appui de la thèse du P. Lyonnet, on me permettra cependant de citer une lettre privée que m'a envoyée le P. Akinian en 1956 : « ...j'ai examiné... de nombreux manuscrits (arméniens) dans des bibliothèques très diverses, mais jamais je n'ai eu sous les yeux une seule copie du Diatessaron. Aucun témoignage n'existe d'une traduction, écrite en arménien, du Diatessaron; cependant les traces que nous en trouvons dans la littérature arménienne du Ve s. assurent son usage parmi les Arméniens. Pour pouvoir l'établir, il faut, je crois, étudier la période 220-407 de l'Arménie chrétienne... ».

La deuxième version arménienne des évangiles est fondée sur le grec, et de type césaréen. Elle est plus une révision de la première version d'après des manuscrits grecs venus peu auparavant à la connaissance des Arméniens qu'une nouvelle version; aussi garde-t-elle des traces d'*arm. 1*. On peut en dire autant des autres livres de la Sainte Écriture dans la deuxième version; à des degrés divers, tous ont conservé des éléments d'*arm. 1;* le passage d'*arm. 1* à *arm. 2* s'est sans doute opéré graduellement.

G. Cuendet a bien caractérisé l'aspect littéraire de la version arménienne : « Exactitude et adresse... Plus on étudie... cette version, plus on ressent d'admiration pour ce chef-d'œuvre et l'on se convainc aisément de l'effort extraordinaire qu'il a dû coûter à des hommes d'une intelligence remarquable... C'étaient des théologiens avertis, soucieux de reproduire les moindres détails de l'original; ils en respectent le sens plus encore que la forme, tout pénétrés qu'ils étaient de la primauté de l'esprit sur la lettre... Ainsi, grâce à leur sentiment très sûr et délicat de la langue maternelle, allié à une connaissance approfondie et parfois étonnante du grec, les traducteurs bannissent tout procédé mécanique » (*Handes Amsorya*, 1935, col. 563-564). A une traduction servile, ils ont donc ordinairement préféré une traduction fidèle, respectueuse du génie de la langue et des nuances qu'impose le contexte à la signification des mots. Σπέρμα sera rendu par *sermn* quand il signifie la semence, mais par *zawak*, s'il signifie la postérité; ἀσθενής par *hiwand* ou *tkar*, selon qu'il s'agit d'un malade ou d'un débile, παῖς par *manuk* ou *caray*, selon qu'il se réfère à un enfant ou à un serviteur, etc. (*ibid.*, 564-568). Dans le maniement de la syntaxe, on retrouvera la même souplesse (*ibid.*, 568-570). C'est en raison de cette fidélité intelligente, autant que pour l'ensemble de ses qualités littéraires, que la version arménienne a été appelée « la reine des versions ».

Peut-être cependant y aurait-il lieu de ne pas trop insister sur ces éloges. Les plus récentes études de la version arménienne ont établi qu'elle n'avait pu échapper à quelques contaminations.

3° *Manuscrits et éditions imprimées de la version arménienne.* — Les fonds principaux de manuscrits arméniens sont ceux de Érivan, Jérusalem, Venise (S.-Lazare) et Vienne. La collection de Érivan est celle qui possède le plus grand nombre de manuscrits, mais la collection de Venise est la plus variée, et, semble-t-il, la plus riche en manuscrits bibliques.

Selon les catalogues, les manuscrits les plus anciens des évangiles (tous sur parchemin) sont ceux de Moscou (en 887), publié en phototypie; de S.-Lazare n° *1144* (en 901); de Artzakh, en Arménie (en 909); de Baltimore n° *537* (en 966); de Axaltzxa, en Arménie (en 974); de Léninakan, en Arménie (en 988); de S.-Lazare n° *190* (au Xe s.); de Etschmiadzin n° *229* (en 989); de Érivan n° *208* (en 992-999); de S.-Lazare n° *1400* (aux Xe-XIe s.).

Les Psautiers les plus anciens sont ceux de S.-Lazare n° *1651* (parchemin; aux Xe-XIe s.) et *1271* (parchemin; au XIIe s.).

Les Bibles les plus anciennes sont celles de S.-Lazare n° *1311* (papier; aux XIIe-XIIIe s.) et *696* (papier; en 1201); de Jérusalem (incomplète) n° *146* (papier; en 1214); de S.-Lazare n° *1312* (papier; en 1257), *841* (papier; au XIIIe s.), *1195* (parchemin; au XIIIe s.), *376* (parchemin; au XIIIe s.).

La première édition est celle d'Oskan, parue à Amsterdam en 1669. Elle a été malheureusement établie de manière éclectique et arbitraire; au lieu de reproduire fidèlement son manuscrit, Oskan en modifie souvent le texte, en vue notamment de le conformer à la Vulgate latine. De temps à autre cependant (dans le Psautier, par ex.), Oskan a conservé des anciennes leçons; il y aura donc parfois intérêt à recourir à lui. Le texte d'Oskan a été réédité à Constantinople en 1705.

L'abbé Mékhitar, fondateur du monastère S.-Lazare à Venise, fit en 1733 une édition nettement meilleure. Son travail fut cependant surpassé par celui de J. Zohrab dont l'édition, parue pour toute la Bible en 1805, repose sur une base plus large. Elle n'est pourtant qu'à demi-critique; au lieu d'indiquer en effet dans l'apparat, avec les variantes, les manuscrits qui les représentent, Zohrab se contente de vagues indications : un manuscrit *(awrinak mi)*, quelques-

uns *(omank')*, beaucoup *(bazumk')*. Toutes les éditions postérieures dépendent pourtant de celle de Zohrab qui est dès lors un instrument de travail indispensable; l'édition d'A. Bagratuni, parue à Venise en 1860, est une reproduction de celle de Zohrab, apparat critique en moins. De même l'édition publiée à Constantinople en 1895.

ÉTUDES D'ENSEMBLE *(selon l'ordre chronologique)*. — Eznik, *Réfutation des Sectes*, Venise, 1826 (en arm.; autres éditions en 1850, 1863, 1914, 1926, avec paginations différentes dans ces deux dernières éditions); une traduction allemande, de Joh. Michael Schmid, a paru à Vienne en 1900; les pages de l'édition de Venise, 1826, sont indiquées en marge. — S. Jean Chrysostome, *Sur l'évangéliste Matthieu*, I-III, Venise, 1826 (en arm.); *Commentaire des épîtres de Paul*, I-II, Venise, 1862 (en arm.); *Discours*, Venise, 1861 (en arm.); *Commentaire du prophète Isaïe*, Venise, 1880 (en arm.); *In Isaiam Prophetam interpretatio... nunc primum ex armeno in latinum sermonem a patribus Mekitharistis translata*, Venise, 1887. — Fauste de Byzance, *Hist. des Arméniens*, 4e éd., Venise, 1933 (en arm.). — A. Carrière et S. Berger, *La correspondance apocryphe de S. Paul et des Corinthiens*, Paris, 1891. — Koriun, *Hist. de la vie de S. Maschtotz Vardapet*, dans *Handes Amsorya*, 1949, p. 171-320 (éd. N. Akinian; en arm.); *Hist. de la vie et de la mort de S. Maschtotz Vardapet*, Le Caire, 1954 (éd. M. Abeghian; en arm.). — P. Vetter, *Der apokryphe dritte Korintherbrief*, Vienne, 1894. — G. Zarbhanelian, *Catalogue des anciennes traductions arméniennes (IVe-XIIIe s.)*, Venise, 1889 (en arm.); *Hist. de l'ancienne littérature arménienne (IVe-XIIIe s.)*, 4e éd., Venise, 1932 (en arm.). — G. Khalathiantz, *Une découverte importante dans la bibliothèque d'Eschmiadzin : la trad. arménienne, faite sur la syriaque, du premier et du deuxième livre des Paralipomènes*, dans *Ararat*, XXIX, 1896, p. 311-317 (en arm.). — V. Ermoni, *Étude critique sur la version arménienne de la Bible*, dans *Pazmaveb*, LVIII, 1900, p. 296-302; 346-352; 406-410; 451-454. — H. Herkenne, *De veteris latinæ Ecclesiastici capitibus I-XLIII. Una cum notis ex eiusdem libri translationibus æthiopica, armeniaca, copticis, Latina altera, syro-hexaplari depromptis*, Leipzig, 1899; recension dans *Handes Amsorya*, XXIV, 1910, p. 252-253. — Lazare de Pharbi, *Hist. des Arméniens*, Tiflis, 1904 (en arm.). — F.-C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905; *An Armenian Diatessaron*, dans *Journal of Theological Studies*, XXV, 1924, p. 232-245. — A. Abeghian, *Vorfragen zur Entstehungsgeschichte der altarm. Bibelübersetzungen*, Marbourg-en-H., 1906. — G. Ter-Mkrttschian, *Époque de la trad. arménienne des Disputes de Timothée Aelure et de la troisième ou nouvelle traduction de la Bible*, dans *Ararat*, XLI, 1908, p. 564-589 et 707-708 (en arm.); cf. P. Ananian, *Un document hist. sur le deuxième synode de Dowine*, dans *Pazmaveb*, CXVI, 1958, p. 117-131 (en arm.). — Agathange, *Hist. des Arméniens*, éd. de Tiflis, 1909 (en arm.). — A. Ghazikian, *Nouvelle bibliogr. arménienne et Encyclopédie de la vie arménienne, 1512-1905*, Venise, 1909-1912, 1 vol. (en arm.; 2 vol. étaient prévus; seuls ont paru le premier volume qui va de la lettre A à la lettre M, et un fascic. du 2e vol., contenant les lettres Y et N). — Hésychius de Jérusalem, *Commentaire de Job*, Venise, 1913 (en arm.). — J. Schaefers, *Evangelienzitate in Ephräms des Syrers Kommentar zu den Paulinischen Schriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1917. — F. Macler, *Le texte arménien de l'Évangile d'après Matthieu et Marc*, dans *Annales du musée Guimet*, XXVIII, Paris, 1919; recension dans *Biblica*, IV, 1923, p. 220-229; *Les traducteurs arméniens ont-ils connu et utilisé l'hébreu?*, dans *Handes Amsorya*, XLI, 1927, col. 609-616. — L. Mariès, *Le texte arménien de l'Évangile*, dans *Recherches de science religieuse*, X, 1920, p. 28-54. — A. Baumstark, *Der armenische Psaltertext. Sein Verhälnis zum syrischen der Pešittâ und seine Bedeutung für die LXX-Forschung*, dans *Oriens Christianus*, nouv. sér., XII-XIV, 1922-1924, p. 180-213; 3e sér., I, 158-169; 319-333. — S. Kogian, *Étude critique sur la traduction du deuxième livre des Maccabées*, Vienne, 1923 (Bibl. nat., fasc. XCIX; en arm.). — A. Merk, *Die Einheitlichkeit der armenischen Evangelienübersetzung*, dans *Biblica*, IV, 1923, p. 356-374. — H. Oskian, *Première et deuxième trad. du Cantique des Cantiques. Étude et original*, Vienne, 1924 (Bibl. nat., fasc. CVII; en arm). L'ouvrage a paru d'abord en articles, dans *Handes Amsorya*, XXXVIII, 1924, col. 215-233; 297-311; 400-418. — A. Merk, *Die armenischen Evangelien und ihre Vorlage*, dans *Biblica*, VII, 1926, p. 40-72. — N. Aghbalian, *Sur la trad. arménienne de la Bible*, dans *Sion*, I, nouv. série, 1927, p. 90-91 (en arm.). — Ev. Élisée Durian, *Chapitres nouvellement trouvés de l'ancienne trad. arménienne du livre de Sirach (c. 42, 25-46, 6)*, dans *Sion*, I, nouv. sér., 1927, p. 246-250 (en arm.). — B. Kraft, *Der Römerbrieftext des armenischen Irenäus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der armenischen Bibel*, dans *Handes Amsorya*, XLI, 1927, p. 641-670. — K. Lake, R. P. Blake, S. New, *The Caesarean Text of the Gospel of Mark*, dans *Harvard Theological Review*, XXI, 1928, p. 207-404. — G. Cuendet, *Eznik et la Bible*, dans *Revue des études Arméniennes*, IX, 1929, p. 13-40; *Exactitude et adresse dans la version arménienne de la Bible*, dans *Handes Amsorya*, XLIX, 1935, col. 563-570. — St. Lyonnet, *La version arménienne des évangiles et son modèle grec. L'évangile selon S. Matthieu*, dans *Revue biblique*, XLIII, 1934, p. 69-87; *Les versions arménienne et géorgienne du N. T.*, dans M.-J. Lagrange, *Introduction à l'étude du N. T.*, II, *Critique textuelle*, II, *La critique rationnelle (Études bibliques)*, 2e éd., Paris, 1935, p. 342-375; 454-460; 525-528; 575-578; 622-625; *Le tétraévangile de Moscou et son importance pour l'étude de la version arménienne*, dans *Handes Amsorya*, XLIX, 1935, col. 596-603; *La trad. de la Bible et le témoignage des historiens arméniens*, dans *Recherches de science religieuse*, XXV, 1935, p. 170-187; *La première version arménienne des Évangiles*, dans *Revue biblique*, XLVII, 1938, p. 355-382; *Vestiges d'un Diatessaron arménien*, dans *Biblica*, XIX, 1938, p. 121-150; *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron* (*Biblica et Orientalia*, XIII), Rome, 1950; cf. la recension du P. Ch. Tcherakian, dans *Pazmaveb*, CX, 1952, p. 42-46. — P. Peeters, *Pour l'hist. des origines de l'alphabet arménien*, dans *Revue des études arméniennes*, IX, 1929, p. 203-237, et dans *Recherches d'hist. et de philologie orientales*, I (*Subsidia hagiographica*, XXVII), Bruxelles, 1951, p. 171-207. — A. Vardanian, *Die Wortfolge in dem griechischen Text der Evangelien und der armenischen Uebersetzung*, dans *Handes Amsorya*, XLIII, 1929, col. 321-329; 449-457; 583-592; XLIV, 1930, col. 1-8 (en arm.); *Ein Briefwechsel zwischen Proklos und Sahak*, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXVII, 1931, p. 415-441. — N. Akinian, *La trad. arménienne de la sainte Bible*, dans *Handes Amsorya*, XLIX, 1935, col. 550-563; 634-635 (en arm.); *Der hl. Maschtotz Wardapet. Sein Leben und sein Werken, nebst einer Biographie des hl. Sahak*, Vienne, 1949 (Bibl. nat., fasc. CLVIII; en arm., avec un résumé allemand). — J. Aucher, *Coup d'œil sur la version arménienne de la sainte Bible*, dans *Pazmaveb*, XCIII, 1935, p. 353-384 (en arm.). — Dzovagan *(pseudonyme)*, *Koriun et le traducteur arménien des livres des Maccabées*, dans *Sion*, IX, nouv. série, 1935, p. 181-187 (en arm.); *Les anciennes trad. arméniennes du livre de l'Ecclésiaste*, dans *Sion*, X, nouv. série, 1936, p. 45-48 (en arm.); *Les anciennes trad. arméniennes du livre de Sirach*, dans *Sion*, X, nouv. série, 1936, p. 150-153 (en arm.); *Les anciennes trad. arméniennes du livre des Paralipomènes*, dans *Sion*, XI, nouv. série, 1937, p. 109-114 (en arm.). — E. Ferahian, *Spécimens des défauts et qualités de la version arménienne de la Bible*, dans *Pazmaveb*, XCIII, 1935, p. 419-424 (en arm.). — V. Hatsouni, *La Bible et l'Arménie*, dans *Pazmaveb*, XCIII, 1935, p. 316-334 (en arm.). — A. Kessedjian, *Spécimens de différences de la version arménienne de l'évangile de Jean avec l'original grec*, dans *Pazmaveb*, XCIII, 1935, p. 335-344 (en arm.). — J. Torossian, *Le siècle d'or arménien et la trad. de la Bible*, dans *Pazmaveb*, XCIII, 1935, p. 293-313 (en arm.). — R.P. Blake, *Notes on the Text of the Georgian and the Armenian Gospel*, dans *Quantulacumque*, Londres, 1937, p. 355-363. — P. Essabalian, *Le diatessaron de Tatien et la première trad. des évangiles arméniens*, Vienne, 1937 (Bibl. nat., fasc. CXLII; en arm. avec un résumé français). L'ouvrage a paru d'abord en articles, dans *Handes Amsorya*, en 1935 et 1936, sous le titre : *Le modèle des évangiles arméniens et les citations d'Agathange et de Lazare de Pharbi*, XLIX, 1935, col. 571-596; L, 1936, col. 338-349. — R. P. Casey, *The Armenian Marcionites and the Diatessaron*, dans *Journal of Biblical Literature*, LVII, 1938, p. 185-194. — J. Molitor, *Der Paulustext des hl. Ephraem aus seinem armenisch erhaltenen Paulinenkommentar untersucht und rekonstruiert* (*Monumenta Biblica et Ecclesiastica*, IV), Rome, 1938. — M. Abeghian, *Hist. de l'ancienne littérature arménienne*, 2 vol., Érivan, 1946. — Nicolas Adontz, *Hist. d'Arménie. Les origines. Du Xe s. au VIe (av. J.-C.)*, Paris, 1946. — G. Garitte, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange* (*Studi e Testi*, CXXVII), Cité du Vatican, 1946; *La « Narratio de rebus Armeniæ ». Édition critique et commentaire* (*Corpus Scriptorum*

Christianorum Orientalium, CXXXII, Subsidia 4), Louvain, 1952. — René Grousset, *Hist. de l'Arménie des origines à 1071*, Paris, 1947. — B. Botte, *Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos à Jérusalem au V^e s.*, dans *Sacris Erudiri*, II, 1949, p. 111-122. — H. Pasdermadjian, *Hist. de l'Arménie, depuis les origines jusqu'au traité de Lausanne*, Paris, 1949. — G. Hovsépian, *Colophons des manuscrits (arméniens) du V^e au XVIII^e s.*, I (du V^e s. à 1250), Beyrouth, 1951 (en arm.). — M. Gianascian, *Mesrop (Mesrob, Mastotz)*, dans *Enciclopedia Cattolica*, VIII, 1952, col. 757. — L. Leloir, *S. Ephrem. Commentaire de l'évangile concordant. Version arménienne* éditée (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 137, Arm. 1, Louvain, 1953) et traduite (*C. S. C. O.*, 145, Arm. 2. *Ibid.*, 1954). — A. Vööbus, *Early Versions of the New Testament*, dans *Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, Stockholm, VI, 1954, p. 133-171.

CATALOGUES. — N. Karamiantz, *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*, X. Band, *Verzeichnis der armenischen Handschriften*, Berlin, 1888. — J. Dashian, *Catalog der armenischen Handschriften in der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, Vienne, 1891; *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten Bibliothek zu Wien*, Vienne, 1895 (en arm. et en allemand). — G. Kalemkiar, *Catalog der armenischen Handschriften in der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München*, Vienne, 1892. — S. Kanajeanz, *Catalog der armenischen Handschriften des armenischen Nersisian Seminars zu Tiflis*, Tiflis, 1893. — F. N. Finck, *Katalog der armenischen Handschriften des Herrn Abgar Joannissiany zu Tiflis*, Leipzig, 1903; *Hauptkatalog der königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen*, Tubingue, 1907. — F. Macler, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1908. — S. Baronian et F. Conybeare, *Catalogue of the Armenian and Georgian Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1913; *Catalogue of the Armenian Manuscripts, Bodlean Library*, Oxford, 1918. — B. Sarghissian, *Grand catalogue des manuscrits arméniens de la bibliothèque des PP. Mékhitaristes de S.-Lazare*, I, Venise, 1914; II, Venise, 1924 (en arm.). — E. Tisserant, *Codices armeni bybliothecæ Vaticanæ Borgiani, Vaticani, Barberini, Chisiani, schedis Frederici Cornwallis Conybeare adhibitis*, recensuit E. Tisserant, Rome, 1927. — A. Surméyan, *Description d'un manuscrit de l'an 1319 écrit pour Ochine, roi de l'Arménie de Cilicie, contenant un psautier, des hymnes, un bréviaire, etc. Manuscrit No. 6 de la bibliothèque de l'église des Quarante-Martyrs d'Alep*, Antelias, 1933; *Catalogue des manuscrits arméniens se trouvant à Alep à l'église des Quarante-Martyrs, ainsi qu'auprès des particuliers*, Jérusalem, 1935; *Catalogue des manuscrits arméniens d'Alep, d'Antelias, et des particuliers*, Alep, 1936; *Catalogue des manuscrits arméniens du couvent de S.-Jacques à Jérusalem*, I, Venise, 1948; *Grand catalogue des manuscrits arméniens des collections particulières d'Europe*, Paris, 1950. — N. Bogharian, *Catalogue des manuscrits arméniens de S.-Jacques*, II, III, IV, Jérusalem, 1953, 1954 et 1956. — S. Der Nersessian, *The Chester Beatty Library. A Catalogue of the Armenian Manuscripts with an Introduction on the history of Armenian art*, 2 vol., Dublin, 1958. — Th. Gouschakian, *Katalog der armenischen Handschriften des Klosters Sourb Neschan in Sivas*, dans *Handes Amsorya*, LXXII, 1958, col. 183-216. — Erroll F. W. Rhodes, *An annoted List of Arm. N. T. Mss.*, Annual Report of Theol., Monograph Series, I, St Paul's Univ., Ikebukuro, Tokyo, 1959.

ÉDITIONS. — On trouvera la liste des principales éditions de la Bible arménienne dans A. Ghazikian, *Nouvelle bibliographie arménienne et Encyclopédie de la vie arménienne, 1512-1905*, Venise, 1912, col. 206-218, 265-277. Sont à noter :

1° *Pour toute la Bible*, les éditions de Oskan, Amsterdam, 1669, reprise à Constantinople, en 1705, par B. Latinatzvo, ainsi qu'à Sirampur, en 1816 (?), et à S.-Pétersbourg, en 1817; l'abbé Mékhitar, Venise, 1733; Zohrab, Venise, 1805; Bagratuni, Venise, 1860.

2° *Pour le Nouveau Testament*, les éditions d'Oskan, Amsterdam, 1668, 1789, 1816; A. Bortoli, Venise) 1710 (plusieurs fois rééditée à Venise, en 1720, 1740, etc.). — D'autres éditions ont paru, à S.-Pétersbourg, 1814; Constantinople, 1823; Smyrne, 1838; Vienne, 1857; Londres, 1859; Venise, 1863 et 1866; Jérusalem, 1867-1868; Constantinople, 1875, 1884, 1891 et 1896.

3° *Pour des livres séparés de l'Ancien Testament*, l'édition du livre des Proverbes : Venise, 1734; Constantinople, 1806; Smyrne, 1852; Constantinople, 1880, 1882, 1889, 1892, 1897. — Des Proverbes, de la Sagesse et de l'Ecclésiaste : Trieste, 1802. — De Sirach et de l'épître de Jérémie : Venise, 1833. — De la Sagesse de Salomon : Venise, 1827 et 1854.

4° *Pour les seuls évangiles*, les éditions de Michel Barboni, Venise, 1680 et 1685; de Constantinople, 1710, 1731 (?) et 1740 (?), etc. — G. Khalathiantz, *Le livre des Paralipomènes selon la plus ancienne trad. arménienne, d'après deux manuscrits. Editio princeps*, Moscou, 1899 (cf. la recension de *Pazmaveb*, LVIII, 1900, p. 117-122 et 458-460 (en arm.). — *Évangile traduit en langue arménienne ancienne et écrit en l'an 887. Édition phototypique du ms. de l'Institut Lazareff des langues orientales*, Moscou, 1899. — F. Macler, *L'évangile arménien. Édition phototypique du manuscrit n° 229 de la Bibliothèque d'Etschmiadzin*, Paris, 1920.

L. LELOIR.

III. VERSIONS COPTES. — I. LES ÉDITIONS DE TEXTES. — Le nombre des textes édités a considérablement augmenté depuis l'article de H. Hyvernat, dans *Dict. Bible*, II, 931-951 et son *Étude sur les versions coptes de la Bible*, dans *Revue Bibl.*, V, 1896, p. 427-433, 540-569; VI, 1897, p. 48-79. Un répertoire a été dressé par A. Vaschalde dans une série d'articles parus dans la *Revue biblique* et le *Muséon*. Comme ils sont d'un maniement peu commode, nous en donnons le détail d'après les dialectes et nous ajoutons les publications importantes parues jusqu'en déc. 1956.

1° *Sahidique*. — A. Vaschalde, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible*, dans *Rev. bibl.*, XXVIII, 1919, p. 220-243 (Gen.-IV Reg.); p. 513-531 (Ps.); XXIX, 1920, p. 91-106 (Cant., Livres sapientiaux, Esth., Jud.); p. 244-258 (Tob., Prophètes, IV Esdr., Matth.); XXX, 1921, p. 237-246 (suite de Matth., Marc., Luc.); XXXI, 1922, p. 84-88; 234-256 (Joa. et le reste du N. T.). Vaschalde n'avait pas pu utiliser l'édition complète de G. W. Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect*, Oxford, 1911-1924 (I-III, Évangiles; IV-V, S. Paul; VI, Actes; VII, Épîtres catholiques, Apoc.). Horner s'est efforcé de donner un texte aussi complet que possible; mais il faut noter que c'est une mosaïque d'âges divers. Voir compléments et corrections dans A. Hebbelynck, *Les manuscrits coptes sahidiques des épîtres de S. Paul*, dans *Muséon*, XXXIV, 1921, p. 3-15, et la recension du même, *Muséon*, XXXVIII, 1925, p. 159-169.

Les éditions de livres entiers parues depuis lors sont peu nombreuses : G. Sobhy, *The Book of the Proverbs of Solomon in the Dialect of Upper Egypt*, Le Caire, 1929. — W. H. Worrel, *The Proverbs of Solomon in Sahidic Coptic Dialect according to the Chicago Manuscript*, Chicago, 1931. — H. Thompson, *The Coptic Version of the Acts and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect*, Cambridge, 1932. — Il faut aussi signaler H. Thompson, *The Gospel of St. John according to the Earliest Coptic Manuscript*, Londres, 1924, bien que le texte ne soit pas en sahidique pur, mais dans un dialecte intermédiaire entre le sahidique et l'akhmimique (subakhmimique).

Une des collections les plus importantes est celle de la Bibliothèque Pierpont Morgan à New-York. Il a été tiré une édition photographique de ces manuscrits, auxquels sont joints plusieurs autres de la collection d'El-Hamouli au musée du Caire. Voici l'indication des manuscrits bibliques sahidiques accessibles dans cette édition qu'on peut trouver dans les grandes bibliothèques : *Bybliothecæ Pierpont Morgan codices coptici photographice expressi*, Rome, 1922, I, cod. 566 (Lev., Num., Deut.); II, cod. 567 (I-II Reg.); III, cod. 568 et Cair. Ham. I, 2 (Isaïe); IV, cod. 569 (IV évangiles); V, cod. Cairensis Ham. H. (Joan.); VIII, cod. 570 (S. Paul); IX, cod. 571 (S. Paul); X, cod. 572 et Cair. Ham. C (épîtres catholiques); XI, cod. 615 (évangéliaire grec-sahidique); XII, cod. 573 (lectionnaire). On remarquera l'orthographe particulière du titre *(Bybliothecæ)* qui peut dérouter quand on cherche dans un catalogue de bibliothèque. Cette

édition a été faite par H. Hyvernat; cf. du même, *A Checklist of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan library*, New-York, 1919.

Outre ces manuscrits plus ou moins complets, il a été publié aussi un bon nombre de fragments. Nous donnons la liste de ceux que nous avons relevés, dans l'ordre chronologique. L. Saint-Paul Girard, *Fragment inédit du livre de Tobie*, dans *Bull. Inst. français arch. orient.*, XXII, 1923, p. 115-118 (Tob., I, 7-20). — L. Th. Lefort, *Une étrange recension de l'Apocalypse*, dans *Muséon*, XLIII, 1930, p. 1-6. — W. Till, *Ein sahidisches Baruch Fragment*, dans *Muséon*, XLVI, 1933, p. 35-41 (Bar., III, 6-30). — W. Grossouw, *Un fragment sahidique d'Osée II, 9-V, 1*, dans *Muséon*, XLVII, 1934, p. 185-204. — H. Kortenbeutel et A. Böhlig, *Ostrakon mit griechish-koptischen Psalmentext*, dans *Aegyptus*, XV, 1935, p. 415-418 (Ps., CXVII, 18-19; CXVIII, 10-11). — L. Th. Lefort, *Coptica Lovaniensia*, dans *Muséon*, L, 1937, p. 5-52; LI, 1938, p. 1-32 (A. T.); LIII, 1940, p. 1-66 (N. T.); repris dans *Les manuscrits coptes de l'université de Louvain*, Louvain, 1940; la plupart des fragments bibliques, détruits par l'incendie en 1940, sont en dialecte sahidique. — W. Till, *Sahidische Fragmente des Alten Testaments*, dans *Muséon*, L, 1937, p. 175-237 (Hept., Ps., Proph.); *Kleine koptische Bibelfragmente*, dans *Biblica*, XX, 1939, p. 241-263; 361-386. — L. Th. Lefort, *Le prologue de l'Apocalypse en sahidique*, dans *Muséon*, LIV, 1941, p. 107-110. — L. A. Shier, *Old Testament Texts on Vellum*, dans A. Worrell, *Coptic Texts in the University of Michigan Collection*, Ann Arbor, 1942, p. 23-167. — W. Till, *Coptic Biblical Fragments in the John Rylands Library*, dans *Bull. John Rylands Library*, XXXIV, 1951-1952, p. 432-458 (20 fragments de l'A. T. et du N. T. en sahidique, sauf le n. 16, qui est en fayoumique). — P.E. Kahle Jr, *Bala'izah. Coptic Texts from Deir El-Bala'izah in Upper Egypt*, Oxford, 1954 (très petits fragments).

2° *Bohaïrique.* — A. Vaschalde, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible*, dans *Muséon*, XLIII, 1930, p. 409-431 (A. T.); XLV, 1932, p. 117-156 (N. T.).

Parmi les éditions signalées, il faut noter surtout G. W. Horner, *The Coptic New Testament in Northern Dialect*, Oxford, 1898-1911 (I-II, évangiles; III, S. Paul; IV, reste du N. T.). — On peut ajouter deux manuscrits de la collection Pierpont Morgan : *Bybliothecæ, op. cit.*, VI, cod. 616 (Matth., Luc.); VII, cod. 617 (Luc., Joan.). — O. E. H. Burmester et E. Dévaud, *Les Proverbes de Salomon*, Vienne, 1930, ne contient pas le texte intégral du livre, mais des parties des c. I, XXIV et XXIX, d'après les mss. *Rylands 8, Vatic. copt. 53* et *98, Caire 1051*. — Il a été publié en outre un certain nombre de péricopes et de fragments : O. E. H. Burmester, *Le lectionnaire de la Semaine Sainte. Texte copte édité avec une trad. française d'après le ms. 5997 du British Museum, P. O.*, XXIV, fasc. 2; XXV, fasc. 2, Paris, 1933-1935 (liste des textes, XXV, p. 471-474). — W. H. P. Hatch, *Six Coptic Fragments of the N. T. from Nubia*, dans *Harvard Theol. Rev.*, XXVI, 1933, p. 99-108. — O. E. H. Burmester, *The Bohairic Pericopae of Wisdom and Sirach*, dans *Biblica*, XV, 1934, p. 451-465; XVI, 1935, p. 25-57; 141-174; *The Bohairic Pericope of III Kingdoms XVIII, 36-39*, dans *Journal Theol. Studies*, XXXVI, 1935, p. 156-160. — E. H. Husselmann, *A Bohairic School Text on Papyrus*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, VI, 1947, p. 129-157 (Rom., I, 1-8, 13-15; Job, I, 1). — P. E. Kahle Jr, *Biblical Fragment of the 4th or the 5th Century in Semi-bohairic*, dans *Muséon*, LXIII, 1950, p. 147-157 (Phil., III, 19-IV, 9). — *Papyrus Bodmer III* (évangile de Jean et Genèse, I-IV, 2), en bohaïrique, édité par R. Kasser, dans *Corpus script. chr. orient.*, 177, Louvain, 1958.

3° *Moyen égyptien et fayoumique.* — A. Vaschalde, *art. cit.*, dans *Muséon*, XLVI, 1933, p. 299-306. — On connaît très peu de chose de ces versions et on ne peut ajouter que quelques fragments : W. Till, *Wiener Faijjumica*, dans *Muséon*, XLIX, 1936, p. 169-217; *Faijjumische Bruchstücke des Neuen Testaments*, dans *Muséon*, LI, 1938, p. 227-238. — W. H. Worrell, *Fayumic Fragments of the Epistles*, dans *Bull. Soc. Arch. Copte*, VI, 1940, p. 127-139. — Les *Coptica Lovaniensia* de L. Th. Lefort contiennent aussi sous le n° 16 un fragment de Joa., XIII, 38-XIV, 23; cf. *Muséon*, LIII, 1940, p. 2-3. — W. Till, *Coptic Biblical Fragments in the John Rylands Library*, dans *Bull. John Rylands Library*, XXXIV, 1951-1952, p. 453-454 (Rom., XI, 30-35).

4° *Akhmimique.* — A. Vaschalde, *art. cit.*, dans *Muséon*, XLVI, 1933, p. 306-313. — On ne peut ajouter ici également que quelques fragments : W. Till, *Osterbrief und Predigt in akhmimisch*, dans *Studien z. Epigr. und Papyruskunde*, II, 1, Leipzig, 1931, p. 19-31 (quelques citations du N. T.). — W. E. Crum, *Un psaume en dialecte d'Akhmim*, dans *Mémoires de l'Inst. français. Mélanges Maspero*, II, Le Caire, 1934, p. 73-76 (Ps., XLVI); cf. L. Th. Lefort, dans *Muséon*, XLVIII, 1935, p. 234-235. — W. Till, *Ein akhmimisch Jacobsfragment*, dans *Muséon*, LI, 1938, p. 64-71 (Jac., V, 17, 18, 20). — L. Th. Lefort, *Fragments de S. Luc en dialecte akhmimique*, dans *Muséon*, LXII, 1949, p. 199-205 (Luc., XVII, 34-37; XVIII, 1-2, 18, 20). — M. Malinine, *Fragments d'une version akhmimique des Petits Prophètes*, dans *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum*, Boston, 1950, p. 365-415. — L. Th. Lefort, *Fragments bibliques en dialecte akhmimique*, dans *Muséon*, LXVI, 1953, p. 1-30. Il faut aussi rappeler le quatrième évangile édité par H. Thompson, cité plus haut parmi les documents sahidiques, mais qui est écrit dans un dialecte intermédiaire entre le sahidique et l'akhmimique (subakhmimique).

Pour les manuscrits, collections et catalogues de bibliothèques, on trouvera tous les renseignements utiles dans W. Kammerer, *A Coptic Bibliography (University of Michigan General Library collection*, 7), Ann Arbor, 1950, sous les n° 125-224 et 711-753 (p. 5-11 et 32-36). — A l'importante collection de Vienne (n° 214-221, p. 10-11), ajouter : M. Cramer, *Elf unveröffentliche koptisch-arabische Codices der Oesterreich-Nationalbibliothek*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch.*, CV, 1955, p. *28 (4 livres contenant des textes bibliques, dont 3 lectionnaires et 1 livre pour la Semaine Sainte). — Pour compléter cette bibliographie, voir J. Simon, *Bibliographie copte*, dans *Orientalia*, XVIII, 1949, p. 100-120 (pour les années 1940-1948). A partir de XIX, 1950, p. 187-201, cette bibliographie est devenue annuelle.

II. Histoire du texte. — 1° *Origine des versions.* — On a peu de données nouvelles sur la première origine des versions coptes. Les anciens manuscrits ne sont pas datés. Le plus ancien ms. copte qui porte un colophon daté est le Pierpont Morgan *539*, de 822/823; cf. A. van Lantschoot, *Colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte*, I, *Les colophons des manuscrits sahidiques*, fasc. I, Louvain, 1929, p. 2-4. Il ne s'agit pas d'ailleurs d'un ms. biblique. On en est donc réduit pour la datation aux seuls indices paléographiques. Heureusement le copte peut profiter des progrès de la paléographie grecque, puisque l'alphabet copte, à l'origine, ne diffère du grec que par les lettres complémentaires. Avant que l'écriture copte ne se stabilise dans une onciale arrondie caractéristique, les scribes ont suivi la tradition grecque; cf. V. Stegemann, *Koptische Paläographie*, Heidelberg, 1936. Nous possédons nombre de mss. ou de fragments de mss. bibliques qu'on peut dater du IV^e^-V^e^ s. Ainsi le British

Mus. *or. 7594*, contenant une partie des Actes, de Jonas et du Deutéronome, édité par W. Budge, *Coptical Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt*, Londres 1912, et l'évangile de S. Jean édité par H. Thompson, *The Gospel of John*, Londres, 1924. Le fragment de l'Eccl. édité par L. Th. Lefort, dans *Muséon*, LI, 1938, p. 12-17, présente un caractère encore plus archaïque. Le psaume XLVI, édité par Crum, *Un psaume en dialecte d'Akhmim*, *art. cit.*, est daté par l'éditeur du IIIe s. C'est une tablette de bois, une ardoise d'écolier, trouvée avec six autres tablettes analogues écrites en grec. Notre documentation ne nous permet pas de remonter plus haut.

On peut affirmer, pour le sahidique et l'akhmimique, qu'il existait des traductions bibliques au moins dès la fin du IIIe s. Le fait est confirmé par la règle de S. Pacôme, c. 139-140, qui prescrit aux moines d'apprendre par cœur au moins les Psaumes et le N. T.; cf. A. Boon, *Pachomiana Latina*, Louvain, 1932, p. 49-50. Il ne peut s'agir que de la Bible en sahidique, et le contexte indique que toute la Bible ou du moins les livres principaux existaient déjà à cette époque en traduction. Cela nous reporte vers 320. Mais les traductions n'ont pas été faites en une fois et il est légitime de penser que les livres les plus usuels, comme les évangiles et le psautier, ont été traduits plus tôt. L'épisode de la conversion de S. Antoine, rapporté par S. Athanase, *Vita Ant.*, II, *P. G.*, XXXI, 841, suppose aussi l'existence d'une traduction des évangiles. De tout l'ensemble de notre documentation on peut conclure que dès le milieu du IIIe s. il a existé des traductions bibliques en Haute-Égypte. Peut-on remonter plus haut? Nous n'avons aucun indice positif pour l'affirmer. Jusqu'à présent nous ne possédons aucun fragment de ms. biblique qu'on puisse dater du IIe s. comme certains fragments de la Bible grecque ou des écrits gnostiques. On ne peut cependant pas non plus user de l'argument du silence et nier l'existence de versions coptes à cette époque. De nouvelles découvertes pourraient changer les données du problème. En attendant, on en est réduit à des arguments *a priori*. Ceux qui font remonter la Bible copte au IIe s. s'appuient sur la nécessité des traductions dans cette partie de l'Égypte, qui n'était qu'imparfaitement hellénisée, et sur l'analogie des autres versions anciennes, syriaques et latines, qui furent commencées au IIe s. Ceux qui mettent en doute l'antiquité des versions coptes s'appuient sur le silence des documents et ils font valoir que le christianisme de Haute-Égypte a appartenu à l'origine aux sectes gnostiques plutôt qu'à la grande Église. Le mieux est de laisser un point d'interrogation et de ne pas vouloir trancher un problème insoluble.

La version bohaïrique pose un problème spécial. Le bohaïrique est devenu la langue liturgique officielle de l'Église copte et, pendant longtemps, on a considéré les versions bohaïriques comme les versions coptes par excellence. La plupart des critiques admettent aujourd'hui que les versions bohaïriques sont plus tardives. En effet, la Basse-Égypte a été plus profondément hellénisée et l'Église d'Alexandrie a été de langue grecque. Le bohaïrique n'est devenu langue littéraire que tardivement et n'a acquis son importance liturgique qu'après la conquête arabe, à un moment où le copte cessait d'être langue vivante, vers 700. Telle est l'opinion de L. Th. Lefort, *Littérature bohaïrique*, dans *Muséon*, XLIV, 115-135. Ce point de vue paraissait confirmé par le fait qu'on ne pouvait citer aucun fragment de la Bible bohaïrique antérieur au IXe s., alors que l'akhmimique et le sahidique étaient attestés dès le IVe s. De récentes découvertes ont changé les données du problème. Tout d'abord les fragments de l'épître aux Romains et le début de Job, retrouvés dans un cahier d'écolier, cf. E M. Husselman, *A Bohairic School Text*, *art. cit.*, qui n'a pas cependant l'antiquité que voulait lui attribuer son éditeur, mais qu'on peut dater du VIe s. Le document le plus intéressant est le fragment de Phil., III, 19-IV, 9 édité par P. E. Kahle, *Biblical fragment*, *art. cit.*, qu'on peut dater avec certitude du IVe-Ve s. Sa parenté avec la version bohaïrique est indéniable; mais, d'autre part, le dialecte n'est pas le bohaïrique pur. C'est un dialecte intermédiaire entre le bohaïrique et le sahidique. Nous avons là assurément un ancêtre de la version bohaïrique, mais avec des influences sahidiques. D'autres découvertes permettront peut-être de préciser le problème. Mais il est impossible désormais de reporter l'origine des versions bohaïriques jusqu'au VIe siècle.

2° *Relations des versions entre elles.* — Un certain nombre d'études ont été consacrées en ces dernières années à l'histoire de différents livres de la Bible copte. Nous en donnerons la liste dans la bibliographie. Leurs conclusions ne valent que pour chaque livre en particulier, car tous n'ont pas été traduits à la même époque. Il faut reconnaître d'ailleurs que ces conclusions ne sont pas toujours très claires ni très sûres. Il y a des erreurs de méthode qui rendent certains de ces travaux précaires. Tout d'abord, on ne peut considérer le bohaïrique et le sahidique comme deux blocs homogènes. La version sahidique ne nous est connue, le plus souvent, que par des fragments d'âge divers qui vont du IVe au XIIe s. La Bible bohaïrique ne nous a été conservée jusqu'à présent que par des manuscrits relativement tardifs. Encore peut-on y distinguer plusieurs types de textes. D'autre part, quand les témoins directs font défaut, on recourt à la tradition indirecte des citations. Mais s'il s'agit de textes bohaïriques traduits sur le sahidique, ce qui est fréquent, les citations scripturaires, quoique écrites en bohaïrique, ne peuvent pas être considérées comme des témoins de la version bohaïrique. Leurs variantes réelles appartiennent en fait à la version sahidique. On ne tient pas suffisamment compte non plus des suggestions fournies par l'étude d'autres versions anciennes mieux connues, les syriaques et les latines. On peut constater dans ces versions un travail continuel de revision en deux sens : l'épuration linguistique et la conformation à un texte grec de plus en plus standardisé. A son point d'arrivée, ce travail donne l'impression d'un texte entièrement différent des textes plus anciens; mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit que nous avons simplement les étapes successives d'une même version primitive. Les coptisants ont la tendance à se laisser impressionner davantage par les divergences des versions, et ils concluent trop facilement, à mon avis, à des versions indépendantes. Il faudrait accorder plus d'attention aux concordances qui ne s'expliquent pas par le grec. Ainsi, par ex., que les différentes versions coptes aient pris τόψεῦδος pour un nominatif dans Joa., VIII, 44 n'est pas un simple hasard.

Si notre documentation ne nous permet pas encore une étude détaillée des versions, on peut néanmoins indiquer quelques conclusions générales. Nous ne tenons compte ici que du sahidique et du bohaïrique, les autres versions ne nous étant que trop imparfaitement connues. On peut dire cependant qu'il apparaît de plus en plus clairement que la version akhmimique est étroitement apparentée à la sahidique.

Il y a, entre la version sahidique et la bohaïrique, un certain nombre de divergences et un certain nombre d'accords. Les divergences apparaissent d'abord dans la méthode de traduction. Le sahidique se distingue par l'abondance des mots grecs. Il ne s'agit pas seulement de mots ayant un contenu religieux ou spécifiquement chrétien, mais très souvent de mots qui

appartiennent au vocabulaire le plus courant (L. Th. Lefort, *Concordance du N. T. sahidique*, I, *Les mots d'origine grecque*, Louvain, 1950). Le bohaïrique, tout en usant aussi de termes grecs, le fait avec plus de discrétion et montre plus de purisme. D'autre part, le sahidique représente un texte « sauvage » où abondent les leçons apparentées au vieux texte appelé occidental. C'est un texte non recensé, antérieur à celui des grands onciaux. Ainsi, pour le Psautier, A. Rahlfs (*Septuaginta*, X, *Psalmi cum odis*, Gœttingue, 1931) a montré la parenté étroite du sahidique avec des fragments grecs sur papyrus, Leipzig, Univ., pap. *39*, du IV^e^ s. La version bohaïrique au contraire se rapproche des anciens onciaux qui représentent la recension égyptienne. On pourrait croire que nous sommes en présence de deux traductions indépendantes, faites sur des mss. différents. Cependant nous constatons aussi des accords entre le sahidique et le bohaïrique contre les mss. grecs. Ainsi, par ex., Ps., XCV, 10 : *Dominus regnavit a ligno*. C'est le type de l'interpolation chrétienne, qui remonte jusqu'à S. Justin et à l'épître de Barnabé. Ce genre de glose devait disparaître assez rapidement. On ne la trouve ni dans les anciens onciaux ℵ, B, qui représentent le texte de la Basse-Égypte, ni dans la recension hexaplaire ni dans celle de Lucien. Elle subsista dans les textes vieux-latins, mais fut éliminée par le Psautier gallican de S. Jérôme. Comment se fait-il qu'elle soit attestée par la version bohaïrique en même temps que par la sahidique? On ne peut croire que cette glose ait pénétré tardivement dans le bohaïrique, la tendance de celle-ci étant au contraire de se rapprocher d'un texte grec du type B. Après avoir relevé un certain nombre d'accords du même genre, Rahlfs suppose que le traducteur bohaïrique a eu sous les yeux à la fois un manuscrit grec du type B et la version sahidique. C'est l'hypothèse qui rend le mieux compte de l'ensemble des faits. Il est probable que le traducteur bohaïrique a pris comme guide la version sahidique et qu'il l'a corrigée à la fois du point de vue linguistique et du point de vue critique. Il a essayé de rendre le grec avec plus d'exactitude, mais il y a un certain nombre de cas où il a manqué de vigilance, et ce sont ces cas qui trahissent l'influence de la version sahidique. Il en est de même, par ex., pour les versions latines où des vieux mots de l'ancienne version africaine apparaissent dans des textes qui semblent tout à fait différents et montrent l'étroite parenté de ces textes.

Ce qui est vrai pour les Psaumes ne l'est pas nécessairement pour les autres livres. Mais il semble que des indices analogues existent ailleurs, par ex., pour S. Jean. Nous avons cité plus haut le cas de Joan., VIII. 44, mais on pourrait relever d'autres indices analogues. Les concordances entre les deux versions mériteraient d'être étudiées de plus près, même si elles paraissent peu importantes à première vue.

3° *Importance des versions coptes pour la critique textuelle.* — La version sahidique présente pour la critique plus d'intérêt que la bohaïrique. Celle-ci a un texte plus pur, mais elle ne nous apprend à peu près rien que nous ne sachions par les mss. grecs. La sahidique au contraire nous donne souvent des textes qui ont échappé à une recension et qui témoignent de leçons peu ou pas connues par ailleurs. Ainsi, pour Job, elle nous donne en partie un texte qui a échappé à la recension hexaplaire, tandis que tous les autres témoins ont été contaminés; cf. L. Dieu, *Nouveaux fragments préhexaplaires du livre de Job*, dans *Muséon*, XXXI (n. s., XIII), 1912, p. 147-185. Pour le N. T., il y a aussi des leçons du vieux texte occidental. Faut-il admettre une influence de mss. latins ou de mss. bilingues ou trilingues, comme l'a suggéré H. C. Hoskier, *Concerning the Date of the Bohairic Version*, Londres, 1911? C'est bien peu probable. On trouve des leçons de ce vieux texte occidental déjà dans Clément d'Alexandrie; cf. F.-C. Burkitt, dans P. M. Barnard, *Clement of Alexandria's biblical text* (*Texts and Studies*, V, 5), Cambridge, 1899, p. XII-XVI. Le texte de ℵ, B n'est pas complètement homogène et ces deux manuscrits ne représentent pas toujours le même texte. Pour le quatrième Évangile, ℵ a beaucoup de leçons attestées par D, la *vetus latina* et les témoins du texte césaréen. Pour Joa., VIII, 57, il a ἑώρακέν σε, au lieu de ἑώρακας, et c'est aussi la leçon du sahidique, du subakhmimique et de la version syriaque du Sinaï. C'est donc une leçon très ancienne; mais elle a disparu de tous les mss. grecs (sauf *0124*) et des versions, y compris la bohaïrique. L'hypothèse d'un texte « neutre » miraculeusement conservé en Égypte apparaît de plus en plus comme un mythe. Le texte de B et de ses alliés, parmi lesquels figure la version bohaïrique, est le résultat d'une recension intelligente qui a pour elle souvent l'évidence interne. Mais il faut se garder de la confondre avec le texte original. Il apparaît de plus en plus que le texte occidental a gardé des leçons qui méritent plus d'attention qu'on ne lui en a accordée. Au reste l'étude des manuscrits et des versions n'a pas pour but immédiat de fournir de bonnes leçons, mais avant tout de faire l'histoire du texte. La version sahidique nous renseigne sur les textes qui circulaient en Égypte au III^e^ s., et c'est leur intérêt principal.

Il ne faut cependant pas considérer la version sahidique comme un bloc homogène. Son texte nous est parvenu dans des mss. dont les plus anciens ne remontent pas au-delà du IV^e^-V^e^ s. Ils sont donc distants de la version primitive d'au moins un siècle. Or l'étude des autres versions anciennes nous montre que la période des origines est la plus mouvante. Si l'on compare, par ex., le texte de Tertullien avec celui de S. Cyprien et celui de S. Augustin, on se rend compte de la liberté avec laquelle on maniait les versions. Il est probable qu'il en a été ainsi de la version sahidique. Sans être soumise à une recension scientifique systématique, il est probable qu'elle n'est pas restée figée depuis ses origines. Le fait est d'ailleurs confirmé par l'examen des fragments récemment découverts. Ainsi le texte de Eccl. édité par L. Th. Lefort, dans *Muséon*, LI, 1938, p. 12-17 est nettement aberrant par rapport aux autres témoins connus. Notre documentation actuelle est peut-être encore trop fragmentaire pour qu'il soit possible de faire l'histoire complète de cette version. Mais il faudrait ne négliger aucun élément et porter son attention sur les livres pour lesquels nous possédons une documentation plus complète. Pour S. Jean notamment nous disposons de matériaux plus abondants que Horner, et l'histoire de cet évangile pourrait être étudiée avec plus de précision. L'étude du vocabulaire et des méthodes de traduction devrait être aussi poussée plus à fond. C'est ce genre d'études, tout autant que l'édition des manuscrits, qui a fait progresser notre connaissance des vieilles versions latines. A ce point de vue la concordance sahidique commencée par L. Th. Lefort (*Concordance du N. T. sahidique*, I, *Les mots d'origine grecque*, Louvain, 1950) rendra de grands services. La deuxième partie, comprenant les mots coptes, paraîtra prochainement.

On trouvera des renseignements abondants dans les ouvrages signalés au cours de l'article, spécialement dans Horner. Les manuels d'introduction n'ont que des notices trop courtes ou qui ne sont plus à jour. Le répertoire de C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes*, II, Leipzig, 1902, p. 528-553 est tout à fait périmé. — Le chapitre de M.-J. Lagrange, *Introduction à l'étude du N. T.*, I, *Critique textuelle*, Paris, 1932, p. 313-324, est entièrement dépendant de Horner et sa documentation s'arrête en 1924. — Le seul manuel qui soit à jour est A. Vööbus, *Early versions*

of the N. T., dans *Papers of the Estonian Theological Society*, 6, Stockholm, 1950, p. 211-241. — On peut recommander aussi W. Grossouw, *De koptische bijbelvertaling*, dans *Studia Catholica*, IX, 1933, p. 325-353. — Pour le N. T., P. L. Hedley, *The Egyptian Text of the Gospels and Acts*, dans *Church Quart. Review*, CXVIII, 1934, p. 23-39, 188-229. — Pour l'A. T., F. H. Hallock, *The Coptic O. T.*, dans *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XLIX, 1932-1933, p. 325-335. — On consultera aussi les introductions des *Septuaginta* de Gœttingue (Psaumes et prophètes). — Pour des livres en particulier : H. S. Gehman, *The Sahidic and the Bohairic Version of the Book of Daniel*, dans *Journ. Bibl. Liter.*, XLVI, 1927, p. 279-330. — A. Boehlig, *Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte*, Stuttgart, 1936. — W. Grossouw, *The Coptic Version of the Minor Prophets. A Contribution to the Study of the Septuagint*, dans *Monumenta biblica et ecclesiastica*, 3, Rome, 1938. — J. Ziegler, *Beiträge zur koptischen Dodekapropheton-Uebersetzung*, dans *Biblica*, XXV, 1944, p. 105-142. — L. Dieu, *Le texte sahidique des livres de Samuel*, dans *Muséon*, LIX, 1946, p. 445-452. — W. C. Till, *Die koptischen Versionen des Sapientia Salomonis*, dans *Biblica*, XXXVI, 1955, p. 51-70. — Pour la bibliographie courante, voir J. Simon, *Bibliographie copte*, dans *Orientalia* (depuis 1950).

B. Botte.

IV. VERSIONS ÉTHIOPIENNES. — 1° *Les éditions.* — Une liste complète de ce qui a été publié de la Bible éthiopienne jusqu'en 1894 a été donnée dans *Dict. Bible*, II, 2022-2025, par le P. Méchineau. Nous complétons cette documentation jusqu'en 1957. Il n'existait pas d'édition complète de l'A. T. Cette lacune a été comblée par les Franciscains italiens : Franciscus a Bassano, *Vetus Testamentum cum antiquis codicibus necnon cum versionibus syriaca, græca et arabica comparatum*, Asmara, 1923-1926. En dépit de son titre, ce n'est pas une édition critique. Elle ne contient pas d'apparat et sa valeur paraît mince pour une étude critique; cf. O. Löfgren, *Die äthiopische Bibelausgabe der katholischen Mission. Mit einer Kollation des Danieltextes*, dans *Le Monde oriental*, XXIX, 1929, p. 174-180. Pour le N. T., la liste du P. Méchineau signale plusieurs éditions. En réalité elles se ramènent à deux. Celle de Tasfā Ṣeyōn (Petrus Aethiops), Rome, 1548-1549, a été reproduite dans les Polyglottes de Paris et de Londres. Celle de Thomas Pell Platt, éditée par la British and Foreign Bible Society en 1826-1830, a été reproduite à Bâle en 1874-1878 sous la direction de Krapf, missionnaire en Éthiopie, puis revue par F. Prätorius à Leipzig en 1899, pour la Mission suédoise en Abyssinie. L'édition des Franciscains italiens, qui précéda celle de l'A. T., Asmara, 1920, semble inspirée par celle de Platt; cf. Löfgren, *art. cit.*, p. 180.

Nous donnons maintenant la liste des publications scientifiques parues après l'article du P. Méchineau. Nous joignons aux éditions de textes proprement dites les études qui fournissent des données pour l'établissement du texte.

L. Hackspill, *Die äthiopische Evangelienübersetzung (Math. I-X)*, dans *Zeitschr. für Assyr.*, XI, 1896, p. 117-196; 367-388. — F. O. Kramer, *Die äthiopische Uebersetzung des Zacharias. Text zum ersten Male herausgegeben*, Leipzig, 1898. — J. O. Boyd, *The Text of the Ethiopic Version of the Octateuch, with Special Reference to the Age and Value of the Haversford Ms.*, Leyde, 1905, dans *Bibliotheca Abessenica*, 2. — F. M. E. Pereira, *Le livre de Job. Version éthiopienne publiée et traduite en français*, dans *P. O.*, II, fasc. 5, Paris, 1907. — J. Schäfers, *Die äthiopische Uebersetzung des Propheten Jeremias*, Fribourg-en-Br., 1912. — J. O. Boyd, *The Octateuch in Ethiopic according to the Text of the Paris Codex, with the Variants of five others Mss. Genesis, Exodus and Leviticus*, Leyde, 1909-1911, dans *Bibliotheca Abessenica*, 3-4. — F. M. E. Pereira, *Le livre d'Esther. Version éthiopienne publiée et traduite en français*, dans *P. O.*, IX, fasc. 1, Paris, 1911; *O livro do profeta Amós e a sua versão etiópica. Estudo literário, Academia das sciencias de Lisboa*, Boletin da Segunda Classe, XI, Coïmbre, 1917. — F. M. E. Pereira, *Le troisième livre d'Esdras (Esdras et Néhémie canoniques). Version éthiopienne publiée et traduite en français*, dans *P. O.*, XIX, fasc. 5, Paris, 1919. — O. Löfgren, *Die äthiopische Uebersetzung des Propheten Daniel nach Handschriften in Berlin, Cambridge, Frankfurt am Main, London, Paris und Wien*, Paris, 1927. — O. Löfgren, *Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja und Maleachi äthiopisch*, Uppsala, 1930. — H. S. Gehman, *The Old Ethiopic Version of I Kings and its affinities*, dans *Journ. bibl. lit.*, L, 1931, p. 81-114. — S. A. B. Mercer, *The Ethiopic Text of the Book of Ecclesiastes*, Londres, 1931. — A. L. Ahlmark, *Den ethiopiska översättnungen of Ben Sira textkritiskt behandled*, dans *Le Monde oriental*, XXVI-XXVII, 1932-1933, p. 257-304. — H. C. Gleave, *The Ethiopic Version of the Song of the Songs critically edited*, Londres, 1951.

Il reste encore des livres dont le texte n'a jamais été édité sauf dans la Bible d'Asmara, 1920 : Chron., Prov., Ezech., Osée, Michée. Certaines des éditions sont d'ailleurs loin d'être parfaites. Pour le N. T., aucun livre n'a été édité critiquement : voir seulement pour Matth., I-X, d'après Paris, *Eth. 22* (Zotenberg 32), l'art. cit. de Hackspill, p. 364-389. — Pour les mss. du N. T., voir C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes*, Leipzig, 1902, p. 559-565. — Pour ceux de l'A. T., il faut consulter les catalogues, notamment : A. Dillmann, *Catalogus codicum manuscriptorum qui in museo Britannico asservantur, Pars 3 codices Aethiopicos complectens*, Londres, 1847. — W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*, Londres, 1877. — Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (Gheez et Amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1877. — S. Grébaut et E. Tisserant, *Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani*, Rome, 1935. Ce dernier est important pour les renseignements qu'il nous donne sur les manuscrits qui ont servi à l'édition du N. T. de Tasfā Ṣeyōn.

2° *Histoire du texte.* — Les versions éthiopiennes sont particulièrement difficiles à étudier à cause de l'âge tardif des manuscrits. Ainsi sur 101 mss. recensés par Gregory *(loc. cit.)*, il y en a 1 du XIII^e^ s., 3 du XIV^e^, 4 du XV^e^. Les autres sont de date indéterminée et la plupart sont du XVII^e^ et XVIII^e^ s. De plus, la rareté des imprimeries a obligé les Éthiopiens à continuer la transcription manuelle jusqu'au XVIII^e^ et même au XIX^e^ s., et certains manuscrits ne sont que la reproduction d'une édition imprimée et n'ont aucune espèce de valeur. Ainsi le *Vatic. aeth. 1* est la copie de l'édition princeps de Tasfā Ṣeyōn. L'étude des manuscrits a cependant permis d'y distinguer certains groupes. Pour l'A. T. en particulier, les critiques sont pour la plupart d'accord sur une triple tradition : manuscrits qui représentent une ancienne version faite directement sur le grec; — manuscrits représentant une vulgate, recension de l'ancienne version d'après des manuscrits syro-arabes, faite au XIII^e^ s.; — manuscrits représentant une recension savante inspirée de l'hébreu et du grec. Ainsi Schaefers pour Jérémie, Pereira pour Job, Esther, Amos. C'est également la position adoptée par l'éditeur des Septante de Gœttingue, cf. J. Ziegler, *Duodecim Prophetæ (Septuaginta* XIII), Gœttingue, 1943, p. 24.

Que cette traduction primitive ait été faite sur le grec, c'est aujourd'hui l'opinion commune, bien que les arguments apportés ne soient pas tous convaincants. On allègue les contresens qui ont pour cause une mauvaise lecture du grec. Mais la même erreur de lecture aurait pu être faite par un traducteur copte ou

syriaque, et elle devrait alors se retrouver dans les sous-traductions. Le fait est cependant que ces confusions ne se trouvent dans aucune version connue. Quant à l'âge de cette version, la plupart la placent non au début de l'évangélisation sous l'évêque Frumentius, contemporain de S. Athanase, mais à l'époque des « neuf saints », titre que l'on donne à des moines venus en Éthiopie après Chalcédoine. Ce seraient des Syriens monophysites (cf. I. Guidi, art. *Abyssinie*, *Dict. hist. géogr. eccl.*, I, 212). Il semblerait, si cela est vrai, que le texte de base devrait être syrien. En fait il n'en est rien. Le texte de l'A. T. éthiopien n'a pas de parenté ni avec la Peshittô ni avec la recension lucianique. Les collations faites par J. Ziegler, *loc. cit.*, et *Jeremias*, *Baruch* (*Septuaginta* XV), Gœttingue, 1957, p. 29-37 montrent que ce texte est apparenté à des mss. grecs de type égyptien peu influencés par la recension hexaplaire.

Quant à la recension d'après des mss. syro-arabes, elle a un fondement dans la tradition éthiopienne : vers 1300, l'évêque Abba Salāmā aurait traduit les livres saints de l'arabe; cf. I. Guidi, *art. cit.*, c. 213. Elle n'a pour la critique textuelle qu'une médiocre valeur, de même que la recension savante. On peut se demander si celle-ci a été inspirée réellement par l'hébreu. Ne s'agirait-il pas d'influences de la Vulgate? Car dès le XVI^e^ s. les Éthiopiens ont été en contact intime avec les missionnaires portugais.

Il faut signaler cependant les vues d'un jeune savant, malheureusement disparu, H. C. Gleave, éditeur du Cantique des Cantiques. Pour lui, il s'agirait de trois trad. différentes faites dans des monastères à la même époque sur des mss. qui, sans être identiques, seraient apparentés. L'hypothèse me paraît peu vraisemblable. Celle de S. A. B. Mercer, à propos de l'Ecclésiaste, que le traducteur aurait connu non seulement l'hébreu massorétique, mais des mss. plus anciens et, de plus, l'ancienne latine et la Vulgate, n'a aucune vraisemblance.

Pour le N. T., il faut distinguer aussi deux groupes : la traduction ancienne et une traduction révisée. En l'absence d'une édition critique, il est bon de donner quelques critères pour l'usage des éditions existantes. L'édition princeps de Tasfā Ṣeyōn est la meilleure, sous certaines réserves. Elle est basée sur des manuscrits du type ancien, que nous connaissons au moins en partie : pour les Évangiles, *Vatic. Aeth. 25;* pour les Actes, *Vatic. Aeth. 23;* pour les épîtres catholiques et Hébr., *Vatic. Aeth. 5;* pour l'Apocalypse, *Vatic. Aeth. 68*. Cependant les éditeurs ont été influencés parfois par la Vulgate. Le texte des Actes présente un problème spécial. Il se termine par ce colophon : « Ce (livre des) Actes des apôtres, pour la plus grande partie, a été traduit du latin et du grec en éthiopien à cause du défaut du modèle. » J. A. Montgomery, *The Ethiopic Text of the Acts of the Apostles*, dans *Harvard Theol. Review*, XXVII, 1934, p. 167-205, a comparé le texte des Actes dans les éditions de Tasfā Ṣeyōn et de Platt, et dans le ms. *Paris, éth. 26* (Zotenberg 42) du XV^e^ s. Il constate que l'édition de Tasfā Ṣeyōn concorde avec le texte du ms. de Paris, tandis que l'édition de Platt représente le texte révisé. Mais il conteste la véracité du colophon de l'édition princeps. Il faut pourtant bien se rendre à l'évidence. Tout d'abord on ne voit pas pourquoi les éditeurs auraient déprécié leur œuvre. De plus nous pouvons constater que le ms. qui a servi de base, le *Vatic. Aeth. 23*, est en effet très lacuneux, notamment de VII, 32 à XVIII, 27. Si le texte imprimé est à peu près identique à celui du ms. de Paris, on peut se demander si ce dernier est bien du XV^e^ s. S'il était du XVI^e^, il pourrait être une copie de l'édition princeps; à moins que les éditeurs romains, familiarisés avec la langue des Actes ou connaissant nombre de passages par cœur, n'aient restitué le texte de mémoire. Mais ce serait là un tour de force. En tout cas il ne faut faire usage du texte des Actes qu'avec une grande prudence. Pour les autres livres, il faut se méfier des concordances avec la Vulgate. Avec ces réserves, l'édition romaine, faite sur des manuscrits de bonne qualité, est supérieure à celle de Platt, qui est basée sur des manuscrits tardifs.

A quel type appartient le texte de base de l'ancienne version éthiopienne? Pour le texte des Actes, Montgommery, *art. cit.*, écarte une influence de la Peshittô et du Sahidique. Je crois en effet qu'il faut écarter toute influence syrienne. Des graphies telles que ιωβηδ, Matth., I, 5 au lieu de ωβηδ, et ασαφ, Matth., I, 7 au lieu de ασα, sont attestées par des témoins égyptiens : ℵ B, sahidique, bohaïrique, contre la tradition syrienne et le *textus receptus*. Les noms propres grecs ont gardé leurs formes en *s* et n'ont pas les formes syriaques, et cela déjà dans le plus ancien ms., *Paris, éth. 22* (Zotenberg 32) et les autres mss. anciens. Des formes telles que 'Ijāsus, 'Isaijās, 'Ermjās, 'Andreiās, Petros, Jordanos, sont inexplicables par le syriaque. On trouve même des formes reprises avec la désinence casuelle qu'elles ont en grec : Gergesenon, Matth., VIII, 28; Tiberiados, Joa., VI, 1. Certaines confusions ne peuvent s'expliquer que par le grec. Ainsi Luc., I, 5 : *in diebus Abia;* au lieu de ἐξ ἐφημερίας le traducteur a lu ἐφ' ἡμέραις. On ne trouve cette confusion dans aucune version connue.

L'idée que les évangiles avaient été traduits sur l'ancienne version syriaque a cependant été reprise par A. Vööbus, *Early Versions of the N. T.*, Stockholm, 1954, p. 256-265. Les arguments qu'il apporte sont peu convaincants. Des 6 exemples cités, 4 n'ont pas d'appui réel dans la *vetus syra* et ne sont justifiés que par des citations d'écrivains syriens. Les deux autres sont Matth., III, 16 : *et mansit*, au lieu de *venientem*, et Matth., I, 8 : *Ioram genuit Akaziam etc.* La première est une conformation à Joa., I, 32. Quant à la seconde, elle est attestée par la *vetus syra*. Mais on remarquera tout d'abord que les formes 'Akazijās et 'Amessjās ne répondent pas du tout à celles de la syriaque de Cureton : Aḥazia, Amozia. De plus, il n'est pas du tout certain que ce texte se trouve dans l'ancienne version éthiopienne. M. Vööbus le donne d'après *Paris éth. 21* (Zotenberg 35), daté de 1483. D'après Zotenberg, ce manuscrit représente une copie partiellement révisée. La même leçon apparaît dans des manuscrits tardifs comme *Paris éth. 117* (Zotenberg 36), du XVIII^e^ s. et *33 A* (Zotenberg 38), du XVII^e^ s. L'absence d'une édition critique pour le N. T. rend de telles considérations très précaires. Il ne faudrait se fonder que sur des faits dûment attestés par l'ensemble de la tradition. Le fait que l'A. T. n'a pas été traduit sur le syriaque ou sur une recension syrienne rend très improbable que le N. T. l'ait été sur la *vetus syra*.

Qu'il y ait des influences syriennes dans les versions éthiopiennes, personne n'en doute; mais il faudrait établir qu'elles remontent aux origines de ces versions et non à la révision du XIII^e^ s. d'après une recension syro-arabe. Les indices relevés par M. Vööbus sont trop minces et incertains, et ils peuvent être interprétés d'une tout autre manière. L'étude du même auteur, *Die Spuren eines älteren äthiopischen Evangelientextes im Lichte der literarischen Monumente*, Stockholm, 1951, tendant à démontrer l'existence d'une ancienne version éthiopienne faite sur la *vetus syra*, d'après des citations littéraires, n'est pas non plus convaincante. La littérature éthiopienne est surtout une littérature de traduction. Les citations bibliques ne sont pas nécessairement des témoins d'une

version biblique éthiopienne. Elles peuvent ne représenter qu'un texte biblique de la langue originale. En tout cas la version éthiopienne telle que nous la connaissons ne présente que très peu de parenté avec les anciennes versions syriaques. M. Vööbus le reconnaît; mais il attribue ce fait à un travail d'épuration.

Pour l'Apocalypse, H. Goussen, *Apocalypsis S. Johannis apostoli versio sahidica*, Leipzig, 1895, p. VII, déclare : *Facile nobis erat tibi demonstrare Aethiopicæ Apocalypsis Aethiopem primum ex versione Sahidica ortum duxisse, velut alterum ex versione Boheirice (redacta) intrusum esse compertum est.* Jusqu'à présent la démonstration n'a pas été faite Il faut tenir compte cependant du fait que l'Apocalypse a été tenue en suspicion très tôt à Alexandrie et que son texte a une histoire très spéciale.

N. Roupp, *Die älteste äthiopische Handschrift der vier Bücher der Könige*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, XVI, 1902, p. 296-343 (Borgianus Aeth. 3). — A. Rahlfs, *Ueber einige alttest. Handschriften des Abessenierklosters S. Stefano zu Rom*, dans *Mitt. Septuaginta-Unternehmens*, III, 1, Berlin, 1918; cf. la recension de E. Tisserant dans *Rev. bibl.*, XXXV, 1925, p. 292-296. — G. F. Black, *Ethiopica and Amharica. A List of Works in the New York Public Library*, New York, 1928. — I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, Rome, 1932. — S. Euringer, « *Schöpferische Exegese* » *im äthiopischen Hohenliede*, dans *Biblica*, XVII, 1936, p. 327-344; 479-500; XX, 1939, p. 27-37. — A. Vööbus, *Ta 'amera Iyasus Zeuge eines älteren äthiopischen Evangelientypus*, dans *Orientalia Christ. Period*, XVII, 1951, p. 462-467. — Pawlos Sadwa, *Un manuscritto etiopico degli Evangeli*, dans *Rivista di studi etiopici*, XI, 1952, p. 9-26.

B. Botte.

V. VERSIONS GÉORGIENNES. — La Géorgie est une région montagneuse, située entre le Caucase au nord et l'Arménie au sud, entre la mer Caspienne à l'est et la mer Noire à l'ouest; dans l'ancien monde, elle est appelée plus couramment Ibérie. Les infiltrations chrétiennes y sont venues, dès le IVe s., du côté grec dans la Géorgie occidentale, sous l'action surtout des ports, centres de commerce et ainsi d'influence grecque, du côté arménien dans la province méridionale (Gugark'), grâce à des missionnaires venus d'Arménie, et notamment au petit-fils de S. Grégoire l'Illuminateur. Quant à la Géorgie orientale (Ibérie proprement dite), elle fut évangélisée par une captive d'origine cappadocienne, Ste Nino, dont les miracles et la prière gagnèrent les Ibères au christianisme. Durant une première période, les Églises d'Arménie et de Géorgie formaient presque une seule Église, et l'influence de l'Arménie sur les débuts du christianisme en Géorgie, sur sa liturgie et sa littérature, a certainement été très forte. L'Arménie, en effet, avait reçu le christianisme avant la Géorgie, et elle possédait déjà des traditions et une culture chrétiennes; politiquement, elle avait sur la Géorgie l'avantage d'une unité plus grande, et, géographiquement, elle était un intermédiaire indispensable entre l'Ibérie et l'Occident chrétien. De fait, vers 506, 24 évêques géorgiens (sur 33) se rencontrèrent en Arménie, à Dvin, avec des évêques arméniens et albanais. C'est pourtant dès ce moment que se prépara le schisme religieux qui, en 608/609, devait dégager la Géorgie orthodoxe de l'Arménie monophysite. Si, en effet, il est bien vrai qu'à ce concile, les 24 évêques géorgiens, sous la conduite de leur évêque Gabriel, avaient souscrit aux décrets de l'assemblée, et, sous la pression arménienne, adhéré à l'Hénotikon de Zénon, le refus des 9 évêques géorgiens, absents du concile, d'en signer les Actes, apporta un premier frein à l'hérésie. Des émissaires arméniens, envoyés en Géorgie après le concile de Dvin de 555, en vue de gagner la Géorgie au monophysisme, en furent chassés; la Géorgie s'orienta dès lors fermement vers l'orthodoxie catholique, et la rupture de 608/609 ne sera que la manifestation extérieure d'une situation latente et acquise dès la seconde moitié du VIe s. L'initiative de cette rupture officielle vint cependant non de la Géorgie, mais de l'Arménie, qui, par son catholicos Abraham, lança l'anathème contre l'Église géorgienne, interdisant aux Arméniens toute communion avec les Géorgiens dans la prière et les repas, dans l'amitié, le mariage et l'éducation des enfants, les autorisant aux seules relations commerciales (cf. M. Tarchnišvili, *Legende Nino*, p. 70; voir bibliographie). Les Géorgiens, désormais plus unis et plus conscients de leurs valeurs nationales, se tournèrent en même temps plus fermement vers Jérusalem et Byzance, où déjà, du reste, ils avaient des points d'attache, car, dès le Ve s., il y avait des moines et des monastères géorgiens en Palestine : l'influence palestinienne, notamment, marquera la liturgie géorgienne.

1° *Origine de la version géorgienne de la Bible.* — L'expansion du christianisme à de nouveaux peuples entraîne nécessairement et rapidement la traduction de la Bible dans leur langue, pour les besoins de la liturgie et de l'enseignement. Nous sommes pourtant peu renseignés sur la première traduction de la Bible en géorgien; les sources géorgiennes d'ailleurs, cédant à des influences grécophiles, ont minimisé l'influence arménienne (certaine dans cette première traduction) au profit de l'influence byzantine; il en résulte, pour l'histoire des origines de la version géorgienne, assez de confusion et d'obscurité. Divers renseignements convergents nous mettent néanmoins sur des pistes certaines. Nous savons, par ex., qu'il y avait divers groupes de Géorgiens en Palestine, et notamment dans le monastère de Mar Saba. Or les règles du monastère disent que les Ibères y peuvent lire τὸν Ἀπόστολον καὶ τὸ Εὐαγγέλιον τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ (Τύπος καὶ παράδοσις... τοῦ (ἁγίου) Σάββα, éd. E. Kurtz, *Byzantinische Zeitschrift*, III, Leipzig, 1894, p. 169). Le document date du début de la deuxième partie du Ve s.; sans doute la version géorgienne des évangiles et de l'Apôtre avait-elle été composée dans les quelques dizaines d'années qui ont précédé. Il est raconté dans la vie de S. Šio, un des apôtres-moines de la Géorgie, que le roi P'arsman (542-557) fit présent au monastère fondé par le saint d'un manuscrit des évangiles, richement décoré par le roi Vaḫtang (446-449); d'autre part, nous trouvons mentionnés dans la Passion de Ste Šoušanik, écrite en 470, trois recueils scripturaires : les évangiles, Paul et David. Si brefs qu'ils soient, de nombreux fragments *ḫan-méti*, surtout un lectionnaire du milieu du Ve s., permettent également de dater des premières décades du Ve s. au moins les parties les plus importantes de la Bible (évangiles, S. Paul et les Psaumes). A. Šanidze (*Lectionnaire;* voir bibliographie) et J. Molitor *(Monumenta Iberica;* voir *idem)* ont réuni et édité les fragments *ḫan-méti*. La distinction en fragments *ḫan-méti* et *hae-méti* caractérise les deux périodes les plus anciennes de la langue géorgienne : jusqu'au début du VIe s., le préfixe ⴑ, *ḫ*, = *ḫan*, est utilisé pour former le comparatif des adjectifs, et comme préfixe subjectif de la deuxième, objectif de la troisième personne des verbes; à partir du VIe s., il est peu à peu supplanté par le préfixe ⴢ, *ḫ*, = *hae;* à partir du IXe s., le préfixe ⴢ lui-même n'apparaît plus dans les manuscrits.

Les évangiles sont probablement le premier recueil de la Bible à avoir été traduit. Ils étaient appelés primitivement *Ot'ḫt'avi*, ou quatre chapitres (du même ouvrage, du même évangile). La plus ancienne traduction que nous possédions de l'*Ot'ḫt'avi* est celle que reproduit le manuscrit d'Adiš, transcrit en 897 au monastère de Šatberd en Tao-Klardžet'i, longtemps conservé au village d'Adiš en Svanet'i, et actuelle-

ment à Tiflis. Le copiste, un certain Michel, bien que transcrivant un modèle *hae-méti*, rejoint certainement à travers lui un archétype *ḫan-méti;* D. M. Lang a récemment fait remarquer (*Recent Work*, 83; voir bibliographie) que le manuscrit d'Adiš a des leçons plus archaïques encore que celles du lectionnaire *ḫan-méti*.

Selon le texte cité de la Passion de Ste Šoušanik, les lettres de Paul étaient déjà traduites (après ou avec les évangiles) et réunies en recueil au milieu du v^e^ s. De fait, dans le lectionnaire *ḫan-méti* déjà cité, on trouve des péricopes des lettres aux Galates et aux Romains. Les plus anciens manuscrits que nous connaissions des lettres de Paul nous les présentent dans l'ordre : Romains, I et II aux Corinthiens, Hébreux, II à Timothée, Philémon, I à Timothée, Galates, Éphésiens, Philippiens, Colossiens, I et II aux Thessaloniciens. La première version des Actes des Apôtres date probablement du début du vi^e^ s. Plus tard, on donnera le nom de *Samocik'ulo* (de l'apôtre) à l'ensemble formé par les épîtres de Paul, les épîtres catholiques et les Actes des Apôtres. De la première version des Actes des Apôtres, nous avons deux récentes éditions, l'une d'I. Abuladze et A. Šanidze, d'après les manuscrits de Léningrad et de Tiflis, l'autre de G. Garitte, d'après les deux manuscrits photographiés par lui au Sinaï; ceux-ci sont du x^e^ s., les manuscrits de Léningrad et Tiflis, qui représentent quatre recensions différentes (D. M. Lang, *Recent Work*, p. 88), ont été transcrits entre le x^e^ et le xiv^e^ s. L'Apocalypse a été traduite au x^e^ s., par Euthyme d'Iviron.

Nous sommes mal renseignés sur l'origine des livres de l'A. T. en géorgien; nous ne possédons du reste, de sa première traduction, que des fragments, conservés dans des palimpsestes *ḫan-méti*. Le Psautier, expression de la piété chrétienne, a été traduit au v^e^ s. : le plus ancien manuscrit que nous en possédions ne date pourtant que du viii^e^ s. Le Psautier est probablement le premier livre de l'A. T. à avoir été traduit; les prophètes, avec Néhémie et Esdras, l'auront été après lui, au plus tard au vii^e^ s. Dans un manuscrit sinaïtique du x^e^ s., la plupart des livres canoniques de l'A. et du N. T. sont mentionnés, à l'exception, pour l'A. T., de Juges, Cantique, Tobie, Judith, Maccabées, et, pour le N. T., du seul livre de l'Apocalypse. Les livres des Maccabées ne furent traduits en géorgien qu'au xviii^e^ s., d'après la version slave.

2° *Pluralité des traductions.* — La première version géorgienne de la Ste Écriture a été faite d'après un modèle arménien, et ce substrat de la première traduction a laissé des traces. Certaines erreurs de traduction, par ex., ne sont explicables que par le recours à un texte arménien dont les termes avaient un sens ambigu (cf. St. Lyonnet, dans *Critique textuelle*, p. 379-381, et *Origines*, p. 144-165; voir bibliographie). Comme en arménien, plusieurs variantes sont plus un commentaire qu'une traduction; ainsi Joa., v, 7 : « tandis que je me traîne », dans le manuscrit d'Adiš, tout comme dans la version arménienne (Zohrab) et dans la traduction arménienne du commentaire d'Éphrem sur le *Diatessaron*. Le phénomène de correspondance de deux verbes géorgiens pour un verbe grec est une reprise d'un procédé de l'arménien, et les constructions asyndétiques, la parataxe, quelques leçons particulières (par ex., Matth., xi, 28 : « Et ceux qui sont chargés de lourds fardeaux ») révèlent l'influence sémitique et syriaque (vieille syriaque), s'exerçant à travers la version arménienne. Les manuscrits géorgiens des Actes édités par M. Garitte dépendent d'un texte vieille arménienne, établi lui-même à partir d'une version syriaque ancienne, différente de la Pešitta (cf. Garitte, *Actes*, p. 20; voir bibliographie).

A partir cependant du schisme de 608/609, la Géorgie voulut se dégager de l'emprise arménienne, et l'ambiance byzantine, dont elle chercha dès lors à s'entourer, réagit sur sa littérature biblique, sous la poussée surtout des Géorgiens de la Diaspora, familiarisés avec le grec. Un nouveau type de traduction de la Bible, basé sur le grec, apparut dès lors; il est sans doute l'œuvre du catholicos Kyrion; jusqu'au xi^e^ s., il subira des remaniements successifs. Tout vestige de la version arménisante ne sera pas supprimé; bon nombre d'arménianismes seront pourtant corrigés, et diverses erreurs découvertes et éliminées.

Pour les évangiles, le manuscrit d'Adiš représente ordinairement le premier type de texte, parfois le second (ainsi pour une large partie de Luc; cf. St.Lyonnet, *Origines*, p. 145; M. Brière, *Luc*, p. 286-293; voir bibliographie). Les fragments *ḫan-méti* et *hae-méti* forment un stade intermédiaire entre le manuscrit d'Adiš et les manuscrits Opiza (913), Džruc'i (936), Parḫali (973), Tbet'i (995), témoins du second type de texte. Les fragments *ḫan-méti* eux-mêmes manifestent en effet l'influence du grec. A. Šanidze ne rattache à la recension d'Adiš, parmi les fragments *ḫan-méti*, que Matth., vi, 31-33 et vii, 1-16. Les manuscrits K'sani (milieu du x^e^ s.) et Bert'ai (vers 988; cf. Blake-Ter-Nersessian; voir bibliographie) représentent le même stade proto-Vulgate que les manuscrits Opiza, Džruc'i, Parḫali, Tbet'i. Les centres de Mecḫet'a et Jérusalem (Laure de Saba) semblent avoir joué un rôle particulièrement important dans la transition du stade Adiš au stade hellénisant.

L'influence du monastère d'Iviron, sur le Mont Athos, consacre, aux x^e^ et xi^e^ s., la victoire définitive du mouvement d'hellénisation. Deux moines de l'école athonite, Euthyme d'Iviron († 1028) et surtout Georges Mt'ac'mideli († 1065), traducteurs des évangiles et des Psaumes, tous deux abbés du monastère géorgien du Mont Athos, y prirent une part prépondérante. Les manuscrits Mestia (1033) et Meteḫi (1049), de même que le manuscrit Alaverdi (musée de Tiflis, ms. *A. 484*), représentent la révision des quatre évangiles faite par S. Euthyme entre 975 et 1000. La version de S. Georges le Hagiorite (Mt'ac'mideli) obtint bientôt autorité de *textus receptus* en Géorgie; c'est elle qui est, pour les évangiles, la vulgate géorgienne; une nouvelle version, au xii^e^ s., de Jean Č'imč'imeli, ne put la supplanter.

Dans les deux types de traduction, c.-à-d. d'une part le type Adiš, d'autre part le type hellénisant, depuis les fragments *ḫan-méti* dans leur grande majorité jusqu'à la révision de Georges Mt'ac'mideli, le texte apparaît, pour les évangiles, césaréen; dans la recension athonite, il est pourtant plus mêlé d'éléments antiochiens (κοινή). Dans l'A. T., les versions d'Aquila, Théodotion et Symmaque ont été parfois préférées à la version des Septante.

3° *Les éditions.* — Si, pour les évangiles, nous avons les éditions de Beneševič et de la *P. O.*, et, pour les Actes, les éditions de Tiflis et de Louvain, pour l'A. T. et les Épîtres, par contre, il n'existe pas une édition réellement critique. On consultera pourtant avec profit l'édition qu'A. Šanidze a commencé (et peut-être continué) à donner du manuscrit de l'Athos de 978 (*A. T.;* voir bibliographie) : il contient une grande partie des livres de la Bible, et a gardé bon nombre d'anciennes leçons. De même, malgré des défauts multiples, la Bible dite « de Bak'ar » ou « de Moscou », imprimée en 1742-1743 à Moscou, et le manuscrit *A. 51* de la Bible de Mecḫet'a, copié dans la première moitié du xviii^e^ s. La Bible de Moscou est le premier aboutissement des essais d'édition critique de la Bible géorgienne, qu'avaient inaugurés au xvii^e^ s. Mdivanbeg Orbeli et son fils Sulḫan-Saba Orbeliani, préoc-

cupés de réunir les textes bibliques géorgiens, en vue d'une édition future (cf. M. Tarchnišvili, *Version Actes*, p. 347-348; voir bibliographie). L'édition de 1884, à Tiflis, par E. Ḫeladze, bien que basée sur la Bible de Moscou, est sans grande valeur. Elle eût pu améliorer l'édition de Moscou; elle lui a au contraire ajouté des erreurs.

ÉTUDES D'ENSEMBLE (celles-ci sont présentées *selon l'ordre chronologique*). — H. Goussen, *Die georgische Bibelübersetzung*, dans *Oriens Christianus*, VI, 1906, p. 300-318. — F. C. Conybeare, *The Georgian Version of the N. T.*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XI, 1910, p. 232-249; *The Old Georgian Version of Acts*, *ibid.*, XII, 1911, p. 131-140. — Th. Kluge, *Die georgische Uebersetzung des N. T.*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XI, 1910, p. 344-350; *Studien auf dem Gebiete des georgischen Bibeltextes*, dans *Oriens Christianus*, IV, 1915, p. 120-122. — J. Džavachišvili, *Anciens manuscrits géorgiens récemment découverts et leur importance pour la science*, dans *Bull. (Moambé) de l'université de Tiflis*, II, 1922-1923, p. 313-391 (textes *han-méti* de l'A. T., 371-389); C. Kekelidze, *Date de l'évangile de Hadiche*, dans *Bulletin (Moambé) de l'université de Tiflis*, II, 1922-1923, p. 392-397. — A. Šanidze, *Traces de l'emploi du préfixe objectif de la troisième personne devant les voyelles dans les verbes géorgiens*, dans *Bulletin (Moambé) de l'université de Tiflis*, II, 1922-1923, p. 262-281; *Les h superflus dans l'évangile de Hadiche*, *ibid.*, p. 417-424; *Textes avec les h superflus et leur importance pour l'hist. de la langue géorgienne*, *ibid.*, III, 1923, p. 354-388; *Manuscrits géorgiens à Gratz*, *ibid.*, IX, 1929, p. 310-333. — G. Peradze, *Die altgeorgische Literatur und ihre Probleme*, dans *Oriens Christianus*, 1927, p. 205-222; *Die Probleme der georgischen Evangelienübersetzung*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XXIX, 1930, p. 304-309; *Ueber die georgischen Handschriften in Oesterreich*, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenl.*, XLVII, 1940, p. 219-232. — F. Zorell, *Ursprung und Eigenart der georgischen Bibelübersetzung*, dans *Monumenta Armenologica*, I, Vienne, 1927, p. 31-36, et *Handes Amsorya*, XLI, 1927, p. 669-680. — P. Peeters, *Pour l'hist. des origines de l'alphabet arménien*, dans *Revue des études arméniennes*, IX, 1929, p. 203-237 et dans *Recherches d'hist. et de philologie orientales*, I (*Subsidia hagiographica*, XXVII), Bruxelles, 1951, p. 171-207 (notamment à partir de la p. 188); *Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques*, dans *Analecta Bollandiana*, L, 1932, p. 5-58; *Ste Sousanik, martyre en Arméno-Géorgie* († 13/14 *déc.* 482/484), dans *Analecta Bollandiana*, LIII, 1935, p. 5-48, 245-307. — A. Baumstark, *Zum georgischen Evangelientext*, dans *Oriens Christianus*, 1930, p. 117-124; *Neue orientalische Probleme biblischer Textgeschichte*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XIV, 1935, p. 89-118. — St. Lyonnet, *Les versions arménienne et géorgienne du N. T.*, dans M.-J. Lagrange, *Introduction à l'étude du N. T.*, II, *Critique textuelle*, II, *La critique rationnelle (Études bibliques)*, 2e éd., Paris, 1935, p. 375-386; 460-463, 625; *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, (*Biblica et Orientalia*, XIII), Rome, 1950, p. 144-165. — M. Tarchnišvili, *Die Legende der heiligen Nino und die Gesch. des georgischen Nationalbewusstseins*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, XL, 1940, p. 48-75; *Zwei georgische Lektionar-Fragmente aus dem 5. und 8. Jahrhundert*, dans *Kyrios*, VI, 1942, p. 12-14; *Georgia*, dans *Enciclopedia Cattolica*, VI, Cité du Vatican, 1951, p. 64-79; *A propos des travaux de philologie géorgienne de M. G. Garitte*, dans *Le Muséon*, LXVIII, 1955, p. 369-384 (voir notamment les p. 373-376); *Gesch. der kirchlichen georgischen Literatur*, dans *Studi e Testi*, CLXXXV, Cité du Vatican, 1955; *A propos de la plus ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres*, dans *Le Muséon*, LXIX, 1956, p. 347-368. — R. P. Blake et S. Der Nersessian, *The Gospels of Bert'ay. An Old-Georgian Ms. of the Tenth Century*, dans *Byzantion*, XVI, 1942-1943, p. 226-285. — G. Garitte, *Documents pour l'étude du Livre d'Agathange*, dans *Studi e Testi*, CXXVII, Cité du Vatican, 1946 (voir notamment les p. 76, 101-102, 311-312, 321-322, 345-346, 350-353); *La « Narratio de rebus Armeniæ ». Éd. critique et commentaire*, dans *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, CXXXII/Subsidia 4, Louvain, 1952 (voir notamment les p. 216-267). — J. Molitor, *Altgeorgisches Glossar zu ausgewählten Bibeltexten*, dans *Monumenta biblica et ecclesiastica*, VI, Rome, 1952; *Das Adysh-Tetraevangelium*, dans *Oriens Christianus*, XXXVII, 1953, p. 30-55; XXXVIII, 1954, p. 11-40; XXXIX, 1955, p. 1-32; XL, 1956, p. 1-15; *Evangelienzitate in einem altgeorgischen Väterfragment*, dans *Oriens Christianus*, XL, 1956, p. 16-21. — G. Deeters, *Das Alter der georgischen Schrift*, dans *Oriens Christianus*, XXXIX, 1955, p. 56-65. — D. M. Lang, *Recent Work on the Georgian N. T.*, dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, XIX-1, 1957, p. 82-93. — A. Vööbus, *Early Versions of the N. T.*, dans *Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, VI, Stockholm, 1954, p. 173-209.

CATALOGUES. — F. Macler, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1908. — J. O. Wardrop, *A Catalogue of Georgian Manuscripts in the British Museum*, appendice à F. C. Conybeare, *A Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1913. — R. P. Blake, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, XXIII, 1922-1923, p. 345-413; XXIV, 1924, p. 190-210, 387-429; XXV, 1925-1926, p. 132-155; *Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, XXVIII, 1931-1932, p. 289-361; XXIX, 1933-1934, p. 114-159 et 225-271; *Catalogue of the Georgian Manuscripts in the Cambridge University Library*, dans *The Harvard Theological Review*, XXV, 1932, p. 207-224. — E. Takaïchvili, *Les manuscrits géorgiens de la Bibl. nat. de Paris et les vingt alphabets secrets géorgiens*, Paris, 1933. — J. Simon, *Répertoire des bibliothèques publiques et privées d'Europe contenant des manuscrits géorgiens*, dans *Orientalia*, III, 1934, p. 98-104. — M. Tarchnišvili, *Georgische Handschriften und alte Bücher in den Bibliotheken Roms*, dans *Bedi K'art'lisa*, XIII, 1952, p. 15-18. — G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, dans *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 165/Subsidia 9, Louvain, 1956 (à noter surtout le codex *81*, décrit p. 253-258; selon la note traduite ■■ début de la p. 256, il pourrait être particulièrement intéressant pour l'histoire du texte byzantin).

ÉDITIONS RÉCENTES. — W. Beneševič, *Quattuor Evangeliorum versio georgiana vetus*, I, *Evangelium secundum Matthæum*, S.-Pétersbourg, 1909; II, *Evangelium secundum Marcum*, *ibid.*, 1911. — C. Kekelidze, *Ierusalimskij kanonar VII veka*, Tiflis, 1912. — A. Šanidze, *Codex palæographicus : Versio Cantici Canticorum*, Tiflis, 1924; *Le Lectionnaire Han-meti* (reproduction phototypique), Tiflis, 1944; *Deux recensions anciennes des évangiles en géorgien d'après les trois manuscrits de Šatberdi* (a. 897, 936 et 973), en collaboration avec I. Abuladze, I. Imnaïchvili et R. Schmerling, Tiflis, 1945; *Les livres de l'A. T.*, I (Genèse, Exode), Tiflis, 1947; II (Lévitique, Juges, Ruth, Job, Isaïe), Tiflis, 1948; *Les Épîtres catholiques*, Tiflis, 1956. — I. Abuladze et A. Šanidze, *Les Actes des Apôtres*, Tiflis, 1950. — R. P. Blake, *The Old Georgian Version of the Gospel of Mark, of Matthew*, dans *P. O.*, XX, 3, 1929, p. 439-574; XXIV, 1, 1933, p. 1-168; *Khanmeti Palimpsest Fragments of the Old Georgian Version of Jeremiah*, dans *The Harvard Theological Review*, XXV, 1932, p. 225-276. — R. P. Blake et M. Brière, *The Old Georgian Version of the Gospel of John*, dans *P. O.*, XXVI, 4, 1950, p. 455-599. — M. Tarchnišvili, *Liturgiæ ibericæ antiquiores*, dans *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, CXXII/Iber. 1, Louvain, 1950. — M. Brière, *La version géorgienne ancienne de l'évangile de Luc*, dans *P. O.*, XXVII, 3, 1955, p. 276-448 (*corrigenda* aux éd. de Matth., Marc., Joa., aux p. 449-457). — G. Garitte, *L'ancienne version des Actes des Apôtres d'après deux manuscrits du Sinaï*, dans *Bibliothèque du Muséon*, XXXVIII, Louvain, 1955. — J. Molitor, *Monumenta iberica antiquiora. Textus chanmeti et hæmeti ex inscriptionibus, S. Bibliis et Patribus*, dans *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, CLXVI/Subsidia 10, Louvain, 1956.

L. LELOIR.

VI. VERSIONS SYRIAQUES. — On entend par versions syriaques les versions de la Bible qui ont été faites par les chrétiens de langue syriaque, établis en Syrie septentrionale et orientale, dans la Mésopotamie du nord et dans les régions situées sur la rive gauche du Tigre. La langue syriaque appartient à la branche orientale des parlers araméens; ceux-ci ■■ distinguent de la branche occidentale par certaines particularités grammaticales (la préformante de la troisième personne à l'imparfait est *n-*;

en araméen occidental *y*-); à l'araméen occidental appartiennent le palmyrénien, le nabatéen, l'araméen biblique et l'araméen de Palestine; de ce dernier relève le syro-palestinien ou palestinien-chrétien. Le présent article traitera également des quelques textes bibliques conservés dans ce dialecte.

A l'époque des luttes christologiques, qui divisèrent l'Orient aux v^e^ et vi^e^ siècles, les chrétiens de langue syriaque se séparèrent en deux églises rivales : les Syriens orientaux ou Chaldéens ou Nestoriens et les Syriens occidentaux ou Jacobites (du nom de leur organisateur Jacques Baradée, † 578) ou monophysites. Les derniers vivaient en Syrie orientale et dans l'ancien royaume d'Osrhoène, incorporé à l'Empire romain en 216; ils se groupaient autour des villes d'Édesse, Amid et Mabbug. Les Syriens orientaux étaient sujets des rois Sassanides jusqu'en 651; en 457 leur centre culturel devint Nisibe. Leurs langues respectives se distinguent par des détails de vocalisation et par l'écriture, *serṭō* pour les occidentaux, nestorienne pour les Orientaux; l'ancienne écriture syriaque, antérieure à la séparation, est l'*estrangelō*. Plus tard, lorsque le syriaque fut remplacé par l'arabe, on rencontre des textes arabes en écriture syriaque; on les appelle karshuniques.

A la suite de la conquête arabe (milieu vii^e^ s.), la langue arabe supplanta graduellement le syriaque, d'abord comme langue parlée et bientôt aussi comme langue écrite. Le dernier auteur syrien de quelque importance est le jacobite Grégoire Abu-l-Faradj, appelé aussi Barhebræus (1225/26-1286).

Le présent article se divise comme suit : I. Peshitto de l'Ancien Testament. II. Diatessaron de Tatien. III. Anciennes versions syriaques du Nouveau Testament. IV. Peshitto du Nouveau Testament. V. Versions plus récentes de la Bible. VI. Version syro-palestinienne. VII. Bibliographie générale.

I. La Peshitto de l'Ancien Testament. — 1° *Généralités.* — On désigne sous le nom de Peshitto (prononciation occidentale; les Orientaux disent peshitta) la version officielle de l'A. et du N. T. des Syriens chrétiens. Le nom fut employé pour la première fois par le jacobite Moïse bar Kepha († 903; texte dans R. Duval, *La littérature syriaque*, 2^e^ éd., 1900, p. 31-32), et appliqué par lui à la version syriaque de l'A. T. faite sur l'hébreu, par opposition à la version faite sur le texte hexaplaire au commencement du vii^e^ s. ܦܫܝܛܬܐ, sous-entendu ܓܘܫܡܐ (version), signifie soit version « simple », c.-à-d. dérivée du texte simple (peshitto aurait donc été formé par imitation du grec ἁπλᾶ désignant les manuscrits qui renferment le texte seul des LXX, par opposition à τᾶ Ἑξαπλᾶ; voir R. Duval, *op. cit.*, p. 35), soit version simple dans le sens de version « commune », qui est entre les mains du peuple, vulgate (voir F. Nau, art. *Syriaques (Versions)* dans *Dict. de la Bible*, v, col. 1918), sans qu'il soit possible de se prononcer en faveur de l'une ou de l'autre signification. J. Göttsberger (*Einleitung in das A. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1928, p. 460, n. 3) oppose la version « simple » aux targums paraphrasés. Les manuscrits de la massore syriaque des ix^e^ et x^e^ s. appliquent le terme de peshitto au texte du N. T., par opposition à la revision de Thomas d'Harqel, appelée « le grec ».

De l'avis général, la peshitto de l'Ancien Testament remonte au ii^e^, voire au i^er^ siècle après J.-C. Bardesane (154-222) l'aurait déjà citée (voir M. Merx, *Bardesanes von Edessa*, Halle, 1863, p. 19). On ignore si la version de l'A. T. que Méliton de Sardes et Origène († 250) désignent sous le nom de ὁ Σύρος est une version grecque (comme c'est par ex. le cas de τό Σαμαρειτικόν d'après P. Glaue et A. Rahlfs, *Fragmente einer griechischen Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs*, Berlin, 1911) ou une version syriaque. Voir en dernier lieu J. Bloch, Ὁ Σύρος *and Peschitta*, dans *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York, 1927. Afraate (qui écrivit entre 337 et 345) cite certainement la peshitto. Comme S. Éphrem († 373) se voit obligé d'expliquer à ses lecteurs certains termes désuets, et qu'il doute lui-même de leur signification, on pense qu'à son époque la peshitto était déjà ancienne. Elle comprenait à l'origine tous les livres du canon juif de la Palestine. Du fait que les manuscrits massorétiques syriaques omettent Chron., Esdr.-Néh. et, pour les Nestoriens, Esther, on a conclu qu'au début ces livres n'appartinrent pas au canon. Quoi qu'il en soit, ils sont cités par Afraate et ils figurent dans les manuscrits du vi^e^ s. tel que l'*Ambrosianus 21 B inf.* De Chron. et d'Esther il existe des manuscrits également du vi^e^ s. (respectivement *B. M. 17.104* et *B. M. add. 14.652*). Quant aux deutérocanoniques, ils ont été traduits du grec, sauf Sir. qui remonte au texte hébreu. S'il est vrai que les Syriens ont reçu l'A. T. des juifs ou des judéo-chrétiens de Palestine, on peut croire que les deutérocanoniques sont entrés progressivement dans leur canon. Afraate cite Judith, Baruch, les parties deutérocanoniques de Dan. et peut-être Sir.; S. Éphrem les cite tous (sauf Tobie et Judith) et souvent comme appartenant à l'Écriture. Le catalogue (ou la stichométrie) du Sinaï, datant des années 350-400 (édition A. S. Lewis, *Catalogue of the Syriac Mss in the Convent of S. Catherine on Mount Sinai*, dans *Studia Sinaitica*, i, Londres, 1894, p. 11-14) connaît au moins cinq deutérocanoniques : I et II Mach., Judith, Sir. et Sag. D'autre part on ne rencontre dans la littérature syriaque nulle trace d'une controverse quelconque au sujet des ὁμολογούμενα et des ἀντιλογούμενα. Les voix discordantes du 85^e^ canon apostolique et de Théodore de Mopsueste ne semblent pas avoir rencontré beaucoup d'écho dans l'église de Syrie (voir J. P. van Kasteren, *De Canon des Ouden Verbonds bij de Syrische christenen*, dans *Studiën. Tijdschrift voor godsdienst, wetenschap en letteren*, lxx, 1908, p. 385-403, 520-538).

Les manuscrits de la Bible complète, y compris les deutérocanoniques et le Nouveau Testament, s'appellent « catholiques » ou « pandectes ». Tel est le cas par exemple de l'Ambrosianus déjà cité, auquel manquent cependant Tobie et la prière de Manassé, mais qui renferme aussi l'Apoc. de Baruch, IV Esdr., IV et V Mach. et le livre VI du *De bello judaico* de Fl. Josèphe. A l'origine l'ordre des livres était sans doute celui du canon juif, mais il fut modifié au cours des temps. Job fait souvent suite au Pentateuque. Les Jacobites réunissent en un seul « Livres des femmes » Esther, Judith, Ruth et l'épisode de Suzanne. Au ix^e^ les Nestoriens divisaient généralement la Bible en quatre sections : 1. La Loi (Pentateuque); 2. le *Liber sessionum* (Job, Jos., Jug., Sam., Rois, Prov., Sir., Eccl., Cant. et Ruth); 3. les Prophètes (Is., XII Petits Prophètes, Jér., Éz., Dan.); 4. le Livre du bienheureux David (Ps.).

Il n'est pas possible de caractériser le texte de la peshitto dans son ensemble. Le Pentateuque suit assez fidèlement le texte massorétique et contient des éléments targumiques; Is., les XII Petits Prophètes et surtout les Ps. ont beaucoup d'éléments propres aux LXX; Ruth est paraphrasé; I et II Sam. est proche du texte massorétique, mais l'élément juif y est moins marqué; Job est traduit mot à mot sur l'hébreu; les Chron. ont un caractère targumique; par contre le targum des Prov. aurait utilisé la peshitto; Sir. aurait

été traduit sur l'hébreu et non sur le grec (selon P. de Lagarde et G. Bickell); Tob., I, 1-VII, 11 appartient à la traduction de Paul de Tella, et la suite à un texte plus tardif encore; le *codex Ambrosianus B 21 inf.* a conservé de I Mach. une seconde recension. Bref, chacun des livres de la peshitto a son caractère propre. Ils remontent sans doute à des auteurs différents (S. Éphrem et Jacques d'Édesse parlent de plusieurs traducteurs); ils ont chacun leur histoire propre. On ne peut donc parler de la peshitto comme d'une œuvre écrite d'un seul jet et parvenue telle quelle jusqu'à nous. D'autre part, du fait qu'elle nous est conservée dans des manuscrits relativement tardifs, son histoire ancienne comporte beaucoup d'incertitudes.

2° *Discussions sur l'origine de la Peshitto.* — Le premier point d'interrogation est celui de son origine. Les Syriens ont conservé un certain nombre de traditions légendaires se rapportant à l'origine de la peshitto de l'A. T. Ishodad de Merw (vers 852) attribue la traduction de la peshitto à l'époque du roi Salomon. Selon une autre tradition le prêtre Asa (Esdras), envoyé en Samarie par le roi d'Assyrie, y traduisit les livres saints. Moïse bar Kepha et Jacques d'Édesse rapportent que l'A. T. a été traduit de l'hébreu en syriaque par Addaï et ses compagnons sous le roi Abgar, au début de l'ère chrétienne. On ignore quel sens il faut attribuer à la notice de Barhebraeus qui, s'appuyant sur Eusèbe, affirme qu'Origène découvrit la bible syriaque chez une veuve de Jéricho. Ces traditions, telles qu'elles sont rapportées, ne méritent aucun crédit. On ignore quels sont leurs fondements historiques. Elles concordent cependant sur deux points : la peshitto de l'A. T. est d'origine palestinienne, elle a été traduite de l'hébreu. Ces deux points ont été confirmés dans une certaine mesure par l'examen critique du texte. Bien plus, depuis une centaine d'années des savants ont découvert dans plusieurs livres de la peshitto l'influence d'un targum d'origine palestinienne. J. Perles (*Meletemata Peschittoniana*, Breslau, 1859, p. 26-45), J. M. Schönfelder (*Onkelos und Peschitto. Studien über den Alter des Onkelos'schen Targums*, Munich, 1869), C. H. Cornill (*Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig, 1886, p. 154 sq.), H. Mager (*Die Peschitto zum Buche Josua*, Fribourg-en-Brisgau, 1916, p. 54-63), A. Sperber (*Peschitta und Onkelos*, dans *Jewish Studies in Memory of G. A. Kohut*, New York, 1935, p. 554-564) ont traité de cette question. D'autres sont allés plus loin, en identifiant la peshitto ou du moins certains livres de la peshitto et en premier lieu le Pentateuque, avec un targum palestinien, transporté en Mésopotamie, traduit en araméen oriental et éventuellement débarrassé de son caractère paraphrastique, grâce à un rapprochement plus grand avec le texte des massorètes. La thèse fut défendue pour la première fois par J. Prager (*De Veteris Testamenti versione quam Peschitto vocant quæstiones criticæ*, Gœttingue, 1875), qui voit dans la peshitto un targum du II[e] s. avant J.-C. Elle fut reprise, pour ce qui concerne le Pentateuque, par A. Baumstark et son élève, C. Peters. Alors que, dans sa monumentale *Gesch. der syrischen Literatur* (Bonn, 1922), A. Baumstark jugeait encore l'opinion de Prager erronée (p. 18, n. 9), en 1927 il l'adopte dans son article intitulé *Wege zum Judentum des neutestamentlichen Zeitalters*, dans *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, IV, 1927, p. 30-34) et précise que la peshitto est une révision *(Bearbeitung)* d'un texte relevant de la tradition targumique de Palestine, dont le transfert en Mésopotamie s'expliquerait le mieux à l'époque de l'empereur Claude (41-54), lorsque la maison royale d'Adiabène passa au judaïsme. Peu de temps après parut le t. II de l'ouvrage de P. Kahle, *Die Masoreten des Westen*, Leipzig, 1930, p. 3*, défendant à son tour la thèse de la nature targumique de la peshitto. Celle-ci dériverait directement d'un ancien targum palestinien dont les fragments, appartenant au VII[e]-IX[e] s., avaient été découverts précédemment dans la geniza du Caire. Baumstark compléta alors sa pensée dans l'article *Peschitta und palästinensisches Targum* (dans *Biblische Zeitschrift*, XIX, 1931, p. 257-270). Ses conclusions, formulées avec réserve, sont : *a)* A la base de la peshitto du Pentateuque se trouve un targum palestinien, en araméen occidental *(Urtargum)*. Cela ressort entre autres du fait que Deut., I, 19, 31 et Gen., XXX, 36 témoignent d'une confusion de laryngales, qui est caractéristique de l'araméen occidental, et de lui seulement. — *b)* Ce texte de base n'est pas à mettre sur le même pied que les textes D et E, découverts par Kahle : il est plus ancien et remonte à une forme du texte dans lequel on incorpora plus tard des sentences de la mishna et des midrashim. C'est ce que l'on constate dans les targums d'Onkelos et du Pseudo-Jonathan, dans les fragments de Kahle et dans Jerushalmi. Or de cette influence de la mishna et des midrashim la peshitto est indemne. Elle lui est donc antérieure. Baumstark construit alors son schéma hypothétique comme suit. Une forme du *Urtargum* palestinien, antérieure à toute influence de la mishna, a été transportée en Mésopotamie, où elle fut traduite en araméen oriental. Elle a donné naissance, à son tour, à deux rédactions dont le texte, d'abord mouvant, se fixa bientôt et dont le caractère haggadique (c.-à-d. moralisant) fut réduit; la rédaction la plus ancienne est la peshitto, la plus récente est le targum d'Onkelos, qui s'appuie déjà presque entièrement sur le texte massorétique. En Palestine même, le *Urtargum* donna naissance aux fragments de la geniza du Caire et plus tard au Targum Jerushalmi. Le Pseudo-Jonathan résulte de la combinaison d'un stade intermédiaire entre les fragments de la geniza et le Jerushalmi avec Onkelos. Certains indices montreraient que le targum transporté en Mésopotamie était écrit en une forme d'estrangelō. Voir aussi A. Baumstark, *Neue orientalistische Probleme biblischer Textgeschichte* (dans *Zeitschr. der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, N. F., XIV, 1935, p. 89-118) qui montre (p. 91-95) qu'à l'origine de la tradition du targum il y eut de nombreuses formes du texte; la peshitto représente une de ces formes.

La thèse de Baumstark fut reprise par son élève C. Peters dans son article *Peschitta und Targumim des Pentateuchs. Ihre Beziehungen untersucht im Rahmen ihrer Abweichungen vom massoretischen Text* (dans *Muséon*, XLVIII, 1935, p. 1-54). Par souci de méthode, Peters ne retient que les textes où la peshitto s'accorde soit avec les quatre témoins de la tradition targumique nommés plus haut (Onkelos, Pseudo-Jonathan, Jerushalmi et fragments publiés par Kahle), soit avec un ou plusieurs des quatre, mais toujours contre la tradition massorétique. Le résultat de la collation est quantitativement plus important qu'on ne l'a dit, mais il l'est encore plus qualitativement. La plupart des leçons relevées dans la peshitto sont spécifiquement targumiques, cela ne laisse aucun doute. Or, selon Peters, les accords de la peshitto avec la tradition targumique ne peuvent être l'effet du hasard. D'autre part, qu'on ait dans la suite revisé un texte au caractère si tranché afin de le rapprocher des targums est une chose absolument improbable dans l'histoire du texte biblique. Les targumismes sont donc imputables au traducteur même de la peshitto. Aussi doit-on conclure cet examen comme suit. La base de la peshitto est un targum palestinien

qui a été traduit en araméen oriental, débarrassé de ses surcharges paraphrastiques et révisé sur le texte massorétique. Certains éléments de l'ancienne forme targumique échappèrent à la révision, ce qui n'étonnera personne. Quant à la question du rapport de la peshitto avec les quatre témoins du targum palestinien, Peters confirme une conclusion déjà émise par son maître; le texte de la peshitto représente à la base un stade beaucoup plus ancien que celui dont témoignent les textes D et E de Kahle; d'autre part, la peshitto représente un texte auquel les autres témoins doivent être mesurés. Mais la question de l'interdépendance des targums et de la peshitto est plus complexe que le stemma de Baumstark le suggère. Elle doit être étudiée à part. Dans son article *Pešiṭta-Psalter und Psalmentargum* (dans *Muséon*, XLVIII, 1935, p. 275-296), Peters étend sa thèse au livre des Ps. La peshitto des Ps. remonterait également à l'un des nombreux targums palestiniens. Aussi, les divergences entre la peshitto et le texte massorétique seraient dues à cet ancien targum. Il en serait de même des citations des Ps. dans l'œuvre de S. Éphrem : les écarts entre Éphrem et la peshitto en ce qui concerne les Ps. ne peuvent s'expliquer par les LXX; ici encore nous aurions affaire à des vestiges d'un ancien targum. Voir aussi C. Peters, *Vom palästinischen Targum und seiner Gesch.*, dans *Palästinahefte des deutschen Vereins vom heiligen Lande*, XXIV-XXVII, 1940, p. 9-22.

C. Peters (*Zur Herkunft der Pešiṭta des ersten Samuel-Buches*, dans *Biblica*, XXII, 1941, p. 25-34), enfin, tend à prouver la même chose pour I Sam. Répondant à la critique de P. A. H. de Boer (voir col. 841), Peters attribue les accords constatés par de Boer entre la peshitto et les targums contre le texte massorétique à la dépendance de la peshitto vis-à-vis du targum; c'est plus tard que le texte du targum de I Sam. a été revisé « dans une très large mesure » sur l'hébreu. Signalons encore A. Sperber (*Peschitta und Onkelos*, dans *Jewish Studies in Memory of G. A. Kohut*, New York, 1935, p. 554-564) qui, malgré certaines objections contre la thèse, croit que le targum d'Onkelos a combiné deux recensions divergentes, dont l'une correspond parfois à la peshitto.

Le dernier auteur de poids, qui se soit prononcé en faveur de l'origine targumique de la peshitto, et en particulier du Pentateuque, est P. E. Kahle (dans *The Cairo Geniza*, Londres, 1947, p. 179-197). Pour Kahle, la version des LXX est un targum grec; la peshitto est, de même, un targum syriaque. C'est dire qu'elle est d'origine juive. Sans entrer dans les questions de dépendance et de filiation des targums et de leurs témoins, Kahle fait remarquer qu'il existait en Palestine au début de l'ère chrétienne plusieurs targums, dont la peshitto ne représente qu'un type. Il n'est donc pas étonnant que les correspondances que cherchaient Baumstark et Peters ne soient ni nombreuses, ni évidentes. D'autre part, voici comment Kahle éclaire, d'un point de vue historique, l'origine juive de la peshito. Elle serait née en Adiabène, royaume situé à l'est du Tigre, entre les deux Zab. Au Ier s. après J.-C., Izatès II, fils du roi Monobaze Ier, monta sur le trône en 36, après être passé au judaïsme. Dans la suite, il envoya ses cinq fils à Jérusalem pour y recevoir leur éducation, tandis que sa mère Hélène, convertie à son tour, s'y rendit en personne en 44 et fit élever au nord de la ville le superbe mausolée que l'on sait. Après Izatès II, la famille royale demeura fidèle au judaïsme au moins jusqu'en 70 (Fl. Josèphe, *Antiq.*, XX, ch. 2-4). Il est probable que les Syriens de son entourage embrassèrent la même religion et que la Bible, ou du moins le Pentateuque araméen (targum), fut introduite dans le pays. D'autre part, tout comme ailleurs, le judaïsme prépara la voie à l'évangile. D'après la Chronique d'Arbèle, les premiers successeurs de Peqida (premier évêque d'Arbèle, capitale de l'Adiabène vers l'année 100) portent tous des noms juifs et semblent avoir été soit des juifs convertis, soit des chrétiens d'ascendance juive. Il suffit d'ailleurs de lire les Démonstrations d'Afraate pour se rendre compte, et de l'influence de la littérature juive sur cet auteur (voir S. Funk, *Die haggadischen Elemente in den Homilien des Afraates*, Vienne, 1891), et du rôle important de la polémique antijuive dans la plus ancienne littérature chrétienne de son pays. Or, d'après Kahle, qui admet ici la thèse de J. Marquardt, tout porte à croire que le christianisme est parti de l'Adiabène et a gagné de là le reste de la Syrie mésopotamienne. La peshitto se serait donc implantée d'abord dans la partie orientale de ce pays.

En faveur de la thèse de Baumstark et de Kahle on peut encore citer : S. Wohl, *Das palästinische Pentateuch-Targum. Untersuchungen zu den Genizahfragmenten und ihrem Verhältnis zu den übrigen Targumen und der Peschitta* (Diss.), Zwickau, 1935, 30 p.; A. Vööbus, *Der Einfluss des altpalästinischen Targums in der Textgesch. der Peschitta des A. T.* dans *Muséon*, LXVIII, 1955, p. 215-218. Les anciens Syriens pensaient que leur version officielle venait de Jérusalem et de Palestine, et fondaient cette opinion sur des observations d'ordre linguistique; il y aurait intérêt, dit-il, à examiner les variantes des cantiques comme Ex., XV, 1-21 et Deut., XXXII, 1-43, et des ms. Berlin *Diez A quart. 106* et Munich *arab. 234;* voir aussi M. H. Gottstein, *Die Jesaia-Rolle im Lichte von Peschitta und Targum*, dans *Biblica*, XXXV, 1954, p. 51-71 (collation des trois textes).

Malgré les efforts développés par ces auteurs, la thèse de l'origine targumique de la peshitto ne s'est pas universellement imposée. Cela tient sans doute à la complexité du problème. D'une part, la forme de targum dont la peshitto serait issue fait défaut et ne peut être reconstituée que d'une manière hypothétique par la comparaison d'autres targums, tous plus tardifs, avec lesquels on lui suppose certaines accointances. D'autre part, les manuscrits de la peshitto parvenus jusqu'à nous sont tous de date relativement récente et représentent un texte unifié et recensé. Quant aux auteurs anciens, Bardesane et Afraate, ils n'offrent pas non plus la confirmation éclatante que l'on pourrait espérer (sur Afraate, voir A. Baumstark, *Pseudo-Jonathan zu Deut. 34,6 und die Pentateuchzitate Afrahats*, dans *Z. A. W.*, N. F. XVIII, 1942-43, p. 99-111 : le texte d'Afraate présente certains caractères targumiques, mais il s'écarte du texte de la peshitto). Dans ces conditions il est impossible d'arriver à une solution mathématique.

Aussi, d'autres explications ont-elles été données à la présence des targumismes dans la peshitto.

Pour J. Hänel (*Die aussermassoretischen Uebereinstimmungen zwischen der LXX und der Peschitta in der Genesis*, Giessen, 1901), les traducteurs syriens, travaillant sur le texte massorétique, auraient emprunté les targumismes aux LXX, qu'ils auraient eus sous les yeux. F. Rosenthal (*Die aramäistische Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen*, Leyde, 1939, p. 199-206) les attribue à l'influence de la tradition exégétique palestinienne sur les traducteurs, ainsi qu'à la possibilité d'une évolution parallèle entre la peshitto et les targums. P. A. H. de Boer (*Research into the Text of I Sam. I-XVI* (Dissert.), Amsterdam, 1938; *I Sam. XVII. Notes on the Text and the Ancient Versions*, dans *Oudtestamentische Studiën*, I, 1942, p. 79-103) attribue un certain nombre des accords au fait que tous les deux se sont efforcés

d'éclaircir le texte massorétique, d'où leur rencontre. Cette rencontre fut sans doute favorisée par la parenté des dialectes, l'araméen occidental et l'araméen oriental. Les éléments prétendûment targumiques seraient donc dus à la tendance explicative de la peshitto. D'ailleurs la peshitto de I Sam. serait une traduction chrétienne, faite à l'usage des chrétiens (voir en particulier la dissertation p. 40-43). Enfin, J. van der Ploeg (*Recente Pešiṭṭa-studies*, dans *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, n° 10, 1945-48, p. 397) trouve la théorie de Baumstark trop compliquée du fait qu'elle invoque plusieurs stades dans la genèse du texte de la peshitto : traduction du targum palestinien en araméen oriental, puis révision de cette traduction sur le texte massorétique hébreu. Il est plus simple de penser que les Syriens ont travaillé directement sur l'hébreu. Dans ce cas, les accords avec les targums seraient dus soit au hasard, soit à un développement parallèle, soit enfin au fait que les traducteurs syriens ont été influencés par la tradition juive.

Enfin on a cru déceler l'influence des targums sur la version syro-palestinienne du Pentateuque (voir A. Baumstark, *Das Problem des christlich-palästinischen Pentateuchtextes*, dans *Oriens christianus* [= *Or. christ.*], III[e] sér., x, 1935, p. 201-224) et sur certaines parties de l'ancienne version latine de l'Ancien Testament. Dans le dernier cas, elle s'est exercée sans doute par l'intermédiaire d'un texte grec à caractère targumique (c.-à-d. exégétique et paraphrastique) plus prononcé. Voir A. Baumstark (*Aramäischer Einfluss im altlateinischen Text von Habakuk 3*, dans *Or. christ.*, VI, 1931, p. 163-181), C. Peters (*Targum und Prævulgata des Pentateuchs*, *ibid.*, x, 1935, p. 49-54).

Quoi qu'il en soit de son origine targumique, on a émis l'opinion que la peshitto de l'A. T. a subi l'influence du texte massorétique hébreu et de la version grecque des LXX. D'après W. E. Barnes, *The Peschitta Psalter*, Cambridge, 1904, p. xxxvi, le Florentinus, *Orient 58* (= F; IX[e] s.) aurait été corrigé sur le texte massorétique hébreu. G. Diettrich (*Ein Apparatus criticus zur Peschitta zum Propheten Jesaia*, Giessen, 1905, p. XIV) pense la même chose pour certains passages et pour les corrections marginales du ms. Paris, Bibl. nat., *Syr. 6* (texte imprimé dans la polyglotte de Paris). Cependant d'une manière générale on se montre plutôt réservé au sujet de cette influence. Il semble qu'en dehors de F elle soit incertaine et seulement sporadique.

Par contre l'influence des LXX sur la peshitto est incontestable. Elle varie qualitativement et quantitativement d'un livre à l'autre. Elle est notable dans Isaïe et dans les XII Petits Prophètes, mais surtout dans les Psaumes, où elle se manifeste en particulier par le souci d'éviter les anthropomorphismes. Cette influence grecque sur le texte des Psaumes explique sans doute la notice, qui figure dans plusieurs manuscrits (par ex. *Ambrosianus;* VI[e] s.), selon laquelle les cantiques de David ont été traduits de l'hébreu en grec et du grec en syriaque.

On a expliqué l'influence des LXX sur la peshitto de quatre manières. Ou bien le texte de base employé par les traducteurs syriaques était plus proche des LXX que du texte massorétique hébreu. — Ou bien les traducteurs de la peshitto et les LXX ont suivi la même tradition exégétique palestinienne. — Ou bien la peshitto a été révisée dans la suite sur le texte des LXX. Cette dernière explication a pour elle l'estime que les Syriens ont toujours professée à l'égard de la version des LXX; voir par ex., pour Barhebræus, les textes cités par L. Hæfeli, *Die Peschitta des Alten Testaments*, p. 12, n. 2. — Ou bien enfin les traducteurs syriens ont eu sous les yeux à la fois le texte hébreu et celui des LXX (voir B. Bæthgen, *Der textkritische Wert der alten Uebersetzungen zu den Psalmen*, dans *Jahrb. für protest. Theol.*, VIII, 1882, p. 442 sq.). W. E. Barnes (*On the Influence of the Septuagint on the Peschitta*, dans *Journal of theological Studies* [= *J. T. S.*], II, 1901, p. 186-197), qui s'appuie sur l'étude de nombreux manuscrits, pense que l'influence des LXX s'est exercée « très probablement » déjà sur les premiers traducteurs, puis sur les copistes des manuscrits anciens par l'intermédiaire de la version syro-hexaplaire, et sur les manuscrits plus récents (qui sont à la base des éditions encore en usage), par l'intermédiaire des leçons grecques recommandées par les scolies sur la Bible (Auṣar Raze) de Barhebræus. Cependant Barnes reconnaît qu'il est difficile d'isoler et de délimiter l'influence des LXX sur la peshitto du fait qu'aucun des deux textes n'est homogène et qu'ils ont tous les deux varié au cours des temps. A. Vogel (*Studien zum Pešitta-Psalter, besonders im Hinblick auf sein Verhältnis zu Septuaginta*, dans *Biblica*, XXXII, 1951, p. 32-56; 198-231; 336-363; 481-502), travaillant sur les éditions, constate l'influence des LXX sur le texte de plusieurs psaumes de la peshitto. On ne possède aucune preuve que le traducteur syriaque ait utilisé le texte grec; au contraire, de l'examen des passages dans lesquels la peshitto s'accorde avec les LXX contre le texte massorétique hébreu, il résulte que la peshitto a été traduite sur un texte hébreu qui correspondait en tout ou en partie à celui des LXX. D'autre part il n'est pas possible de prouver que le traducteur des Psaumes a eu sous les yeux la version des LXX. R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 40, émet l'hypothèse que la version syriaque aurait subi une révision pour la mettre en harmonie avec les LXX, dont les Syriens hellénisants faisaient usage. Cette révision serait postérieure à Origène et aux premiers Pères de l'Église, qui citent des leçons que l'on ne trouve plus dans le texte syriaque actuel. Elle devait être achevée au commencement du IV[e] s., car Aphraate et S. Éphrem avaient sous les yeux une version syriaque très proche de celle que les manuscrits reproduisent. Cependant le premier terme de la comparaison est trop incertain et de toute manière trop étroit pour pouvoir étayer l'hypothèse d'une révision de toute la peshitto d'après les LXX.

Pour l'influence des targums, voir col. 837.

D'autre part la peshitto a exercé son influence sur d'autres versions.

H. Pinkuss (*Die syrische Uebersetzung der Proverbien textkritisch und in ihrem Verhältnis zu dem massoretischen Text, der Septuaginta und dem Targum untersucht*, dans *Zeitschrift für alttestamenttiche Wissenchaft* [= *Z. A. W.*], XIV, 1894) a cru pouvoir démontrer que la peshitto des Proverbes a servi de base au targum de ce livre. Selon R. Duval (*La littérature syriaque*, p. 48), la peshitto a influencé le texte syropalestinien, par ex. dans les textes de Gen., des Rois, et de la Bénédiction du Nil (texte de la liturgie melkite conservé dans le ms. du British Museum *Or. 4951*). La recension des LXX, faite par Lucien d'Antioche porterait également les traces de l'influence de peshitto, d'après S. M. Driver (*Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Oxford, 1890, p. LXXII sq.) et Th. Stockmayer (dans *Z. A. W.*, XII, 1892, p. 218 sq). Ce dernier pense que, dans sa révision de I Sam., Lucien a utilisé en outre le targum et l'ancienne version latine. Enfin il existe bon nombre de versions arabes des différents livres de l'Ancien Testament, fondées sur la peshitto et indépendantes entre elles. Pour le Pentateuque seul, on en connaît cinq ou six. Voir G. Graf (*Gesch. der christlichen arabischen Literatur*, I, dans *Studi e Testi*, n° 118,

Cité du Vatican, 1944, p. 101-137, *passim*). Comme elles sont généralement assez tardives et souvent paraphrasées elles sont peu utiles pour la correction du texte syriaque.

3° *Caractère des différentes parties.* — Chaque livre ou section de la peshitto ayant son caractère propre, il a paru bon de donner ici pour chacun les traits qui le caractérisent, avec une bibliographie choisie se rapportant à l'histoire et à la critique de son texte. Cet aperçu s'appuie sur les travaux suivants : E. Nestle, *Syrische Bibelübersetzungen*, dans *Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche*, III, 1897, p. 170-172. — L. Hæfeli, *Die Peschitta des Alten Testamentes*, Munster-en-Wesphalie, 1927, p. 23-60. — J. van der Ploeg, *Recente Pešitta-Studies (sinds 1927)*, dans *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, n° 10, 1945-48, p. 392-399.

1. *Critique textuelle de la peshitto dans son ensemble.* — A. Rahlfs, *Beiträge zur Textkritik der Peschitta*, dans *Z. A. W.*, IX, 1889, p. 161-210. — G. Gottheil, *Zur Textkritik der Peschitta*, dans *Mitteil. des akad. oriental. Vereins zu Berlin*, II, 1889, p. 21-28. — G. H. Bernstein, *Syrische Studien*, dans *Zeitschr. der Deutschen morgenländ. Gesellschaft*, III, 1849, p. 385-428, propose bon nombre de corrections conjecturales, qui ont été confirmées dans la suite par les manuscrits.

2. *Pentateuque.* — D'après Nestle, *op. cit.*, p. 170, le Pentateuque suit étroitement le texte hébreu et l'exégèse juive. L'influence du texte grec est difficile à déterminer du fait que les LXX et la peshitto ont subi tous les deux l'influence de la haggada et de la halakha juives et que cette influence a pu s'exercer séparément sur les deux textes en question (voir W. E. Barnes, *On the Influence of the LXX on the Peshitta*, dans *J. T. S.*, II, 1901, p. 192). Les cas assez rares où la peshitto s'accorde avec les LXX seuls seraient dus aux copistes, comme le montre la comparaison du texte d'Éphrem, plus ancien, avec le texte reçu, qui est davantage contaminé par les LXX. Voir G. L. Spohn, *Collatio versionis syriacæ, quam Peschitto vocant, cum fragmentis in commentariis Ephræmi Syri obviis*, Leipzig, 1785-90. La thèse de J. Hänel (*Die aussermassoretischen Uebereinstimmungen zwischen der LXX und der Peschitta in Genesis*, Giessen, 1911), pour qui le traducteur syriaque, travaillant sur le texte hébreu, a eu sous les yeux celui des LXX (recension de Lucien d'Antioche) n'a pas été suivie. Comme la peshitto s'accorde souvent à la fois avec les LXX et le Pentateuque samaritain, son texte remonterait à une forme de l'hébreu, qui était assez proche du grec et du samaritain. Voir à ce propos L. Hirzel (*De Pentateuchi versionis syriacæ, quam peschitto vocant, indole*, Leipzig, 1825), qui décrit en détail les autres caractéristiques du texte. Pour l'accord du Pentateuque syriaque avec les targums, voir plus haut les publications de A. Baumstark et de C. Peters. J. Pinkerton (*The Origin and the Early History of the Syriac Pentateuch*, dans *J. T. S.*, XV, 1914, p. 14-41), examinant tous les manuscrits du Pentateuque syriaque, antérieurs au X^e^ s., conservés au British Museum, ainsi que le Florentinus (Florence, Bibl. Laurentienne *Or. 58*) et l'Ambrosianus, constate l'existence de deux types, légèrement différents : le type littéral, plus ancien, se rapprochant du texte d'Afraate et d'Éphrem et représenté par le manuscrit *B. M. Add. 14.425* (écrit en 464), et le *fuller type*, plus littéraire, qui apparaît à partir du VI^e^ s. Entre les deux types se situe une adaptation du texte, traduit littéralement sur l'hébreu, au génie propre de la langue syriaque. Par contre l'examen des manuscrits ne permet pas de conclure à une révision faite en conformité avec les principes talmudiques, ni à une influence des LXX. Voir encore J. Bloch, *The Pentateuch Text of the Peshitta*, dans *American Journal of Semitic Languages and Literature* [= *A. J. S. L.*], XXXVII, 1920-21, p. 136-144.

3. *Josué.* — H. Mager, *Die Peschiltho zum Buche Josua*, Fribourg-en-Brisgau, 1916 : traduction claire et coulante, faite sur l'hébreu; le traducteur a utilisé le targum; quelques influences des LXX.

4. *Juges.* — A. Lazarus (*Zur syrischen Uebersetzung des Buches der Richter*, Kirchhain [Nieder-Lausitz], 1901) traite des différentes éditions.

5. *I et II Sam.* — E. Schwartz (*Die syrische Uebersetzung des 1. Buches Samuels und ihr Verhältnis zu MT, LXX und Targum*, Berlin, 1897) montre que I Sam. a été traduit sur un texte hébreu consonantique; le traducteur a pris certaines libertés, l'accord avec les targums et la tradition palestinienne est fréquent, l'influence des LXX est insignifiante. P. A. H. de Boer (*Research into the Text of I Sam, I-XVI*, 1938 (Diss.) et *I Sam. XVIII. Notes on the Text and the Ancient Versions*, dans *Old Testament Studies* [*O. T. S.*], I, 1942, 79-103) arrive aux mêmes conclusions et précise que les accords de la peshitto avec le targum sont dus au fait que tous les deux sont des versions, faites en un dialecte apparenté; de leur désaccord résulte que la peshitto s'est efforcée de suivre le texte hébreu plus fidèlement que ne le fait le targum. Selon C. Peters (*Zur Herkunft der Peschitta des 1. Samuelbuches*, dans *Biblica*, XXII, 1941, p. 25-34), la peshitto de I Sam. serait un ancien targum. Enfin D. M. C. Englert (*The Peshitto of Second Samuel*, Philadelphie, 1949) compare le texte de II Sam. au texte massorétique, y constate une sérieuse influence des LXX et une influence beaucoup moins importante, se limitant d'ailleurs presque exclusivement à des phénomènes de langue araméenne, du targum. On peut se demander avec R. de Vaux, *Rev. bibl.*, LVIII, p. 140, si cet accord de la peshitto avec le grec contre le texte massorétique n'est pas le résultat d'une révision de la peshitto ou s'il ne révèle pas le recours par le traducteur à un texte hébreu, utilisé aussi par le grec et différent du texte massorétique.

6. *I et II Rois.* — J. Berlinger (*Die Peschitta zum 1.(3.) Buche der Könige und ihr Verhältnis zum MT, LXX und Targum*, Berlin, 1897) démontre que le traducteur a eu sous les yeux un texte hébreu non vocalisé, différent du texte massorétique; d'autre part il ne dépend pas directement des LXX, ni du targum.

7. *Ruth.* — Le traducteur a pris beaucoup de libertés avec son texte, au point qu'on peut qualifier sa traduction de paraphrase. Le texte hébreu de base semble s'écarter notablement de la Massore; les accords avec les LXX et le targum sont peu nombreux. Voir G. Janichs, *Animadversiones criticæ in versionem syriacam Peschitthonianam librorum Koheleth et Ruth*, Leipzig, 1869.

8. *Chroniques.* — S. Fränkel (*Die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik*, dans *Jahrbuch für protest. Theol.*, V, 1879, p. 508 sq. et 720 sq.) est d'avis que la peshitto de Chron. a été traduite sur le texte massorétique hébreu; mais le syriaque est corrompu car il comporte des lacunes, des gloses, des doublets et des additions d'origine haggadique. Le traducteur a corrigé son texte hébreu en recourant à des lieux parallèles, le plus souvent d'après le targum. D'ailleurs la peshitto de Chron. semble bien être un targum juif, d'origine babylonienne, comme le montrent ses citations du targum babylonien des prophètes. Chron. aurait été traduit par un juif d'Édesse vers 250 ap. J.-C. Le livre n'ayant pas été étudié par les massorètes syriens, est resté indemne des corrections selon les LXX.

9. *Esdras et Néhémie.* — Le texte d'Esdras a été étudié par C. A. Hawley (New-York, 1922); celui de

Néhémie par R. L. Harris (*The Peshitta to Nehemiah. A Textual Critical Analysis*, 1946-47).

10. *Tobie et Judith.* — D'après J. Murdock (*Translation of the Syriac New Testament from the Peshitto Version*, Boston, p. 512), la trad. de ces deux livres a été faite sur le grec. Selon E. Nestle (p. 170), le texte de Tob., I, 1-VII, 11 est celui de Paul de Tella et remonte à un manuscrit de Masius, qui a été perdu. Voir aussi Th. Nöldeke, *Der Text des Buches Tobit*, dans *Monatschr. der Berliner Akademie*, 1879, p. 45-69.

11. *Esther.* — J. Grünthal (*Die syrische Uebersetzung zum Buche Esther*, Breslau, 1900) : le traducteur syrien a eu sous les yeux un texte hébreu, qui correspondait au texte massorétique actuel; il n'a pas été influencé par le targum, qui est d'ailleurs plus récent; par contre, il aurait employé çà et là la version des LXX; aucune influence du midrash.

12. *Job.* — E. Baumann (*Die Verwendbarkeit der Peschitta zum Buche Job für die Textkritik*, dans *Z. A. W.*, XVII, 1898, p. 505 sq.; XIX, 1900, p. 15 sq.) montre que la traduction syriaque, assez littérale, et faite sur l'hébreu, comportait à l'origine bon nombre d'omissions; les doublets, les gloses et les additions qu'on y rencontre remontent en partie à des interpolateurs plus récents. On ne relève pas d'influence de la part des LXX, mais bien celle d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque. Le traducteur aurait utilisé aussi une ancienne recension du targum de Job, à moins qu'il faille attribuer les rencontres avec ce targum à la tradition exégétique des Pères syriens.

13. *Psaumes.* — Plusieurs travaux ont été consacrés à l'étude du texte des Psaumes : F. Baethgen, *Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschitta*, Kiel, 1878, continué dans *Jahrbuch für protest. Theol.*, VIII, 1882, p. 405 sq. sous le titre *Der textkritische Wert der alten Uebersetzungen zu den Psalmen.* — B. Oppenheim, *Die syrische Uebersetzung des fünften Buches der Psalmen und ihr Verhältnis zu dem massoretischen Texte und den älteren Uebersetzungen, namentlich den LXX und Targum*, Leipzig, 1891. — J. Frederic Berg, *The Influence of the Septuagint upon the Peshitta Psalter*, New-York, 1895. — W. E. Barnes, *The Peshitta Psalter according to the West Syrian Text, edited with an Apparatus criticus*, Cambridge, 1904 (introduction). On pourra consulter également F. Dietrich, *De psalterii usu publico et divisione in ecclesia syriaca*, Marbourg, 1862 (sur l'influence de l'usage liturgique sur le psautier) et E. Techen, *Syrisch-hebräisches Glossar zu den Psalmen nach der Peschitta*, dans *Z. A. W.*, XVII, 1879, p. 129 sq., 280 sq. (glossaire fait sur le *codex Ambrosianus*, comparé avec le texte d'Erpenius et parfois avec celui de la Polyglotte de Londres). De ces études il résulte que le psautier syriaque a été traduit sur un texte hébreu qui est différent de celui des Massorètes. Le traducteur a été insensible à la valeur poétique de son modèle; il ne rend pas non plus tous les détails de celui-ci; on relève çà et là des omissions, des additions et des interversions de mots, des modifications dans les temps des verbes et dans les constructions; certains mots sont mal traduits, ce qui tient peut-être au caractère imparfait de son texte hébreu. Les influences des LXX sur le traducteur sont notables; elles se manifestent dans la traduction des mots et des phrases. Cette influence était d'ailleurs favorisée par le fait que les Syriens connaissaient imparfaitement l'hébreu et par l'estime dans laquelle ils tenaient les LXX. Certains manuscrits portent la notice que le psautier syriaque est traduit du grec; cependant dans certains psaumes on ne rencontre aucune influence du grec. D'autre part, même ceux qui en ont été les plus contaminés portent encore la marque de leur origine hébraïque; on ne peut donc pas dire que le livre des Psaumes a été traduit du grec. Le traducteur ou les traducteurs semblent avoir consulté les LXX d'une façon éclectique. Il n'est pas exclu que les LXX ont exercé leur influence non seulement sur les traducteurs, mais aussi sur les copistes. On relève aussi l'influence du targum.

14. *Proverbes.* — Deux études importantes : H. Pinkuss, *Die syrische Uebersetzung der Proverbien textkritisch und in ihrem Verhältnisse zu dem massoretischen Text, den Septuaginta und dem Targum untersucht*, dans *Z. A. W.*, XIV, 1894, p. 65-141. — A. J. Baumgartner, *Étude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbes*, Leipzig, 1890. Le traducteur de Prov. a travaillé sur un modèle hébreu, peu différent de notre texte massorétique; il a pris avec son texte les mêmes libertés que celles que l'on constate dans Job et Ps. Comme dans Ps., l'influence des LXX est importante; elle s'est exercée soit par le traducteur (Pinkuss), soit par un correcteur (Baumgartner). Les accords avec le targum sont particulièrement nombreux, au point qu'une dépendance entre les deux textes paraît évidente; d'autre part la priorité de la peshitto sur le targum de Prov. ne ferait aucun doute.

15. *Ecclésiaste.* — G. Janichs, *Animadversiones criticæ in versionem syriacam Peschitthonianam librorum Koheleth et Ruth*, Leipzig, 1869. — A. S. Kamentzky, *Die Peschitta zu Koheleth textkritisch und in ihrem Verhältnis zu dem massoretischen Text, der Septuaginta und den andern alten griechischen Versionen*, dans *Z. A. W.*, XXII, 1904, p. 181-239. Le traducteur a eu sous les yeux un texte hébreu semblable à notre texte massorétique. On relève dans le texte syriaque des additions, des doublets et des gloses, qui sont peut-être postérieurs à la traduction elle-même. Influence des LXX sur le texte et sur les additions postérieures. On ne relève aucune influence du targum, ni de de l'exégèse juive.

16. *Cantique des Cantiques.* — Cant a été traduit sur un modèle hébreu. Selon S. Euringer (*Die Bedeutung der Peschitto für die Textkritik des Hohenliedes*, dans *B. S.*, VI, Heft 1 et 2, Fribourg, 1901, p. 117-128), il est difficile de dire si et dans quelle mesure la peshitto de Cant. dépend des LXX, car ces derniers sont très proches de l'hébreu. D'après J. M. Salkind (*Die Peschitta zu Schir-Haschirim textkritisch und in ihrem Verhältnis zu MT und LXX untersucht*, Leyde, 1905), le traducteur aurait utilisé directement les LXX. L'influence du targum est exclue; en effet le targum de Cant. n'est ni une traduction ni même une paraphrase, mais une haggada très libre, d'origine tardive.

17. *Sagesse.* — J. Holtzmann, *Die Peschitta zum Buche der Weisheit*, Fribourg-en-Brisgau, 1903. La peshitto est une traduction libre, faite sur le grec; XI, 13-15 *b* et XVII, 4 *c*-16 *b* sont très paraphrasés et sans doute l'œuvre d'un autre traducteur; XVIII, 5-XIX, 22 a été traduit par un troisième.

18. *Siracide.* — D'après P. de Lagarde et G. Bickell (dans *Z. K. T.*, VI, 1882, p. 330), Sir. aurait été traduit sur l'hébreu.

19. *Isaïe.* — L. Warszawski, *Die Peschitta zu Isaia* (cap. 1-39), *ihr Verhältnis zum massoretischen Texte, zur Septuaginta und zum Targum*, Berlin, 1897. — H. Weiss, *Die Peschitta zu Deuterojesaia*, Halle, 1893. Le texte hébreu, qui est à la base de la peshitto d'Is., est plus proche de celui des massorètes que celui qui a servi aux LXX. L'influence de ces derniers est certaine (voir aussi W. E. Barnes, dans *J. T S.*, II, 1901, p. 194 sq). Les accords avec les LXX sont dus au double fait que le traducteur a utilisé directement la version grecque et que son modèle se rapprochait du

modèle des LXX. Une correction subséquente d'après les LXX est improbable. Les accords avec le targum seraient dus à l'influence de la tradition exégétique.

20. *Jérémie.* — P. F. Frankl (*Studien über die Septuaginta und Peschitta zu Jeremia*, Breslau, 1873) a montré que la traduction de Jer. a été faite sur l'hébreu. Le traducteur a probablement utilisé les LXX. Les rencontres avec le targum du Pseudo-Jonathan s'expliquent par le truchement de l'exégèse juive.

21. *Lamentations.* — A. Abelesz, *Die syrische Uebersetzung der Klagelieder und ihr Verhältnis zu Targum und LXX*, Privigye, 1895. Traduction faite sur un texte hébreu, qui correspond *grosso modo* avec le texte massorétique; le traducteur n'a consulté ni les LXX, ni le targum.

22. *Baruch.* — J. J. Kneucker, *Das Buch Baruch*, Leipzig, 1879. Comme Bar. n'appartient pas au canon palestinien, la version syriaque de ce livre est fondée sur le texte grec. On y relève aussi l'influence des versions latines.

23. *Ézéchiel.* — C. H. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig, 1886, p. 137-156. Trad. faite sur l'hébreu, influence notable des LXX et dépendance à l'égard du targum.

24. *Daniel.* — D'après J. Murdock (*Translation*, p. 512), les parties deutérocanoniques de Dan. ont été traduites sur le grec.

25. *XII Petits Prophètes.* — A. C. Credner, *De prophetarum minorum versionis syriacæ quam Peschitto dicunt indole*, Gœttingue, 1827. — M. Sebök (Schönfelder), *Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältnis zu dem massoretischen Text und zu den älteren Uebersetzungen, namentlich den LXX und dem Targum*, Leipzig, 1887. La traduction a été faite sur un texte hébreu qui diffère peu de celui des massorètes. Les accords avec les LXX s'expliquent soit par l'utilisation directe de la version grecque, soit par la parenté du modèle hébreu de la peshitto avec le texte de base des LXX. Les accords avec le targum sont nombreux. Pour Michée, V. Ryssel (*Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha*, Leipzig, 1887, p. 169-175) penche pour une utilisation directe des LXX par le traducteur.

26. *Machabées.* — Le texte de I Mach. a été traduit sur le grec, mais comme dans le *codex ambrosianus* I, 1-XIV, 25 s'écarte notablement du texte publié dans les Polyglottes de Paris et de Londres, G. Schmidt (*Die beiden syrischen Uebersetzungen des 1 Makkabäerbuches*, dans *Z. A. W.*, XVII, 1897, p. 1 sq, 233 sq.) pense que le *codex ambrosianus* contient pour ces chapitres un texte révisé sur le grec, tandis que les Polyglottes ont conservé le texte plus ancien.

En résumé, les livres appartenant au canon palestinien ont été traduits sur le texte hébreu. Les accords avec les LXX sont dus soit au fait que les traducteurs ou les copistes, sinon les recenseurs, ont consulté le texte des LXX, soit au fait que les traducteurs syriens ont utilisé un texte hébreu plus proche des LXX que le texte massorétique. La plupart des traducteurs ne connaissent pas l'hébreu d'une manière parfaite; aussi lorsqu'ils rencontrent des passages difficiles ou des *hapax legomena*, ils consultent les LXX ou le targum, à moins qu'ils n'omettent le passage ou en donnent une traduction conjecturale. D'autre part, ils ont usé de certaines libertés, justifiées parfois par le souci d'adapter leur traduction au génie de la langue syriaque (c'est par ex. le cas du *fuller type* du Pentateuque ou du livre de Job). Enfin certains écarts du texte syriaque pourraient s'expliquer par le caractère imparfait de l'original. Dans les cas où le traducteur a voulu adapter son texte au génie de sa langue, il se rencontre parfois avec les leçons du targum. Quant à l'influence de ce dernier, elle se manifeste d'une manière inégale. Il est difficile de décider si le traducteur d'un livre déterminé était juif, chrétien ou judéo-chrétien.

On trouvera des études sur les manuscrits syriaques de la peshitto, des apparats critiques et des listes de variantes dans les ouvrages et les articles cités plus haut. En outre dans W. E. Barnes, *An Apparatus criticus to Chronicles in the Peshitta Version, with a Discussion of the Codex ambrosianus*, Cambridge, 1897. — W. E. Barnes, *The Peshitta Psalter*, Cambridge, 1904. — G. Diettrich, *Ein Apparatus criticus zur Peschitta des Propheten Jesaia*, Giessen, 1905. — E. Tisserant, *Le plus ancien manuscrit biblique daté. Notes sur trois palimpsestes syriaques des prophètes*, dans *R. B.*, nouv. sér., VIII, 1911, p. 85-95 (Br. Mus., *Add. 14.512, 14.646, 14.628;* listes de variantes). — C. Moss, *The Peshitta Version of Ezra*, dans *Muséon*, XLVI, 1933, p. 55-110 (compare trois éditions et six manuscrits). — H. Schneider, *Wenig beachtete Rezensionen der Peschitta*, dans *Z. A. W.*, LXII, 1950, p. 168-199 (variantes pour le texte des Odes, I Sam. XI, 1-10; Hab., III, 2-9; Is., XXVI, 9-20; Jon., II, 3-10; Dan., III, 26-56; et Dan., III, 57-88).

4° *Manuscrits de la peshitto de l'A. T.* — Les principaux sont :

1. *Manuscrits occidentaux.* — *a)* Londres, Br. Museum, *Add. 14.425*, daté de 464. Pentateuque. Considéré pendant longtemps comme le plus ancien manuscrit biblique daté. Le plus ancien est le palimpseste Br. Mus., *Add. 14.512*, décrit par Tisserant (voir plus haut).

b) Milan, Biblioth. Ambrosienne *B 21* inf., appelé *ambrosianus*. Manuscrit écrit en estrangelō sur parchemin. Il contient les livres protocanoniques et deutérocanoniques de l'A. T., ainsi que III-V Mach. et le VI^e^ livre du *De bello judaico* de Fl. Josèphe. Tobie (que les Syriens n'ont appris à connaître que par la version syro-hexaplaire) et la Prière de Manassé manquent. Le N. T. n'en a jamais fait partie. Le texte comporte quelques lacunes : Nombr., III, 23-v, 10; I Chron., XII, 11-xx, 30; II Chron., XI, 3-21; Hab.; Soph. Ceriani et Wright datent le manuscrit du VI^e^ s. Son texte est mis sur le même pied que celui des meilleurs manuscrits du British Museum. C. H. Cornill (*Das Buch des Propheten Ezechiel*, 1886, p. 145) a contesté cet avis en croyant, à tort, qu'il avait été corrigé sur le texte massorétique. M. Ceriani en a donné une édition lithographique sous le titre *Translatio Syra Pescitto V. T.*, Milan, 1876-83. Les lacunes ont été comblées par des manuscrits appartenant à la même famille. Le texte des Ps. figure dans E. Nestle, *Psalterium tetraglottum, græce, syriace, chaldaice, latine*, Tubingue, 1879.

c) Londres, Br. Mus., *Add. 17.104*, VI^e^ s. Chroniques. Texte apparenté à celui de la Bible de Buchanan.

d) Londres, Br. Mus., *Add. 17.110*. Antérieur à 600. Le meilleur manuscrit des Psaumes. Il a reçu quelques surcharges, au cours des temps, entre autres des variantes nestoriennes.

e) Londres, Br. Mus., *Add. 14.432*, VI^e^ s. Isaïe. Texte apparenté à ceux de l'*ambrosianus* et du *florentinus*.

f) Florence, Bibl. Laurentienne, *Or. 58*, appelé *florentinus*. Écriture jacobite cursive. Datant probablement du IX^e^ s. Contient les livres de l'A. T. Comme le manuscrit est mutilé au commencement et à la fin, il a été partiellement complété par une main tardive. Selon Barnes, qui a examiné Chron. et Ps., le *florentinus* a été conformé à la tradition massorétique et à la tradition nestorienne, ce qui diminue sa valeur.

Par contre Diettrich *(Apparatus criticus zu Jesaia)* est d'avis que les leçons propres au *florentinus* appartiennent souvent à une tradition plus ancienne que celle de Londres Br. Mus., *Add. 14.432* et de l'*ambrosianus*; d'ailleurs ces trois manuscrits contiendraient beaucoup de leçons antérieures à l'époque du schisme syrien, aussi doit-on leur accorder une place à part dans la tradition manuscrite occidentale. Pour Is., le groupe s'accorde 44 fois avec le texte d'Éphrem et 25 fois avec le texte massorétique.

g) Les manuscrits de la massore jacobite. On en trouve une dizaine dans les bibliothèques d'Europe; ils datent du IXe au XIIe s. Diettrich et Barnes s'en sont servis.

h) La Bible de Buchanan, Cambridge, Univ. Libr., *Oo 1.*, 1, 2. Manuscrit pandecte, écrit en serṭo, datant probablement du XIIe s. Il fut apporté au commencement du XIXe s. de la côte du Malabar par le Dr Claudius Buchanan, mais il semble bien avoir été écrit en Syrie. Il ne contient pas l'Apocalypse.

i) Cambridge, Univ. Library, *II, 2. 4, codex Erpenianus*. Daté de 1173-74. Prophètes.

j) Milan, Biblioth. Ambrosienne, *A. 144-5* inf. et Oxford, *Bodl. Poc. 391*, datant le premier de 1615, le second de 1614, sont étroitement apparentés.

k) Oxford, *Bodl. Ush. 141.* Copie faite en 1627 sur un manuscrit maronite. Cette copie a été collationnée par Thorndike pour la Polyglotte de Londres.

2. *Manuscrits nestoriens.* — *a)* Le manuscrit de la massore nestorienne Londres, Br. Mus., *Add. 12.138*, écrit en 899. C'est un livre intitulé « Recueil de points-voyelles et de variantes de la Bible »; il est malheureusement très mutilé. On y trouve les mots et les phrases difficiles de la Bible, avec leur vocalisation et leur ponctuation et des notes marginales, le tout selon la massore syrienne.

b) Berlin, *Sachau 201* (en estrangelō, Xe s.); Londres, Br. Mus., *Add. 7.152* (IXe s.?); Cambridge, Univ. Library, *Add. 1965* (de l'année 1493) et Londres, Br. Mus., *18.715* (XIIe s.), quatre manuscrits des Prophètes, formant un groupe, sauf peut-être le dernier qui peut avoir subi l'influence de la tradition occidentale.

c) Rome, Vat., *Syr. 4* (de l'année 1556), Cambridge, *Oo 1,7* (de 1682) et Cambridge, *Oo 1, 18* (du XVIIIe-XIXe s.) ont été apportés en Europe par Cl. Buchanan. Ils représentent le type malabar.

d) Londres, Br. Mus., *7151* (de 1812) et Br. Mus., *Or., 4395* (de 1815) appartiennent à la tradition nestorienne récente de Tell Kef.

e) Berlin, *Sachau 90*, de 1654-55. Contient plusieurs livres de l'A. T. Ce manuscrit est de loin supérieur aux manuscrits occidentaux de la même époque. Il contient sans doute des leçons anciennes, qu'on rencontre également dans l'*ambrosianus* et le *florentinus*. D'une manière générale, la tradition nestorienne récente est plus proche du texte original que celle des Jacobites.

Une autre source importante pour la connaissance du texte ancien de la peshitto de l'A. T. sont les citations des Pères et des auteurs syriens. L'utilisation de ces textes ne va pas sans difficultés, car les auteurs citent souvent leur texte de mémoire, ils peuvent se laisser influencer par le texte des LXX ou par celui d'autres recensions grecques, surtout s'ils ont reçu leur formation en pays de langue grecque; de toute façon le texte peut avoir été modifié par les copistes.

5° *Citations patristiques.* — Les principaux auteurs, dont on invoque le témoignage sont :

1. *Afraate.* — Il écrivit ses homélies entre 337 et 345. La meilleure édition est celle de J. Parisot dans la *Patrologia syriaca*, pars I, t. I (1894) et II (1907). Afraate a certainement connu le texte de la peshitto, mais de l'avis général, il cite souvent librement et de mémoire. D'autre part il est familiarisé avec la tradition targumique et d'assez nombreuses citations témoignent de l'influence des LXX. Selon A. Baumstark (*Pseudo-Jonathan zu Deut. 34,6 und die Pentateuchzitate Afrahats*, dans *Z. A. W.*, XVIII, 1942-43, p. 91-111), Afraate cite avec exactitude, son texte s'écarte de celui de la peshitto et dénote un caractère targumique.

2. *S. Éphrem* († 373) a commenté la plupart des livres de l'A. T., au témoignage d'Ébedjésus de Nisibe (*Catalogus scriptorum syrorum ecclesiasticorum*, 1re éd., bar Qallayata, Mossoul, 1924, p. 69). Il ne nous reste, en syriaque, que ses commentaires sur Gen.-Ex., XXXII, 26, conservés dans un manuscrit du VIe s. (Rome, Vatic., *Sir. 110*; éd. de R.-M. Tonneau, dans le *Corpus Scriptorum christianorum orientalium, Scriptores Syri*, LXXII, Louvain, 1955). Les autres commentaires d'Éphrem ont été résumés et intégrés dans les chaînes du moine Sévère d'Édesse (composées en 816) et d'Ishodad de Merw; leurs citations ont été influencées par la tradition du texte grec. Éphrem a en outre composé des homélies sur des versets de la Bible. Selon E. Baumgartner (dans *Z. A. W.*, XVIII, 1898, p. 330), Éphrem cite la Bible de mémoire. Il est en tout cas certain que ses citations ont été corrompues au cours des temps par les textes d'origine grecque, en particulier par la recension de la peshitto de Jacques d'Édesse. L'édition romaine de J. S. Assemani, I, 1732, n'a pas toujours suivi les leçons des manuscrits. Il en existe un bon *correctorium* d'A. Pohlmann, *S. Ephremi Syri commentariorum in S. Scripturam textus in codicibus Vaticanis manuscriptus et in editione romana impressus*, Brunsberg, 1864.

3. *Philoxène de Mabbug* († en 523). Ses citations relèvent du texte de la peshitto, selon la tradition jacobite. Mais leur contribution à la critique du texte biblique est peu importante.

4. *Daniel de Ṣalaḥ* écrivit vers le milieu du VIe s. plusieurs commentaires, dont une partie a été perdue. Seules quelques homélies sur les Psaumes ont été éditées : G. Diettrich, *Eine jakobitische Einleitung in dem Psalter in Verbindung mit zwei Homilien aus dem grossen Psalmenkommentar des Daniel von Ṣalaḥ zum ersten Mal herausgegeben*, Giessen, 1912 (hom. 1 et 2); L. Lazarus, dans *W. Z. K. M.*, t. IX, 1895, p. 85-108, 149-224 (hom. 83, 95 et 115).

5. *Ishodad de Merw*, évêque nestorien de Ḥedatta, près Mossoul (vers 850). Il composa un commentaire sur tous les livres du canon nestorien de l'A. T.; ce commentaire est conservé intégralement dans les manuscrits, Londres, Br. Mus., *Or. 4524* et Jérusalem, Patriarcat grec, *Cod. Syr. 10*, et partiellement (Gen., Ex.) dans Vatic., *Sir. 457*. Édition : Gen., Ex., Deut. : C. Van den Eynde, dans *Corpus Scriptorum christianorum orientalium, Script. Syri 67 et 80*, Louvain, 1950 et 1958. — Job : J. Schliebitz, Giessen, 1907. — Cant. : S. Euringer, *Or. chr.*, 3e sér., VII, 1932, p. 49-74. Sur son texte (peshitto et citations de la version syrohexaplaire) voir G. Diettrich, *Ishodadh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments und seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9-14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht*, Giessen, 1902.

6. *Denis bar Ṣalibi*, évêque jacobite d'Amid, († 1171). Il a écrit un double commentaire, encore inédit, sur tous les livres de l'A. et du N. T.; un commentaire est littéral, l'autre spirituel. Le commentaire littéral sur les 30 premiers, les Prov., Eccl., Cant. et Dan. repose sur le texte de la peshitto; le commentaire spirituel, sur la version syro-hexaplaire de Paul de Tella. Cinq dissertations ont été écrites à Chicago (Oriental Institute) sur les commentaires de Denis bar

Ṣalibi : Job (Th. Jacobsen, 1929), Gen. (W. Boyes, 1930), Jos., Jug., I et II Sam. (D. Schulze, 1930), Mich. (S. Marenof, 1932), Ps. (W. Roehrs, 1937). Ces dissertations n'ont pas été publiées.

7. *Barhebræus* (1226-1286) écrivit en 1277-78 un livre de scholies sur presque tout l'A. T. et sur le N.; son titre est « Le trésor des mystères » *(Auṣar Raze)*; il est d'une importance capitale pour la critique et l'établissement du texte biblique. Les citations de la peshitto y sont nombreuses et exactes. Le texte de Barhebræus appartient à la tradition jacobite, mais lui-même connaît parfaitement les textes nestoriens et ceux des autres versions syriaques; il connaît les versions grecques; il cite les auteurs syriaques, même nestoriens et reconnaît la valeur de la tradition et de la massore nestoriennes. Les scholies de Barhebræus ont été partiellement éditées par les élèves de P. de Lagarde, voir bibliographie dans A. Baumstark, *Gesch. der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 314, n. 1; en outre *Bar Hebræus, Scholia on the Old Testament*, éd. M. Sprengling, Chicago, 1931 (Gen. et Sam.). A la liste des manuscrits de Baumstark, *ibid.*, on peut ajouter ceux que signale W. C. Graham, *Harvard Codices of the Scholia of Barhebræus*, dans *A. J. S. L.*, XLI, 1924-25, p. 102-135; XLII, 1925-26, p. 26-63. Voir aussi l'étude de J. Göttsberger, *Barhebræus und seine Scholien zur hl. Schrift*, Fribourg-en-Brisgau, 1900. Dans « Le livre des splendeurs » Barhebræus consacre un chapitre à la défense de la supériorité de la version hexaplaire sur la peshitto.

Signalons enfin une liste de variantes empruntées aux écrivains ecclésiastiques syriaques et aux versions grecques, R.-M. Tonneau, *Texte syriaque de Gen., Hexaméron*, dans *Muséon*, LIX, 1946, p. 333-344.

6° *Éditions.* — Une liste complète des éditions anciennes de la peshitto de l'A. T. a été publiée par E. Nestle, *Litteratura syriaca*, Berlin, 1888. — Elle a été complétée par le même auteur dans son article *Syrische Uebersetzungen*, dans *Realencyclopädie für protest. Theol. und Kirche*, III, 1897, p. 167 sq. — Voir aussi A. Ceriani, *Le edizioni e i manoscritti delle versione syriache del V. T.*, dans *Memorie del reale Istituto Lombardo, Classe di lettere e scienze morali et politiche*, XI, Milan, 1870, p. 1-20. — C. Brockelmann, *Syrische Grammatik*, 4e édit., Berlin, 1925, p. 124 sq. On ne signale ici que les plus importantes.

1. *Éditions complètes.* — La plus ancienne édition complète est celle de la Polyglotte de Paris, faite par le maronite Gabriel Sionita et parue en 1645. Esther, Judith, Tobie, II Mach., l'Épître de Jérémie, l'histoire de Suzanne, le cantique des trois jeunes gens, etc. n'y figurent pas; des mots et des versets entiers sont omis. Sans en avertir le lecteur, G. Sionita a comblé certaines lacunes de son manuscrit par des traductions faites sur la Vulgate. Il ne dit pas sur quels manuscrits il appuie son texte. G. Diettrich et W. E. Barnes pensent que c'est le médiocre Paris, B. N., *Syr. 6*, qui a été annoté soit par Sionita lui-même (Diettrich), soit par E. Renaudot (W. E. Barnes). Le second manuscrit utilisé par Sionita serait, d'après Barnes, le n° 7 de la même collection; pour II Rois, Sionita aurait eu recours à un troisième manuscrit, inconnu de nous. La valeur critique du texte de la Polyglotte de Paris est donc médiocre, à cause des manuscrits sur lesquels elle s'appuie et à cause des corrections apportées par l'éditeur.

La préface de la Polyglotte de Londres parut en 1657. Son auteur, Brian Walton, a complété la Polyglotte de Paris en y ajoutant les livres deutérocanoniques manquants et en comblant les lacunes du texte. Pour le reste, la Polyglotte de Londres copie celle de Paris, qui est en certains endroits plus correcte, car Walton a ajouté des nouvelles fautes à son modèle. Par ailleurs ses corrections sont peu nombreuses. L'apparat critique de H. Thorndike, *Variantes in syriaca versione V. T. lectiones e codicibus nostris manuscriptis excerptæ*, au t. VI, est le résultat d'une collation tellement incomplète et inexacte que l'on ne peut pas s'y fier.

En 1823, Samuel Lee édita, sous les auspices de la British and Foreign Bible Society de Londres, un texte intitulé : *V. T. syriace.* Il rend compte de sa méthode dans : *Remarks on the Collation of Syriac Manuscripts* (dans *Classical Journal*, XXIII, 1821, p. 245-249). Son texte a été établi sur la base des Polyglottes; Lee a utilisé Oxford, Bodl., *Poc. 391* et Bodl., *Usher 141*, ainsi que deux manuscrits de Cambridge, la Bible de Buchanan *(Oo 1)* et le manuscrit d'Erpenius *LI. 2. 4*, mais on ne peut pas dire dans quelle mesure il en a fait usage, car son édition ne comporte pas d'apparat critique. On s'accorde à admettre qu'il n'en a pas tiré tout le parti possible et qu'il a travaillé d'une manière très inégale. Son édition n'est pas exempte de fautes d'impression.

Les trois éditions mentionnées s'appuient sur des manuscrits jacobites. Les deux suivantes relèvent de la tradition nestorienne, du moins à en juger superficiellement.

En 1852, la mission presbytérienne américaine publia à Urmia dans le Kurdistan perse un *Vetus Testamentum syriace et neosyriace.* On n'a pas encore formulé de jugement clair et définitif sur la valeur de cette édition. D'après Rahlfs, elle contient de nombreuses leçons que Barhebræus qualifie de nestoriennes; les lacunes des manuscrits de base ont été comblées par d'autres textes; ailleurs le texte est influencé par celui de Lee. Les études particulières ont révélé les faits suivants : Jug. offre un texte occidental, Esth. est en tout conforme au texte de Walton, Eccl. a des leçons occidentales, Chron. représente le texte de Lee (les manuscrits nestoriens de Chron. sont rares), Ps. est fondé sur un texte nestorien de qualité, Is. donne le texte de Lee avec des leçons de provenance diverse.

En 1887-1892, les Dominicains de Mossoul publièrent en trois volumes une édition complète de la peshitto, intitulée *Biblia sacra juxta versionem simplicem, quæ dicitur Peschitta.* Elle fut rééditée en 1888-1892. Le texte en a été établi par l'archevêque syrien catholique de Damas Mgr Clément Joseph David et révisé par l'archevêque chaldéen d'Amid Georges Ebed-Jesus Ḥayyat. Le texte ne comporte pas non plus d'apparat critique. Sa valeur est discutée. D'après Diettrich, qui l'a comparé avec le texte d'Urmia, il donnerait assez bien de leçons appartenant à la tradition occidentale antérieure au schisme, mais aucune leçon spécifiquement nestorienne. Par contre, pour S. Euringer, la valeur critique de la Bible de Mossoul est nulle. Ayant demandé des éclaircissements à ce sujet, Euringer reçut du P. Bonté, écrivant au nom de Mgr Rahmani, patriarche syrien catholique et ancien collaborateur à l'édition, la réponse que Mgr David « avait eu en considération les catholiques syro-chaldéens et non pas les orientalistes » et qu'il avait établi son texte sur celui des protestants (Urmia) et sur un manuscrit du XVIIe s., tout en consultant les textes hébreu, grec et latin. D'autre part les passages manquants furent traduits du latin par Ebed-Jesus Ḥayyat. De là viennent sans doute les anciennes leçons syriaques découvertes par Diettrich dans la Bible de Mossoul. Sur les origines de cette édition et les tractations avec Rome auxquelles elle donna lieu, voir J.-M. Vosté, *La Pešittâ de Mossoul et la révision catholique des anciennes versions de la Bible*, dans *Miscellanea Mercati*, Cité du Vatican, I, 1946, p. 59-94. Une édition anastatique, dont les fautes de composition ont

été corrigées par le P. Vosté et les moines de N.-D.-des-Semences en a été donnée en 1951 à Beyrouth.

2. *Éditions partielles.* — *a) Pentateuque.* — M. Altschüler, *Die syrische Bibelversion Peschitta im Urtext herausgegeben*, I, *Der Pentateuch*, Leipzig-Vienne, 1908. Sans valeur critique. G. E. Barnes, *Pentateuchus syriace post Samuelem Lee recognovit, emendavit, edidit G. E. Barnes, adiuvantibus Carolo W. Mitchell, Joanne Pinkerton*, Londres, 1914. Cette édition, qui ne comporte pas d'apparat critique (elle a été publiée par la British and Foreign Biblical Society) est la seule à laquelle on peut se fier pour l'étude du Pentateuque syriaque (voir A. Baumstark, *Bonner Zeitschr. für Theol. und Seelsorge*, t. IV, 1927, p. 29, n. 20). Barnes a exposé les principes suivis par lui dans *A New Edition of the Pentateuch in Syriac* (dans *J. T. S.*, XV, 1914, p. 41-44). Il a soigneusement corrigé les fautes d'impression de l'édition de Lee et revu son texte sur seize manuscrits anciens, parmi lesquels l'*ambrosianus*, le *florentinus*, Londres, Br. Mus., *14.425* datant de 464; appelé D) et plusieurs autres manuscrits du Br. Mus. et de Cambridge, tous antérieurs au XIII^e^ s. Le travail présenta quelque difficulté du fait que, pour Gen.-Ex., le manuscrit D est différent des autres. Or, dans ses divergences, il s'accorde avec le texte massorétique. Barnes en conclut qu'il se trouvait en présence de deux recensions de Gen.-Ex et que la recension de D est probablement le résultat d'une révision sur le texte massorétique, tandis que tous les autres témoins représentent un texte plus proche de la peshitto originale. Barnes a suivi le plus possible ces derniers, ne recourant à D que lorsqu'il devait se prononcer entre les leçons divergentes des autres témoins. (On a dit plus haut, col. 843, que J. Pinkerton voit dans le manuscrit D le témoin d'un texte plus ancien, tandis que les autres manuscrits représentent le *fuller type*). Barnes a introduit un nombre considérable de leçons nouvelles dans le texte de Lee. D'une manière générale il a préféré suivre le *consensus* des témoins plutôt que de corriger des erreurs évidentes; il a parfois dû choisir arbitrairement entre deux leçons, également bien attestées.

b) Psaumes. — L'édition d'Erpenius (Thomas van Erpe, orientaliste hollandais, 1584-1624), parue en 1625, après la mort de l'auteur, passe pour être l'édition *princeps* du psautier syriaque. F. Baethgen *(Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschitta*, 1878, p. 16-19) mentionne une édition parue en 1584 et en 1610-1611 au Liban [édition de Quzḥayya]. L'édition d'Erpenius a été établie sur des textes jacobites tardifs; elle a souvent des leçons meilleures que Lee et les Polyglottes; elles sont dues aux conjectures d'Erpenius. Ce texte a été réédité à Halle en 1768 par J. A. Dathe.

L'édition de Gabriel Sionita, publiée à Paris, également en 1625, donne le texte maronite, bien que l'auteur eût à sa disposition un manuscrit jacobite et un autre nestorien. Sionita a en outre gâté son texte par l'influence de Barhebræus. La liste des variantes, publiée en appendice, est sans valeur. Le texte de Sionita a été repris dans les Polyglottes et dans l'édition de Lee.

En 1877 le chorévêque Joseph David et J. G. Schelhot éditèrent à Mossoul le psautier et les dix cantiques de l'A. T. utilisés dans la liturgie. L'introduction compare les textes jacobites et nestoriens. On reproche aux éditeurs d'avoir retouché le texte d'après l'hébreu et peut-être aussi d'après la Vulgate. Cette édition a été sans doute réimprimée dans la Bible de Mossoul.

Le psautier syriaque, imprimé à la fin du *Breviarium Chaldaicum*, Paris, 1886-1887, représente un texte authentiquement nestorien.

La première édition vraiment critique du psautier est celle de W. E. Barnes, *The Peshitta Psalter according to the West Syrian Text, edited with an Apparatus criticus*, Cambridge, 1904. Dans sa longue introduction Barnes a collationné 11 éditions, 28 manuscrits, 19 auteurs ecclésiastiques, ainsi que les versions arabe, grecque, syro-hexaplaire et le texte massorétique hébreu. Il avait d'abord pensé, moyennant une comparaison des témoins occidentaux et orientaux, restituer le texte syriaque antérieur au schisme, mais il dut renoncer à son projet et se contenter de rétablir « dans une certaine mesure » l'ancien texte occidental, tout en donnant en note les variantes nestoriennes. Son texte est celui de l'*ambrosianus*, corrigé par les leçons des autres manuscrits examinés. Parmi ceux-ci figurent les plus représentatifs : manuscrits jacobites antérieurs au X^e^ s., manuscrits nestoriens, melkites, massorétiques syriens. Pour être sûr de n'avoir oublié aucun témoin important, Barnes a encore collationné son texte sur quatre autres manuscrits, qui ne lui ont plus rien apporté de neuf. L'orthographe de l'édition est celle de l'*ambrosianus* et des manuscrits qui lui sont apparentés. Le texte de Barnes a été édité avec de légères modifications, et sans l'introduction ni l'apparat, par la Société biblique de Londres en 1914. E. Nestle, *Psalterium tetraglottum, græce, syriace, chaldaice, latine*, Tubingue, 1879, a donné le texte syriaque de l'*ambrosianus*.

c) Deutérocanoniques et apocryphes. — P. de Lagarde, *Libri apocryphi Veteris Testamenti*, Leipzig, 1861, reproduit le texte de la Polyglotte de Londres, corrigé çà et là par les leçons du *codex nitriensis*, Londres, Br. Mus., *Add. 14.443* (VII^e^ s.), par l'apparat de Thorndyke et par des conjectures. L'édition de Lagarde comprend Sir., Tob., I et II épître de Baruch, épître de Jérémie, Prière d'Ananias, épisode de Bel et le Dragon, Suzanne, I Esdras, I-III Maccabées.

A la fin de son livre L. Haefeli consacre un chapitre à l'édition critique de la peshitto, édition que tous les spécialistes appellent de leurs vœux. Il en propose le plan, en discute les exigences et les possibilités, mais il reconnaît aussi que l'œuvre n'ira pas sans difficultés. En outre, dans les circonstances actuelles, il est permis d'être sceptique au sujet de ses résultats. Car une soigneuse collation des témoins occidentaux et orientaux n'aboutirait qu'à établir un archétype du V^e^ s., qui serait sans doute encore assez éloigné du texte primitif. Aussi, tant qu'on ne possède pas de texte meilleur et plus ancien que celui du *codex ambrosianus*, c'est une illusion que de vouloir remonter plus haut. L'exemple de l'édition de Ps. par Barnes est instructif à cet égard. D'autre part ce serait une chance inespérée de mettre la main sur un texte antérieur au V^e^ s., offrant toutes les garanties.

Plusieurs savants ont voulu entreprendre l'édition critique de la peshitto de tout l'A. T., mais ils ont abandonné l'entreprise. Rappelons les noms de Jakob et Nöldeke (voir Haefeli, p. 115), puis ceux de C. Brockelmann et G. Beer (voir *J. T. S.*, VI, 1905, p. 221, qui parle à tort d'un projet Brockelmann-Jakob). Ces derniers ont abandonné la tâche parce que les manuscrits connus ne sont pas assez anciens; d'après eux il faudrait commencer par éditer les auteurs ecclésiastiques. L'Institut biblique de Rome conçut également le projet de donner une édition critique de la peshitto, mais de ce côté non plus rien n'a encore été fait. W. Cr. Graham, de l'Oriental Institute de Chicago, voulut entreprendre à son tour une édition critique. Son successeur M. Sprengling en parle dans *A. J. S. L.*, XLV, 1928-1929, p. 146. Leur but était de reconstituer le texte qui est à la base de la peshitto actuelle en collationnant les citations des auteurs ecclésiastiques. Après la publication des scholies de Barhebræus sur

Gen. et sur Sam., ainsi que des cinq études de leurs élèves sur le texte de Denis bar Salibi, on n'en entendit plus parler.

La conclusion pessimiste de L. Haefeli n'est cependant pas partagée par tous les savants. A. Baumstark dans *Or. christ.*, 1933, p. 218, pense pouvoir éclairer la tradition la plus ancienne de la peshitto par l'étude de ses rapports avec le targum et par les citations des auteurs syriens les plus anciens, dont les écrits sont conservés en syriaque ou en grec. A. Vööbus semble vouloir continuer la tâche entreprise par Baumstark; dans son article *Pešitta und Targumim des Pentateuchs. Neues Licht zur Frage der Herkunft der Pešitta aus den altpalästinischen Targumim* (dans *Muséon*, LXVIII, 1955, p. 215 sq.), il se propose de retrouver chez les Pères anciens, dans la tradition liturgique des lectionnaires et dans certains manuscrits bibliques arabes, traduits du syriaque, le texte plus ancien qu'on cherche à reconstituer.

Notons enfin que les congrès de *Vetus Testamentum* de Copenhague (1950) et de Strasbourg (1956) ont décidé l'organisation d'une commission préparant une édition de la Peshitto sous la direction de M. Mc Hardy; rien n'a encore paru.

II. Le Diatessaron de Tatien. — La traduction syriaque la plus ancienne des évangiles est, semble-t-il, l'harmonie évangélique ou Diatessaron de Tatien; elle date de la seconde moitié du IIe s.

1° *L'auteur.* — Les témoignages de la tradition concernant Tatien ont été réunis et discutés dans Th. Zahn, *Tatians Diatessaron*, Erlangen, 1881, p. 220-292; A. Harnack, *Gesch. der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I, 2, p. 484-496; A. Hjelt, *Die altsyrischen Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis* (dans *Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Kanons* VII, Heft 1), Leipzig, 1903, p. 16-49.

A la fin de son discours aux Grecs (éd. E. Schwartz, Leipzig, 1888, n. 42), Tatien nous apprend qu'il est né « au pays des Assyriens », c.-à-d., d'après Ptolémée, géographe contemporain de Tatien, au pays situé entre le Tigre et la Médie et entre les montagnes d'Arménie et la ville de Ctésiphon, peut-être en Adiabène (Th. Zahn, A. Baumstark). Sa langue maternelle est le « barbare », le syriaque, mais il écrit parfaitement le grec. Après avoir beaucoup voyagé, il arriva comme philosophe et écrivain déjà formé à Rome (*Or. ad Græcos*, n. 29; 35), où il entra en contact avec le philosophe et apologète chrétien Justin; il passa au christianisme, probablement sous l'influence de ce dernier. Son discours aux Grecs est un discours d'adieu du converti à la sagesse profane de son temps (*Or. ad Græcos*, n. 1); il l'aurait donc écrit peu après sa conversion, soit entre les années 150 et 155 (Th. Zahn; A. Harnack, *Chronologie der altchristl. Literat.*, I, Leipzig, 1898, p. 284 sq.). Par contre O. Bardenhewer (*Gesch. der altkirchl. Literatur*, I, 1913, p. 270 sq.) date le Discours aux Grecs après la mort de Justin, donc des années 165-167. Après la mort de son maître, vers 165, Tatien demeura encore quelque temps à Rome, comme on peut l'inférer du témoignage de Rhodon dans Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* [= *H. E.*], V, XVI, n. 1). Rhodon rapporte qu'il a été à Rome le disciple de Tatien, mais il ne mentionne pas Justin à ce propos; c'est que l'apologète était sans doute déjà mort. A Rome, Tatien aurait érigé un didascalée aux tendances encratites (Irénée, *Adv. Hær.*, l. I, c. XXVIII, n. 1; *P. G.* VII, col. 690-692). Un point chronologique de sa vie semble bien établi grâce à la version latine que S. Jérôme a faite de la Chronique d'Eusèbe : en 172, Tatien fut convaincu d'hérésie (*Tatianus hæreticus agnoscitur, a quo Encratitæ*; éd. R. Helm, Berlin 1956, p. 206). Ce renseignement, qu'on rencontre également dans le *Chronicon pascale* (éd. A. Schœne, II, p. 173), vient certainement d'Eusèbe et est confirmé par S. Épiphane, qui nous apprend (*Haer.*, XLVI, n. 1; *P. G.*, XLI, col. 840) qu'en la douzième année de Marc-Aurèle (le texte porte Antonin le Pieux, faute d'inadvertance pour Marcus Pius), c.-à-d. en l'année 172-173, Tatien s'établit en Mésopotamie, probablement dans sa contrée natale (voir P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Londres, 1947, p. 198). Il était sans doute entré en conflit avec les autorités de l'Église de Rome, à la suite de quoi il se retira en Mésopotamie.

2° *L'œuvre.* — Tatien a composé aussi une harmonie évangélique, c.-à-d. un récit dans lequel les textes des quatre évangiles, grâce à un choix et un entrelacement ingénieux, sont combinés et présentés dans une trame continue. Au témoignage d'Eusèbe (*H. E.*, l. IV, c. XXIX, n. 6; éd. É. Grapin, I, 1905, p. 482), il l'appela τὸ διὰ τεσσάρων. L'expression διὰ τεσσάρων, que Rufin (éd. Th. Mommsen, p. 393) traduit *unum ex quattuor*, signifie soit « sur la base des quatre (évangiles canoniques) », soit « sur la quarte » c.-à-d. sur la mélodie qui se développe à travers l'intervalle de quatre sons consécutifs. Le nom syriaque de *ewangelion da-mᵉhallᵉṭē*, évangile des mêlés, par opposition à celui de *ewangelion da-mᵉfarrᵉše*, évangile des séparés désignant les évangiles canoniques non mêlés, apparaît pour la première fois dans le texte correspondant de la version syriaque de l'*Hist. eccl.* d'Eusèbe, faite au plus tard en 350 (éd. W. Wright-N. McLean, Cambridge, 1898, p. 243).

Au sujet de la langue originale du Diatessaron les avis sont très partagés. A. Harnack (*Chronologie der altchristl. Literatur*, I, p. 289), M.-J. Lagrange, F. C. Burkitt, E. Preuschen, A. Jülicher se prononcent en faveur du grec. Les arguments principaux qu'ils avancent sont les suivants. Le titre de l'œuvre est grec, même chez les Syriens. Eusèbe (*H. E.*, l. IV, c. XXIX, n. 6) ne dit rien au sujet de sa composition en langue syriaque. Moïse bar Kepha († 903) appelle Tatien un grec. L'influence exercée par le Diatessaron sur la tradition du texte des évangiles en Occident s'explique mieux si on suppose un Diatessaron grec à l'origine. Enfin la découverte du fragment grec de Dura-Europos viendrait confirmer l'hypothèse de l'origine grecque du Diatessaron. Par contre les critiques qui tiennent pour un original syriaque (Th. Zahn, Fr. Baethgen, R. Duval, A. Hjelt, H. Vogels, D. Plooij, A. Baumstark, C. Peters, A. Vööbus) réfutent aisément les arguments précédents, de valeur inégale, et leur en opposent d'autres. En effet, d'après l'examen de A. Baumstark (*Das griechische Diatessaronfragment von Dura-Europos*, dans *Or. christ.*, 3e sér., X, 1935, p. 244-252), le fragment de Dura serait la traduction d'un original syriaque (voir plus loin). D'autre part les auteurs ecclésiastiques occidentaux, grecs et latins, ne connaissent le Diatessaron que de nom, ainsi que le montrent les témoignages d'Eusèbe et d'Épiphane. Eusèbe dans son *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXIX, n. 6 dit : ὁ Τατιανὸς συνάφειαν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τουτὸ προσωνόμασεν, ὁ καὶ παρά τισιν εἰς ἔτι νῦν φέρεται. « Tatien fit une compilation et un mélange des évangiles, arrangés, je ne sais comment, qu'il appela le Diatessaron; il est encore en usage de nos jours chez certains » (il est remarquable que le texte syriaque correspondant a modifié la teneur du grec en omettant le οὐκ οἶδ' ὅπως et en lisant : il est encore en usage *chez beaucoup*). Et Épiphane (*Hær.*, XLVI, n. 1) : « On dit que l'évangile diatessarique, que certains appellent aussi l'évangile selon les Hébreux, est son œuvre », à savoir de Tatien. D'autres auteurs ecclésiastiques tels S. Irénée,

Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène et S. Jérôme, qui parlent de Tatien ou citent son Discours aux Grecs, ne mentionnent même pas le Diatessaron (témoignages chez A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur*, I, 485-496). Par contre en Syrie les témoignages sur le Diatessaron abondent et leurs auteurs montrent qu'ils connaissent très bien l'œuvre de Tatien; celle-ci est lue dans les églises; les auteurs ecclésiastiques citent les leçons tatianiques; enfin toutes les versions du Diatessaron, en Orient comme en Occident, se révèlent comme des traductions directes ou indirectes du syriaque (voir plus loin). Cette large diffusion du Diatessaron dans les pays de langue syriaque suggère que Tatien a composé son œuvre en syriaque. La thèse de F. C. Burkitt, *Tatian's Diatessaron and the Dutch Harmonies*, dans *J. T. S.*, XXV, 1924, p. 128 sq., qui défend l'origine latine du Diatessaron, manque de fondement solide.

Concernant le lieu d'origine du Diatessaron, A. Harnack (*Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts, Texte u. Unters.*, I, Leipzig, 1882, p. 213-218) pense que le Diatessaron a été écrit entre 153 et 170, donc encore pendant le séjour de Tatien à Rome; plus tard, dans sa *Chronologie der altchr. Literatur*, I, p. 289, il adhéra à l'opinion de Zahn plaçant la rédaction du Diatessaron après le retour de Tatien en Mésopotamie, soit après 172. La thèse de l'origine romaine du Diatessaron, grec ou syriaque, a gagné de nouveau du terrain depuis que H. Vogels (*Beiträge zur Gesch. des Diatessaron im Abendland*, Munster-en-W., 1919) et D. Plooij (*A Primitive Text of the Diatessaron*, Leyde, 1923, p. 68, et *A Further Study of the Liège Diatessaron*, Leyde, 1925, p. 43-44) ont démontré l'existence d'une version latine du Diatessaron, ayant exercé une grande influence sur la tradition du texte évangélique en Occident. La meilleure explication de cette influence du Diatessaron serait sa rédaction à Rome même, avant que Tatien ne fût reconnu hérétique, donc avant 172. A cette thèse se sont ralliés A. Baumstark (*Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron*, dans *Or. christ.*, 3e sér., X, 1935, p. 13, et *Tatianismen im römischen Antiphonar, ibid.*, p. 173; C. Peters, *Das Diatessaron Tatians*, Rome, 1939, p. 211-213; A. Vööbus, *Early Versions of the New Testament*, Stockholm, 1954, p. 4). Pour rendre plus vraisemblable la composition d'une œuvre syriaque dans une ville de langue grecque, Vööbus fait remarquer (p. 6) que Tatien a composé le Diatessaron pour les chrétiens de langue syriaque, qui étaient nombreux à Rome, où l'art syrien avait été adopté et où le pape contemporain de Tatien, Anicet (154-165), était un Syrien d'Émèse. Par contre P. Kahle (*The Cairo Geniza*, Londres, 1947, p. 207) maintient que le Diatessaron « été composé en Orient.

Le Diatessaron fut très répandu dans les pays de langue syriaque. Les auteurs et les ouvrages les plus anciens de la littérature syriaque ne connaissent l'évangile que par le Diatessaron de Tatien. Pour la Doctrine d'Addaï (vers 300?), Évangile et Diatessaron sont synonymes (éd. G. Phillips, p. 36 et 45 du texte syriaque); Aphraate dit que « l'Évangile de notre Vivifivateur » commence par les mots : Au commencement était le Verbe (*Dém.*, I, 1, c. X; éd. I. Parisot, *Patr. Syr.*, I, Paris, 1904, p. 21); or nous savons par ailleurs que le Diatessaron commençait par le début de Joa. La Doctrine d'Addaï et Aphraate citent le texte du Diatessaron, de même que le *Livre des Degrés* (*Patr. Syr.*, III, Paris, 1926). S. Éphrem le commenta et, plus tard, les auteurs syriaques en citent des leçons caractéristiques. Tout porte à croire que le Diatessaron était lu dans la liturgie syriaque la plus ancienne, puisque Théodoret, évêque de Cyr (*Hær. Fab.*, I. 1, c. XX; *P. G.*, LXXXIII, col. 872) déplore qu'il soit lu non seulement dans les églises hétérodoxes, mais aussi dans celles qui suivent les dogmes des apôtres, et rapporte qu'il a remplacé plus de deux cents exemplaires du Diatessaron par les textes des quatre évangiles séparés. Combattu par Théodoret de Cyr dans la partie occidentale de la Mésopotamie, le Diatessaron trouva un autre adversaire dans les pays situés plus à l'est, en la personne de Rabbula, évêque d'Édesse (412-435). Celui-ci ordonna que « les prêtres et les diacres veillent à ce qu'il y ait dans toutes les églises un évangile des séparés et qu'il y soit lu » (J. Overbeck, *S. Ephræm Syri, Rabulæ episcopi etc. opera selecta*, Oxford, 1865, p. 220). Comme Rabbula était en même temps l'adversaire de Nestorius, il est probable que son ordonnance n'eut pas d'effet dans les milieux gagnés au nestorianisme. Cependant, même chez les jacobites, l'œuvre de Tatien ne tomba pas vite dans l'oubli puisqu'au XIIIe s., et jusqu'en 1547, des jacobites la copient encore dans sa version persane. D'autre part, elle resta longtemps en honneur chez les nestoriens où Ishodad de Merw (IXe s.) et Ebedjesus b. Berika († 1318) la citent et en parlent avec respect. Il se peut d'ailleurs que le Diatessaron ait été en usage dans la liturgie nestorienne longtemps après le Ve s. Le respect dont on l'entourait s'explique sans doute par le souvenir du commentaire que S. Éphrem en donna.

Tatien a-t-il revu également les Actes et Épîtres, l'*Apostolos?* D'après un texte obscur d'Eusèbe (*H. E.*, I. IV, c. XXIX, n. 6), Tatien aurait paraphrasé l'Apostolos et en aurait corrigé quelques mots : τοῦ δ'ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτοὺ μεταφράσαι φωνάς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τῆν τῆς φράσεως σύνταξιν : « On dit qu'il aurait eu l'audace de changer certaines paroles de l'Apôtre pour redresser l'arrangement de la phrase. » A. Vööbus (*Early Versions of the New Testament*, Stockholm, 1954, p. 27-31) pense retrouver les traces de cette révision dans le texte archaïque des Actes et des épîtres de S. Paul, qui nous a été conservé dans les Démonstrations d'Aphraate, dans les commentaires de S. Éphrem, dont le texte arménien a été édité par H. N. Akinean (Vienne, 1921) pour les Actes et par les Mékhitaristes de Venise en 1836 pour S. Paul, et dans le Livre des Degrés. Cette hypothèse, déjà émise par A. Souter (*The Text and Canon of the N. T.*, Londres, 1913, p. 177) et A. Loisy (*Hist. du canon du N. T.*, Paris, 1891, p. 60) rencontre celle de H. Vogels (*Der Einfluss Marcions and Tatians und Kanon des N. T.*, dans *Synoptische Studien A. Wikenhauser dargebracht*, Munich, 1953, p. 278-289), qui explique l'accord du texte d'Éphrem avec celui de Marcion par le fait que Tatien aurait traduit en syriaque, et apporté dans sa patrie, un texte grec influencé par Marcion, avec qui il a des accointances doctrinales.

3° *Les textes.* — On trouvera ici un aperçu sur les vestiges du Diatessaron, conservés dans les traditions occidentale et orientale. Ils peuvent aider à reconstituer le texte original de l'œuvre, but ultime de toute recherche sur le Diatessaron. Th. Zahn (*Tatians Diatessaron*, Erlangen, 1881) tenta de reconstituer l'œuvre sur la base du commentaire de S. Éphrem, conservé en arménien, et des citations d'Afraate. Mais cette base est trop étroite; Zahn ne put reconstituer que le cinquième de l'harmonie de Tatien. Il faudrait d'abord entendre tous les témoins puis, en tenant compte des révisions et des contaminations avec les textes courants, syriaques ou autres, confronter soigneusement les témoignages recueillis, afin de voir ce qui mérite d'être retenu comme tatianique. A la suite de C. Peters (*Das Diatessaron Tatians, seine Ueberlieferung und sein Nachwirken im Morgen-und*

Abendland, sowie der heutige Stand seiner Erforschung, Rome, 1939, complété par l'article du même auteur, *Neue Funde und Forschungen zum Diatessaron*, dans *Biblica*, XXIII, 1942, p. 68-77 et par les travaux parus depuis), on parcourra sommairement la série des témoins qui nous ont été conservés, ainsi que les problèmes que pose leur utilisation.

1. *Les vestiges en langue syriaque.* — Le Diatessaron syriaque est perdu, mais il nous reste en cette langue une partie considérable du commentaire de S. Éphrem sur le Diatessaron (manuscrit découvert récemment dans la bibliothèque de M. Chester Beatty; la publication en a été confiée à L. Leloir) et les citations de ce même Père (voir F. C. Burkitt, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel*, Cambridge, 1901; J. Schäfers, *Evangelienzitate in Ephräms des Syrers Kommentar zu den paulinischen Schriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1917, et surtout L. Leloir, *L'Évangile d'Éphrem d'après les œuvres éditées. Recueil de textes*, dans *Corpus Script. Christ. Oriental., Subsidia*, XII, Louvain, 1958, qui donne les citations diatessariques aux nos 854-924). On a également les citations d'Afraate, de la Doctrine d'Addaï, du Livre des Degrés, des Actes de Thomas, des Actes de Jean, ainsi que les anciennes versions syriaques (voir H. Vogels, *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron*, Fribourg-en-Brisgau, 1911). Il faut y ajouter les citations des auteurs postérieurs, comme Jacques de Sarug († 521); il cite le Diatessaron sous le nom de « l'évangile », la peshitto du N. T. et l'ancienne version syriaque des évangiles (voir R. H. Connolly, *Jacob of Serug and the Diatessaron*, dans *J. T. S.*, VIII, 1907, p. 581-590; M. Black, *The Gospel Text of Jacob of Serug*, *ibid.*, nouv. sér., II, 1951, p. 57-63); Ishodad de Merw, Moïse bar Kepha, Denis bar Ṣalibi et Barhebræus doivent aussi être interrogés. Ces citations n'ont pas encore été réunies en un recueil. Par contre les quarante péricopes de l'évangéliaire diatessarique, publiées par A.-S. Marmardji en appendice de son édition du Diatessaron arabe (p. 1* - 77*), appartiennent à la peshitto et à la version harqléenne. L'agencement des versets et des péricopes remonte peut-être à l'œuvre de Tatien, à moins qu'il n'en soit qu'une imitation. On trouvera une liste assez complète des manuscrits de cet évangéliaire diatessarique dans G. A. Barton, H. H. Spoer, *Traces of the Diatessaron of Tatian in the Harclean Syriac Lectionaries*, dans *J. B. L.*, XXIV, 1905, p. 179-195.

2. *La version arabe du Diatessaron.* — Éditions : A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum Harmoniæ*, Rome, 1888. — A.-S. Marmardji, *Le Diatessaron de Tatien. Texte arabe traduit en français, suivi d'un évangile diatessarique syriaque*, Beyrouth, 1935. La tradition manuscrite de la version arabe du Diatessaron a été étudiée par A. J. B. Higgins, *The Arabic Version of Tatian's Diatessaron*, dans *J. T. S.*, XLV, 1944, p. 187-199, et par P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, Londres, 1947, p. 211-228.

La version arabe du Diatessaron est conservée dans cinq manuscrits connus : A : Vat. *arab. 14* (XII^e ou commencement XIII^e s.); B : Vat. *Borg. arab. 250* (Ciasca XIV^e s.; Kahle au plus tôt 1500); E : ms. *202* de la Bibliothèque du Patriarcat Copte du Caire, daté de 1795; O : Oxf. *Bodl. e. 163*, daté de 1803 et décrit par A. F. L. Beeston, *The Arabic Version of Tatian's Diatessaron*, dans *Journal of the Royal Asiatic Society* [= *J. R. A. S.*], 1939, p. 608-610; et un manuscrit daté de 1797 à Alep (voir *Bibliothèque de Paul Sbath*, Le Caire, II, 1928, p. 135), mentionné dans l'édition de Marmardji et appartenant à la même famille que E. Il faut y ajouter les fragments de Beyrouth, datés de 1332 et édités par G. Graf dans S. Euringer, *Die Ueberlieferung der arabischen Uebersetzung des Diatessarons*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, p. 62-71.

Les manuscrits A et B ont servi de base à l'édition de Ciasca. Celle-ci est accompagnée d'une traduction latine qui s'efforce, malheureusement, de suivre la teneur du texte de la Vulgate. L'édition de Marmardji s'appuie en outre sur le manuscrit E. Baumstark (*Or. christ.*, 3^e sér., XI, 1936, p. 235 sq.) a jugé sévèrement cette édition en lui reprochant de manquer de méthode dans la restitution du texte et d'avoir fait une traduction française peu soignée, mais il reconnaît aussi ses mérites : le Père Marmardji a recherché avec grand soin les sources des moindres détails du texte et il a donné ainsi une image fidèle de la composition matérielle du Diatessaron. L'étude de Higgins marque un progrès incontestable sur Marmardji. Elle classe les manuscrits en deux familles, remontant toutes deux au XII^e s. : d'une part A avec les fragments de Beyrouth, d'autre part BEO (le colophon du dernier relate qu'il a été copié sur un manuscrit de 1107); le premier groupe est plus proche du texte de la peshitto que le second. D'après Higgins le problème de l'origine de la version arabe (voir Peters, *op. cit.*, p. 20-22) serait résolu par la découverte du manuscrit O. Higgins propose en effet de comprendre les colophons de BEO à la lumière d'une addition dans O : la version du texte serait ainsi l'œuvre de Isa ibn Ali (IX^e s.), élève du célèbre traducteur Ḥunain ibn Iṣḥaq et le rôle d'Abu'l-Faradj ibn aṭ-Ṭayyib († 1043), qu'on tenait pour le véritable traducteur, aurait consisté à adapter le texte arabe à celui de la peshitto syriaque. Mais Kahle pense avec raison que les noms de ʿIsa ibn ʿAli et de Ibn aṭ-Ṭayyib figurent dans l'archétype de BEO afin d'augmenter le prestige du texte évangélique aux yeux des lecteurs musulmans, pour qui le manuscrit a été écrit (en 1107).

D'après une collation de Higgins, les deux familles sont contaminées par le texte de la peshitto, mais A et les fragments de Beyrouth le sont davantage. Higgins croyait que le groupe BEO n'avait pas subi de révision en ce sens par Ibn aṭ-Ṭayyib et que son accord partiel avec la peshitto était dû au modèle syriaque du traducteur. Kahle, à la suite de H. W. Hogg (*The Arabic Diatessaron*, Edimbourg, 1897, p. 36-37) et de A. Hjelt (*Die altsyrischen Evangelienübersetzungen und Tatian's Diatessaron*, Leipzig, 1901, p. 61), pense que les deux traditions du texte sont absolument indépendantes l'une de l'autre et que c'est une erreur que de vouloir arriver à un archétype commun en s'appuyant sur leur texte.

En utilisant l'édition de Marmardji on tiendra donc compte des leçons de A d'une part et de BE d'autre part et on n'oubliera pas que les deux traditions ont été contaminées par la peshitto, soit avant la traduction arabe, soit après. Sur ce point, on ne peut soutenir l'opinion pessimiste du P. Marmardji selon lequel le Diatessaron a été entièrement adapté au texte de la peshitto avant même d'avoir été traduit en arabe (p. XXXIX). Elle est contredite par sa liste (qu'il reconnaît être incomplète) des variantes entre le Diatessaron arabe et la peshitto (p. LXI-LXIX) et des accords entre le Diatessaron et les anciennes versions syriaques contre la peshitto (p. LXX-LXXXXI). En fait chaque cas doit être considéré à part, sans que l'on puisse donner une règle générale pour savoir si une leçon est tatianique ou non. D'autre part A. Vaccari (*Le sezioni evangeliche di Eusebio e il Diatessaron di Taziano nella letteratura siriaca, Scritti in onore di G. Furlani*, dans *Rivista di Studi orientali*, XXXII, 1957, p. 133-185) a montré comment, à la suite de l'introduction d'une forme plus perfectionnée des canons d'Eusèbe dans les mss. syriaques, le Diatessaron sous-jacent à la traduction arabe a été augmenté de nombreux éléments non tatianiques.

3. *Les vestiges en langue arménienne.* — Il existe deux éditions de la version arménienne du commentaire de S. Éphrem sur le Diatessaron : J. B. Aucher-G. Mösinger, *Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephræmo Doctore Syro in latinum translata*, Venise, 1876; L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant. Version arménienne éditée et traduite* (*Corpus Script. Oriental. Christian.*, vol. 137 et 145), 2 vol., Louvain, 1953-54. Le texte de la version arménienne du commentaire de S. Éphrem a été conservé dans deux manuscrits, appartenant à la bibliothèque des Méchitaristes de Venise. Le premier, A (ms. *452*), a été écrit en 1195 à Tzoroked, dans le couvent de Haghpad près de la frontière géorgienne; il représente le type vieil arménien pour ce qui concerne les citations scripturaires. Le second, B (ms. *312*), a été copié la même année 1195 par Nersès de Lampron, archevêque de Tarse en Cilicie. Il semble avoir été révisé par Nersès lui-même ou par un scribe antérieur, qui a supprimé les syriacismes et les leçons difficiles, et conformé les citations scripturaires à la Vulgate arménienne. Les deux manuscrits ne remontent pas au même modèle, mais à un archétype qui n'est pas très éloigné. La version arménienne du texte syriaque date probablement du v^e^ s. L'édition d'Aucher-Mösinger a été faite sur le seul manuscrit A. La traduction latine de Mösinger amalgame A et B d'une façon souvent arbitraire et parfois sans en avertir le lecteur; elle est en outre contaminée par la Vulgate latine. L'édition de Leloir donne le texte de A avec ses lacunes, ses surcharges et ses erreurs et présente les corrections ainsi que les variantes de B en note; sa traduction latine est fidèle.

Dans quelle mesure la version arménienne représente-t-elle le texte syriaque de S. Éphrem et celui de Tatien? Th. Zahn, *Tatians Diatessaron*, p. 54, fait remarquer qu'on n'a aucune garantie que le texte arménien ne soit plutôt à considérer comme un résumé du commentaire d'Éphrem, car il ressemble plus à une série de notes de cours qu'à un commentaire proprement dit. Il faut tenir compte ensuite du fait que le texte évangélique a été influencé par les versions arméniennes courantes (vieille version arménienne, Vulgate arménienne). Sur les divergences entre les manuscrits A et B, voir V. F. Büchner, *Some Remarks on the Tradition of the Armenian Translation of Ephrem Syrus' Commentary on the Diatessaron*, dans *Bull. of the Bezan Club*, v, 1928, p. 34-36. Enfin, quand on est sûr d'avoir atteint l'original syriaque, il faut encore savoir que le texte de Tatien a subi certaines modifications antérieurement au commentaire d'Éphrem (voir L. Leloir, *Le Diatessaron de Tatien*, dans *Orient syrien*, I, 1956, p. 230-231). D'autre part on trouve peu de traces des évangiles séparés dans le texte d'Éphrem (voir *ibid.*, p. 323-325). Pour contrôler la teneur du texte d'Éphrem, en attendant l'édition du commentaire en langue syriaque, nous disposons de deux témoins partiels : les fragments réunis par J. R. Harris, *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron*, Londres, 1895 (fragments conservés dans les œuvres des auteurs ecclésiastiques syriens) et les citations des évangiles dans les œuvres d'Éphrem, conservées en syriaque (voir en dernier lieu L. Leloir, *L'évangile d'Éphrem d'après les œuvres éditées*, Louvain, 1958). Il faut y ajouter les citations conservées dans la version arménienne du commentaire de S. Éphrem sur les épîtres de S. Paul (édition : Venise, 1836; traduction latine : 1893); voir à ce sujet J. Schäfers, *Evangelienzitate in Ephräm des Syrers Kommentar zu den paulinischen Schriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1917, qui croit que les citations évangéliques relèvent de l'ancienne version syriaque et de Tatien. C. Peters (*op. cit.*, p. 100-104) pense pouvoir citer comme témoin de Tatien un commentaire de l'évangile, attribué faussement à S. Éphrem et publié avec le commentaire sur S. Paul, mentionné plus haut. Enfin, à la suite de F. C. Conybeare (*An Armenian Diatessaron?*, dans *J. T. S.*, XXV, 1924, p. 232-245) et de P. Essabalian (*Le Diatessaron de Tatien et la première traduction des évangiles arméniens* [texte en arménien, avec résumé en français], Venise, 1937), S. Lyonnet (*Vestiges d'un Diatessaron arménien*, dans *Biblica*, XIX, 1938, p. 121-150) a donné la preuve qu'il existe « une première version arménienne plus ancienne que le texte de tous nos manuscrits » et sensiblement différente; cette version arménienne est citée par les auteurs du v^e^ s. et son texte n'est autre qu'une harmonie remontant à Tatien.

4. *Le Diatessaron persan.* — Le P. G. Messina a découvert dans la bibliothèque Laurentienne de Florence sous la cote *XVII* (81) un diatessaron persan, copié en 1547 par le diacre jacobite Ibrahim ben Shamas sur un original persan qui date du XIII^e^ s. Ce texte du XIII^e^ s., œuvre d'un autre jacobite, Ivannis Izz al-Din, est à n'en pas douter une traduction faite sur le syriaque. L'édition de G. Messina, *Diatessaron Persiano. I. Introduzione. II. Testo e traduzione* (dans *Biblica et Orientalia*, n° XIV), Rome, 1951, donne le texte persan tel qu'il figure dans le manuscrit de la Laurentienne, avec une traduction italienne très fidèle. Les notes corrigent le texte du manuscrit et donnent un certain nombre de leçons empruntées à la vieille version syriaque et aux divers Diatessaron. L'ordre des péricopes de la version persane ne correspond pas à celui des autres témoins. Par contre, son témoignage est très précieux pour la détermination du texte de Tatien. Une collation faite par A. Baumstark et reproduite aux pages XCVIII-CXI de l'édition de Messina le montre clairement. Le Diatessaron persan a conservé nombre de tatianismes, qui ont disparu chez les autres témoins. Quant aux sources du Diatessaron, tel que la version persane l'a conservé, il faut croire que, outre les quatre évangiles canoniques, Tatien a utilisé pour l'Évangile de l'enfance le Protévangile de Jacques et, pour la suite du texte, peut-être l'*Evangelium hebraicum*, dont parlent Jérôme et Eusèbe. Voir plus bas col. 869. Le P. Messina relève encore (p. LXXXV-XCII) que le manuscrit Oxford *Bodl. Poc. 241*, qui reproduit le texte persan de la Polyglotte de Walton, présente bon nombre d'affinités avec le Diatessaron persan; ces affinités s'expliquent sans doute par une source commune.

5. *Autres témoins de la tradition orientale.* — A la tradition orientale du Diatessaron on peut rattacher les textes suivants, remontant tous d'une manière ou d'une autre au texte syriaque de Tatien.

a) Bon nombre de manuscrits arabes et de textes d'auteurs antérieurs à l'Islam, ainsi que des textes liturgiques karshuniques, énumérés dans Peters (*op. cit.*, 48-60) et étudiés en partie par lui et par Baumstark. Tous ces témoins se rattachent à la tradition de Tatien par l'intermédiaire des anciennes versions syriaques.

b) La Géorgie a été évangélisée par les Arméniens et a reçu d'eux sa Bible. La version géorgienne a été faite sur un texte arménien très ancien, une sorte de « prévulgate » arménienne; il a été revisé ensuite sur la Koinè grecque. Baumstark a montré le caractère harmonistique et tatianique de la version géorgienne dans son article *Zum georgischen Evangelientext* (dans *Or. christ.*, 3^e^ sér., III-IV, 1928-1929, p. 117-124).

c) Le texte de Mt. XIX, dans le rituel de mariage jacobite en langue vieux-osmanique et traduit de l'arménien présente également des traces de tatianismes. Voir à ce sujet W. Heffening-C. Peters, *Spuren des Diatessarons in liturgischer Ueberlieferung. Ein türkis-*

cher und ein karschuni-Text (dans *Or. christ.*, 3e sér., x, 1935, p. 225-238).

d) Les citations des évangiles dans les textes manichéens. Mani a vécu au IIIe s. dans le royaume perse des Sassanides. Il a connu le texte des évangiles sous la forme du Diatessaron. Des vestiges en ont été conservés dans les homélies manichéennes éditées par H. J. Polotsky (*Manichäische Homilien*, Stuttgart, 1934, p. 68 [voir le compte rendu de A. Baumstark, *Or. christ.*, 3e sér., t. x, 1935, p. 262-265]), dans le psautier copte-manichéen, édité par C. R. C. Allberry (*A Manichaean Psalm-Book*, II, Stuttgart, 1938, p. 39), dans les *Kephalaia* coptes, édités par C. Schmidt et H. J. Polotsky (Stuttgart, 1935), et dans les fragments manichéens de Turfan dans le Turkestan chinois, édités par F. W. K. Müller (*Handschriften-Reste in Estrangelo-schrift aus Turfan*, II, 34. Voir C. Peters, *op. cit.*, p. 125-132).

e) Les fragments d'un évangile soghdien, découverts également à Turfan et édités par F. W. K. Müller, *Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischen Sprache*, Berlin, 1907, p. 260-270 (voir C. Peters, *op. cit.*, 46-48).

6. *Les vestiges en grec.* — En 1933, on découvrit dans les fouilles de Dura-Europos, ville située sur le Moyen-Euphrate, un fragment de parchemin grec de 14 lignes, donnant le texte du Diatessaron. Le fragment appartient actuellement à la Yale University de New Haven, où il est conservé sous la cote Dura Parchment *24*. Il a été édité par C. H. Kraeling, *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura*, Londres, 1935. Les traits paléographiques appartiennent à la première moitié du IIIe s.; le document est en tout cas antérieur à 256, date de la destruction de la ville par les Perses. Kraeling et après lui M.-J. Lagrange (*Deux nouveaux textes relatifs à l'Évangile*, I, *Un fragment grec du Diatessaron de Tatien*, dans *R. B.*, XLIV, 1935, p. 321-327) se prononcent en faveur de l'originalité du texte grec. Par contre D. Plooij (*A Fragment of Tatian's Diatessaron in Greek*, dans *Expository Times*, XLVI, 1934-35, p. 471 sq.) et A. Baumstark (*Das griechische Diatessaron-Fragment von Dura-Europos*, dans *Oriens christ.* 3e sér., X, 1935, p. 244-252) voient avec raison dans le fragment de Dura une traduction du syriaque. D'autre part, en 1937, O. Stegmüller (*Ein Bruchstück aus dem griechischen Diatessaron*, dans *Z. N. W.*, XXXVII, 1938, p. 223-229) publia un fragment grec (Berlin, *Papyrus 16388*), découvert parmi des débris de papyrus, apportés d'Égypte, dans lequel A. Baumstark (*Ein weiteres Bruchstück griechischen Diatessarontextes*, dans *Oriens christ.*, 3e sér., XIV, 1939-1940, p. 111-115) voit un autre fragment du Diatessaron grec. Par contre C. Peters (*Ein neues Fragment des griechischen Diatessaron?* dans *Biblica*, XXI, 1940, p. 51-55) pense qu'il s'agit là d'un fragment du texte de Matthieu, qui a été corrompu par des gloses tatianiques.

Un témoin indirect du Diatessaron de Tatien serait, de l'avis de H. Vogels (*Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis*, Leipzig, 1910), le texte grec du *codex Bezæ*, en ce sens que le célèbre manuscrit aurait été fortement influencé par le Diatessaron. La même opinion avait été émise déjà par H. von Soden (*Die Schriften des neuen Testaments*, I, Bd. 2, p. 1536-1648), pour qui les leçons qui s'éloignent de I-H-K dans le texte de Lucien (K) dérivent du Diatessaron; il admet en outre que quelques manuscrits des deux autres groupes (I et K), surtout le *codex Bezæ*, dénotent l'influence de Tatien.

7. *Les vestiges en latin.* — Le principal est le *codex fuldensis* de la Vulgate latine, écrit entre 541 et 546 sur l'ordre de Victor de Capoue et corrigé par lui. Il contient tout le N. T., mais il donne le texte des évangiles selon la Vulgate avec environ 600 leçons de l'ancienne version latine et disposé en une harmonie, dont l'agencement est le même que celui du Diatessaron. Édition : E. Ranke, *Codex fuldensis*, Marbourg-Leipzig, 1868. Ce texte remonte, de l'avis de H. Vogels (*Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland*, Munster, 1919, p. 1-34), à un très ancien diatessaron latin dans la version préhiéronymienne. Cette conclusion, appuyée sur le texte du sommaire, reproduisant des éléments du texte de la *vetus latina*, est confirmée par l'analyse des deux harmonies latines, contenues dans les manuscrits latins de Munich *23.977* et *10.025* (34-123), qui portent également les traces évidentes d'une première rédaction en texte préhiéronymien. D'après Vogels, cet ancien diatessaron latin serait la première forme sous laquelle l'évangile aurait été traduit en latin. D. Plooij, dans ses études sur le diatessaron néerlandais (voir col. 865) est arrivé à la même conclusion : il a existé un diatessaron latin, qui a exercé son influence sur les témoins de la *vetus latina* et qui leur est donc antérieur. L'opinion remonte à Th. Zahn (*Tatians Diatessaron*, 300-323, et *Zur Gesch. vom Tatians Diatessaron im Abendland*, dans *Neue kirchl. Zeitschr.*, V, 1894, p. 85-120), qui pensait que les trois documents latins, étudiés par Vogels, descendaient par des voies indépendantes de l'ancienne harmonie préhiéronymienne. D'après C. Peters (*op. cit.*, p. 136), les harmonies latines mentionnées par Vogels p. 9 remontent au même diatessaron préhiéronymien, sans dépendre du *codex fuldensis*. Il en est de même, semble-t-il, des harmonies néerlandaises, italiennes, allemandes, anglaises et françaises. Dans toutes le texte de la Vulgate a remplacé, dans une certaine mesure, celui de l'ancienne version latine.

Aux témoins latins du Diatessaron on peut rattacher la version arabe, qui en a été faite en 946 par Isaac Velasquez, de Cordoue. Elle a été conservée dans quatre manuscrits et un fragment. Le musulman Ibn Ḥazm (mort en 1064) dans son livre *Kitāb al-Faṣl* lui a emprunté ses citations du texte évangélique. A. Baumstark (*Markus Kap. 2 in der arabischen Uebersetzung des Isaak Velasquez*, dans *Oriens christ.*, 3e sér., IX, 1934, p. 226-239) a montré que le modèle sur lequel Velasquez a travaillé appartenait à l'ancienne version latine, contenait un certain nombre de tatianismes et dérivait finalement du texte syriaque. Le texte de Velasquez n'a pas été édité. Voir pour plus de détails G. Graf, *Gesch. der christlichen arabischen Literatur*, I, 1944, p. 167 sq.

Un autre témoin du diatessaron latin est le commentaire des évangiles de Zacharie de Besançon (XIIe s.) intitulé *In unum ex quator sive concordia evangelistarum quatuor* (*P. L.*, CLXXXVI, col. 11-120). Zacharie était chanoine et écolâtre de S.-Jean de Besançon et plus tard prémontré de S.-Martin de Laon. L'importance de son œuvre pour l'étude du Diatessaron a été soulignée par J. R. Harris (*Some Notes on the Gospel Harmony of Zacharias Chrysopolytanus*, dans *J. B. L.*, XLIII, 1924, p. 32-45) et par D. Plooij (*De Commentaar van Zacharias Chrysopolitanus op het Diatessaron*, Amsterdam, 1925). Ce dernier a montré que le commentaire de Zacharie contient des fragments d'une harmonie, dont le texte porte l'empreinte de la *vetus latina*, telle qu'on la rencontre aussi dans le diatessaron néerlandais. En conséquence Plooij le cite en note, avec les autres témoins tatianiques, dans son édition du diatessaron de Liège.

8. *Les harmonies italiennes.* — Il en existe deux, éditées par V. Todesco, A. Vaccari et M. Vatasso, *Il Diatessaron in volgare italiano. Testi inediti dei secoli XIII-XIV*, Cité du Vatican, 1938. La première, en dialecte vénitien, est conservée dans le manuscrit Venise, *Marc 4975*, datant du XIVe s. Le texte du

second, en dialecte toscan, a été établi sur la collation complète ou partielle de quinze manuscrits; les éditeurs ont en outre examiné et classé neuf autres manuscrits. Tous datent du XIV^e^ et du XV^e^ s. Sur le caractère de ces harmonies, voir A. Vaccari, *Propaggini del Diatessaron in Occidente*, dans *Biblica*, XII, 1931, p. 326-354. Le Diatessaron toscan est plus proche du type représenté par le *codex fuldensis* que le diatessaron vénitien. H. Vogels, *Theol. Revue*, XXXVII, 1938, p. 228-230 est sans doute trop pessimiste quand il affirme que les harmonies italiennes n'offrent aucune leçon caractéristique du vieux texte de Tatien. C. Peters, *op. cit.*, p. 193-195, pense que les deux types italiens ont conservé des leçons authentiquement tatianiques. Voir aussi A. Merk, *Tatian im italienischen Gewande*, dans *Biblica*, XX, 1939, p. 294-305. — A. Baumstark, *Zwei italienische Diatessaron-Texte*, dans *Oriens christ.*, 3^e^ sér., XIV, 1939-1940, p. 225-242. — C. Peters, *Die Bedeutung der altitalienischen Evangelienharmonien im venezianischen und toskanischen Dialekte*, dans *Romanische Forschungen*, LVI, 1942, p. 181-192.

9. *L'harmonie évangélique en moyen-néerlandais.* — Éditions : G. J. Meyer, *Het Leven van Jesus. Een nederlandsch Handschrift uit de XIII^e^ eeuw*, Groningue, 1835. — J. Bergsma, *Het Leven van Jesus in het middelnederlandsch*, Leyde, 1895-98. — D. Plooij, C. A. Phillips, A. H. A. Bakker, *The Liège Diatessaron edited with a Textual Apparatus. English Translation of the Dutch Text* by A. J. Barnouw, 4 vol., Amsterdam, 1929-38. Cette édition n'est pas achevée. Études : D. Plooij, *A Primitive Text of the Diatessaron. The Liège Manuscript of a Mediæval Dutch Translation*, Leyde, 1923; *A Further Study of the Liège Diatessaron*, Leyde, 1925 : le diatessaron néerlandais a été traduit sur un diatessaron latin, qui donne le texte de la *vetus latina*. Le diatessaron latin lui-même remonte à un original syriaque. C. Peters, *op. cit.*, p. 140-142 mentionne neuf manuscrits complets ou fragmentaires de cette harmonie. Les principaux sont : L(iège), seconde moitié du XIII^e^ s., édité par Plooij, avec un apparat qui signale les autres témoins de la tradition tatianique, ainsi que les leçons de la *vetus latina* et de la *vetus syra*; S(tuttgart), datant de 1332 et H(La Haye) de 1473. Bergsma a édité L et S *in extenso* et donné les variantes de H. La version néerlandaise repose sur un texte latin, mais il faudrait examiner encore si les neufs témoins, cités par Peters, remontent tous au même archétype latin. De toute manière L, dont le texte est très paraphrasé, semble avoir conservé plus de leçons caractéristiques de l'ancienne version latine que S et H, mais ceux-ci en ont parfois là où L offre le texte de la Vulgate. Pour la reconstitution du Diatessaron il faudra donc entendre tous les témoins néerlandais.

10. *Les harmonies allemandes.* — Une liste des harmonies allemandes, tributaires du Diatessaron de Tatien, a été publiée par A. Baumstark (*Die Himmelgartener Bruchstücke eines niederdeutschen Diatessarontextes des 13. Jahrhunderts*, dans *Oriens christ.*, 3^e^ sér., t. XI, 1936, p. 80-96). Elle a été complétée par C. Peters, *op. cit.*, p. 177-188. Les principaux témoins de la tradition diatessarique allemande se divisent en trois groupes. Un premier, auquel appartiennent les manuscrits C 170 App. 56 de la Stadtbibliothek de Zürich (Z), Leipzig 34 M. S. (L) et Munich Cgm 532 (M) est étroitement lié aux témoins de la tradition néerlandaise, dont ils dérivent, sans que l'on puisse dire qu'un des témoins néerlandais ait servi de modèle à tel manuscrit allemand. Un autre groupe est constitué par les fragments de Schönbach (Sch), dont A. Baumstark (*Die Schönbach'schen Bruchstücke einer Evangelienharmonie in bayrisch-österreichischer Mundart des 14. Jahrhunderts*, dans *Oriens christ.*, 3^e^ sér., XII, 1937, p. 103-118) pense qu'ils remontent à un modèle latin, plus fortement influencé par la Vulgate que les manuscrits du groupe précédent. Enfin le manuscrit de Himmelgarten représente, selon Baumstark, art. cité plus haut, une tradition indépendante des groupes précédents. Il faut mettre à part le manuscrit S.-Gall Stiftsbibliothek *Nr 56*, que Baumstark veut détacher de la tradition du *codex fuldensis* et du *sangallensis* et rattacher à un diatessaron latin, plus riche en tatianismes que ne le sont ces deux manuscrits latins. Il faudrait enfin examiner, dans le cadre de la tradition germanique, les anciens évangiles séparés. A. Baumstark (*Oriens christ.*, 3^e^ sér., XI, 1936, p. 81) pense que pour l'Allemagne, tout comme pour la tradition latine et syriaque, l'harmonie du Diatessaron a précédé dans l'usage courant les textes des évangiles séparés.

11. *L'harmonie anglaise.* — Elle est conservée dans le manuscrit *Pepys 2498* de la bibliothèque du Magdalen College de Cambridge et a été éditée par Margery Goates, *The Pepysian Gospel Harmony*, Londres, 1922. Ce texte, en moyen anglais, a été traduit sur une harmonie française, laquelle repose à son tour sur un modèle latin. A. Baumstark (*Die Himmelgartener Bruchstücke*, dans *Oriens christ.*, 3^e^ sér., XI, p. 80-96) a montré que la *Pepysian Harmony* se rattache à la même tradition que les fragments de Himmelgarten et qu'elle a conservé un certain nombre de leçons, authentiquement tatiennes, qui ont été perdues par des témoins, apparemment plus importants. Il est probable qu'un diatessaron latin explique cette parenté entre l'harmonie anglaise et son modèle français d'une part et l'harmonie allemande de Himmelgarten d'autre part.

4° Le Diatessaron de Tatien connut donc une diffusion étonnante en Orient et en Occident. Parti de Syrie (ou de Rome), il se répandit en Mésopotamie et dans les pays adjacents, en Arménie et en Géorgie et jusque dans le Turkestan chinois. D'autre part on le rencontre dans tout l'Occident; par l'intermédiaire du latin, il signale sa présence dans les principales langues modernes de l'Europe, au moment où celles-ci acquièrent leur forme littéraire définitive. D'autre part il paraît certain qu'en Syrie (voir col. 871) et en Arménie (voir S. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, Rome, 1950) le texte de Tatien est à l'origine même des versions officielles de l'évangile. Moins claire est la question de l'influence exercée par le Diatessaron sur la tradition occidentale, grecque et latine. Pour ce qui regarde le texte grec, on a vu plus haut quelle est la position de H. von Soden : les leçons harmonisantes de la tradition dite « occidentale » sont des tatianismes; de même selon H. Vogels le *codex Bezæ* aurait été fortement influencé par l'Harmonie de Tatien. Quant à la tradition latine, on a vu que Vogels postule l'existence d'un diatessaron latin préhiéronymien, qui aurait marqué de son influence la masse des manuscrits. Voir H. Vogels, *Versuch einer Methode zur Erforschung der Geschichte der lateinischen Uebersetzungen*, dans *B. Z.*, XIII, 1923, p. 322-333; *Mk 9,15 in der Vetus latina*, *ibid.*, XIV, 1924, p. 34-40; *Die « Eltern » Jesus : Textkritisches zu Lk 2, 33 ff*, *ibid.*, p. 168-171; *Methodisches zur Textkritik der Evangelien*, *ibid.*, p. 367-396; *Ein apokrypher Zusatz im Mt-Evangelium (20,28)*, *ibid.*, XII, 1922 p. 369-390. D. Plooij est arrivé à la même conclusion en examinant le texte du diatessaron néerlandais. Pour lui aussi les évangiles de la *vetus latina* portent dans une mesure considérable les traces du diatessaron latin et comme ces traces se retrouvent dans la quasi-totalité des textes, il faut croire qu'elles datent du début même de l'existence de cette version,

en d'autres termes que l'harmonie latine est antérieure aux évangiles latins séparés. Voir D. Plooij, *A Primitive Text of the Diatessaron*, Leyde, 1923; *A Further Study of the Liège Diatessaron*, Leyde, 1925; *Die heutige Lage des Diatessaronproblems*, dans *Oriens christ.*, 3e sér., I, 1927, p. 201-222. — Voir aussi Peters, *op. cit.*, p. 150-157, qui souligne l'accord des anciennes versions syriaques et latines, souvent contre la tradition du texte grec. — Aux témoins de la *vetus latina*, A. Baumstark ajoute le texte de Novatien (*Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron*, dans *Oriens christ.*, 3e sér., V, 1930, p. 1-14) et celui de l'antiphonaire romain (*Tatianismen im römischen Antiphonar*, dans *Oriens christ.*, 3e sér., V, p. 165-174. — Voir aussi P. Pietschmann, *Die nicht dem Psalter entnommenen Messgesängstücke auf ihre Textgestalt untersucht*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissensch.*, XII, 1932, p. 87-144.

La thèse d'une influence aussi étendue de Tatien a été combattue de divers côtés. L'argument principal qu'on a invoqué contre elle est que les leçons harmonisantes et autres, dont Tatien serait l'origine, apparaissent déjà avant lui, notamment chez Marcion, dans l'Évangile de Pierre et chez les auteurs qui ne semblent pas avoir subi son influence comme S. Irénée et Clément d'Alexandrie. D'autre part il n'est pas certain que l'influence du Diatessaron soit la seule explication possible de ces leçons : un bon copiste n'a pas besoin d'une harmonie pour introduire dans son texte des leçons harmonisantes; il existe d'ailleurs d'autres harmonies que celle de Tatien. A la première objection H. Vogels (*Der Einfluss Marcions und Tatians auf Text und Kanon des N. T.*, dans *Synoptische Studien*, Munich, 1953, p. 278-289) a répondu que, vu les accointances doctrinales entre Marcion et Tatien, il est probable que ce dernier ait repris en partie le texte et le canon, vulgarisés par Marcion. Les tatianismes seraient donc, du moins en partie, plus anciens que Tatien; beaucoup remonteraient à Marcion. Enfin, depuis longtemps on a cru pouvoir signaler la présence de syriacismes dans le *codex Bezæ* (D) des Évangiles et des Actes. Voir en particulier F. H. Chase, *The Syro-Latin Text of the Gospels*, Londres, 1895; A. J. Wensinck, *The Semitisms of the Codex Bezæ in the Relation to the Non-Western Text of the Gospel of St. Luke*, dans *Bull. of the Bezan Club*, XII, 1937, p. 11-48; Peters, *op. cit.*, 110-113. Il est certain que D comporte un nombre plus grand de sémitismes, voire d'aramaïsmes, que les manuscrits onciaux, B et *Sin.*, sur lesquels est fondé notre texte critique courant. Mais il est très difficile, sinon impossible, de distinguer dans la masse des aramaïsmes les phénomènes qui relèvent exclusivement du syriaque. Dans ces conditions l'araméen de Palestine offrirait une explication plus plausible de ces prétendus syriacismes; ceux-ci seraient donc dus au substrat araméen des évangiles. Leur présence dans D a été expliquée différemment. L'hypothèse de Chase et de Peters, qui font appel à une révision du texte grec de D sur le syriaque, paraît insoutenable. Wensinck suppose que Luc a donné deux éditions de son évangile, l'une « aramaïsante » (D), l'autre corrigée (B et *Sin.*). De nos jours, à la suite de la découverte des papyrus antérieurs à B et *Sin.*, on incline à voir dans D le témoin d'un texte plus ancien, qui serait à l'origine à la fois de la tradition occidentale et de la tradition syriaque; B et *Sin.* auraient été partiellement grécisés.

En réunissant tous les vestiges authentiques du Diatessaron, on peut reconstituer, du moins en partie, l'œuvre de Tatien. L'essai en a été fait par Th. Zahn, *Tatians Diatessaron*, Erlangen, 1881, qui ne s'appuie que sur le commentaire, conservé en arménien, de S. Éphrem et sur les citations d'Afraate. Par contre, l'étude de L. Leloir, *Le Diatessaron de Tatien* (dans *L'Orient syrien*, I, 1955, p. 208-231; 313-334), utilise presque tous les témoins cités plus haut. De l'étude comparée de leurs témoignages, il résulte que Tatien, en réunissant patiemment en une trame continue les moindres détails du récit évangélique, a fait de son harmonie un véritable chef-d'œuvre de finesse; on l'a comparée à un travail de marqueterie ou de filigrane. Son auteur a choisi pour chaque péricope les mots, les bouts de phrases ou les versets, qui lui paraissaient le mieux mettre en relief le récit de l'évangile ou la parole de Jésus, et il les a combinés sans tomber dans des redites ou des longueurs inutiles. Il a eu le souci constant de n'omettre aucun détail, si minime soit-il. Quant aux éléments parallèles, il les a laissé tomber. Il a fait de même pour les points sur lesquels les récits évangéliques présentent quelque désaccord entre eux, par ex. il a décidé avec Matthieu et Marc contre Luc., XXII, 21 que Judas a quitté le cénacle avant l'institution de l'eucharistie; le soldat a percé le cœur de Jésus, tandis qu'il était encore en vie (avec un certain nombre de manuscrits de Mat., XXVII, 49, contre Joa., XIX, 34).

Il est difficile de dire lequel des évangélistes a été choisi comme trame. Selon Leloir, p. 213, Jean apparaît surtout au début et à la fin du Diatessaron, mais entre ces deux extrêmes, ce sont plutôt les synoptiques et en particulier le récit de Mathieu, qui règlent le déroulement des faits. En ce qui concerne l'ordre des péricopes, on constate un certain nombre de désaccords entre les différentes traditions du Diatessaron. La tradition orientale est représentée par le commentaire d'Éphrem et le Diatessaron arabe (les différences entre eux ont été signalées par J. H. Hill (*A Dissertation on the Gospel Commentary of St. Ephræm the Syrian*, Edimbourg, 1896, p. 171-177); le *codex fuldensis* représente la tradition occidentale; il est suivi presque pas à pas par le diatessaron toscan et plus librement par les diatessarons néerlandais et vénitien. Le diatessaron persan ne se rattache à aucune de ces deux traditions.

L. Leloir donne un tableau comparatif des péricopes du Diatessaron dans les différentes traditions (p. 216-226). — Voir aussi A. Vaccari, *Propaggini del Diatessaron in Occidente*, dans *Biblica*, XII, 1931, p. 332-336.

5° Quant aux traits caractéristiques du Diatessaron, on peut les résumer comme suit.

1. *Tendances marcionites.* — Théodoret (*Hær. Fabular. Comp.*, I, 20; *P. G.*, LXXXIII, col. 372) affirme que Tatien, obéissant à des tendances marcionites, supprima les généalogies du Seigneur et passa sous silence les allusions des évangiles à son origine davidique selon la chair. Or les généalogies et bon nombre d'autres passages, que Tatien est censé omettre par souci théologique, se retrouvent dans les vestiges du Diatessaron. Donc, ou bien Théodoret a exagéré les torts de Tatien (par ex. D. Plooij, *The Liège Diatessaron*, p. 17 sq.), ou bien il a dit la vérité, mais alors le Diatessaron a été en grande partie révisé sur ces deux points avant S. Éphrem. Voir L. Leloir, *art. cité*, p. 215-231. Conformément à ces mêmes tendances, Tatien a voulu libérer l'évangile de l'emprise juive. Dans Luc., II, 10 la grande joie « qui sera celle de tout le peuple » devient celle « du monde entier »; la parole de Jésus à la Syrophénicienne « il ne sied pas de prendre le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens » devient : « il ne sied pas de prendre le pain que les enfants jettent aux petits chiens », c.-à-d. il ne sied pas de nourrir les gentils avec des miettes, car le Royaume leur appartient. On ne retrouve plus cette tendance dans le texte et le commentaire d'Éphrem. Voir Leloir, *art. cité*, p. 314.

— H. Vogels, *Handbuch der neutestam. Textkritik*, Munster-en-W., 1923, p. 200 sq.

2. *Tendances encratites.* — Tatien a atténué ou habilement transformé tout ce qui se rapporte au mariage (qu'il considérait comme une prostitution et une union avec le démon) et à l'usage du vin. Le texte de Luc., II, 36 « après avoir, depuis sa virginité, vécu sept ans avec son mari » devient « après avoir vécu sept ans dans la virginité avec son mari »; dans Mat., XXVII, 34 Jésus a bu, non du vin mêlé de fiel, mais du vinaigre et du fiel; dans Joa., II, 10 Tatien omet les mots « lorsqu'ils sont ivres ».

3. *Influence des apocryphes.* — On rencontre dans le texte de Tatien des éléments empruntés aux apocryphes du N. T. Dans le récit du baptême de Jésus il introduit la mention d'une lumière éclatante, éclairant les eaux du Jourdain. Cette mention se retrouve dans bon nombre d'autres témoins; dans le *vercellensis* (a) et le *sangermanensis* (g^1), manuscrits de la *vetus latina*, elle figure sous la forme suivante : *et cum baptizaretur Jesus lumen magnum fulgebat de aqua ita ut timerent omnes qui congregati erant.* Luc., XXIII, 48 porte l'addition : « Malheur à nous, malheur à nous, (car) il était le Fils de Dieu. Voici qu'arrive et s'approche la décision de la ruine de Jérusalem. » Ces additions pourraient offrir quelque fondement à la notice de Victor de Capoue, attribuant à Tatien une harmonie, qu'il appelle *diapente* : *Tatianus, vir eruditissimus et orator illius temporis clarus, unum ex quattuor compaginaverit evangelium, cui titulum diapente composuit* (*Codex fuldensis*, éd. Ranke, p. 1). Zahn voyait dans le mot *diapente* un simple *lapsus calami*. A. Baumstark (*Die syrische Uebersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron*, dans *Biblica*, XVI, 1935, p. 257 sq.) et C. Peters (*Nachhall ausserkanonischen Evangelienüberlieferung in Tatians Diatessaron*, dans *Acta Orientalia*, XVI, 1937-38, p. 259-294) ont identifié cette cinquième source avec l'Évangile selon les Hébreux, écrit par les Nazaréens, que S. Jérôme pouvait encore consulter chez les habitants judéo-chrétiens de Bérée. Dans son édition déjà citée le P. Messina constate que le diatessaron persan a conservé un certain nombre de traits provenant du Protévangile de Jacques; pour les traits apocryphes en dehors de l'évangile de l'Enfance, le P. Messina postule une autre source, de caractère sémitique, hébraïsant, dont l'auteur était familiarisé avec l'exégèse targumique de l'A. T. et qu'il identifierait volontiers, non avec l'évangile selon les Hébreux, écrit en araméen [illegible] en syriaque, mais avec un *Hebraicum evangelium*, dont parlent S. Jérôme et Eusèbe. Voir aussi G. Quispel, *L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron*, dans *Vigiliæ christianæ*, XIII, 1959, p. 87-117. Il ne faut cependant pas exagérer l'importance de l'élément apocryphe dans le Diatessaron, car il n'y apparaît que tout à fait sporadiquement.

4. A cet aperçu on peut ajouter quelques traits caractéristiques du style de Tatien. Ce sont d'abord les tournures, propres au syriaque, telles que le style paratactique, l'emploi des verbes à un mode personnel et des propositions circonstancielles de préférence aux participes, des formes actives de préférence aux formes passives, les expressions « la terre des Égyptiens, les régions des Galiléens, le fleuve du Jourdain, le jour du sabbat » au lieu de l'Égypte, la Galilée, le Jourdain, le sabbat; l'emploi fréquent de *cœpit;* l'adoucissement de certaines paroles de Jésus (par ex. Mat., XIV, 26 : « quiconque vient à ma suite et *ne laisse pas* son père ». Parfois aussi Tatien donne plus de relief à certaines paroles de l'évangile; il redouble les vocatifs (« Marthe, Marthe », « Simon, Simon ») là où le texte ne le fait pas; il marque aussi une préférence pour le style direct.

On trouvera dans Leloir, *art. cité*, p. 326-334, une liste de près de 300 tatianismes, relevés dans Éphrem et dans la première version arménienne et la version géorgienne.

III. Les anciennes versions syriaques du N. T. — Il est probable que le christianisme s'est implanté très tôt en Syrie. S'il faut en croire la Chronique d'Arbèle (*Sources syriaques*, éd. A. Mingana, Leipzig, 1908) le premier évêque de cette ville, Mar Peqida, aurait dirigé son église de 105 à 115; à ce moment le christianisme était déjà répandu dans toute l'Adiabène. Il avait sans doute déjà pénétré plus tôt dans les régions situées de part et d'autre de l'Euphrate. Or l'expansion du christianisme dans les pays de langue syriaque se comprend difficilement sans l'existence, à cette époque reculée, d'un texte syriaque du N. T. ou du moins de l'Évangile ou des évangiles. On ignore toutefois quelle était la forme primitive de ces textes : lectionnaire (F. Haase, *Zur ältesten syrischen Evangelienübersetzung*, dans *Theologische Quartalschrift* [= *T. Q. S.*], CI, 1920, p. 270), évangiles séparés (beaucoup songent à la version sinaïtique) ou peut-être Évangile selon les Hébreux (A. Vööbus).

On a découvert au siècle dernier deux versions anciennes des évangiles, qui sont antérieures à celle de la peshitto du N. T. Ce sont la version curetonienne et la version sinaïtique.

1° *La version curetonienne* (Cur.). Le texte de cette version des évangiles a été découvert par W. Cureton dans le manuscrit Br. Mus., *Add. 14.451*, provenant du monastère de Ste-Marie, Mère de Dieu, dans la vallée de Nitrie en Égypte. Trois feuillets en sont conservés à Berlin sous la cote *Or. quart. 528*. Le manuscrit, écrit en estrangelō du v^e s., contient les quatre évangiles dans l'ordre suivant : Mat., Marc., Joa., Luc. Il comporte des lacunes. Éditions : W. Cureton, *Remains of a very Ancient Recension of the Four Gospels in Syriac, hitherto unknown in Europe*, Londres, 1858; F. C. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe*, 2 vol., Cambridge, 1904 (avec le texte des trois feuillets de Berlin et les leçons de Sin.).

2° *La version sinaïtique* (Sin.). — En 1892, Mrs. Agnes Smith Lewis découvrit dans la bibliothèque du couvent de Ste-Catherine-au-Mont-Sinaï un palimpseste des évangiles, *Syr. 30*, offrant un texte plus ancien que celui de la peshitto. Le colophon de l'écriture supérieure (une série de Vies de saintes) apprend que celle-ci a été écrite en 778 par le moine Jean Eṣtonaya au monastère de Ma'arrat Meṣren, entre Antioche et Alep. Le texte inférieur donne les évangiles séparés en une écriture datant probablement du IV^e s., mais qui est difficile à déchiffrer sans l'aide d'un appareil aux rayons infrarouges. Il en a été fait deux éditions : R. L. Bensly, J. R. Harris, F. C. Burkitt, *The Four Gospels in Syriac, transcribed from the Sinaitic Palimpsest*, Cambridge, 1894, et A. S. Lewis, *The Old Syriac Gospel or Evangelion da-Mepharreshe*, Londres, 1910, qui donne en note les leçons de Cur. La dernière édition doit être corrigée au moyen des données nouvelles, fournies par A. Hjelt à la suite de l'examen qu'il fit en 1911 du manuscrit du Mont Sinaï et qu'il communiqua à Mrs. Lewis. On les trouve dans A. S. Lewis, *The Sinaitic Syriac Gospels*, dans *Expository Times*, XXII, 1911, p. 477-478. Voir aussi *Additions and Emendations Collected from the Manuscript in 1897, 1902 and 1906*, Cambridge, 1913, ainsi que les annotations que Mrs. Lewis a ajoutées à son propre exemplaire de *Old Syriac Gospel*, conservé à la bibliothèque du Selly Oak College à Cambridge. On peut s'aider aussi de l'édition photographique imparfaite de A. Hjelt, *Syrus Sinaiticus*, Helsingfors, 1930. Pour plus de détails, voir W. D. McHardy, *Disputed Readings in the Syriac Sinaitic Palimpsest*, dans *J. T. S.*, XLV, 1944, p. 170-174.

Malgré J. Bewer (*The History of the N. T. Canon in the Syriac Church*, Chicago, 1900, p. 3-16), on s'accorde généralement à admettre que ces deux textes représentent la même version; cependant comme ils s'écartent notablement l'un de l'autre, il semble qu'ils appartiennent à des recensions différentes. P. Kahle (*The Cairo Geniza*, Londres, 1947, p. 200) préfère ne pas employer le mot de recension et voir dans ces deux témoins une forme différente du même texte syriaque, antérieurement à sa fixation définitive. Il n'est d'ailleurs pas facile de dire lequel des deux est le plus ancien, car parfois Cur. a des leçons plus anciennes que Sin., parfois c'est le contraire. Chacun a eu, semble-t-il, sa vie propre. Toutefois Cur. est plus proche du texte de la Peshitto des évangiles. Tout comme Sin., il marque une étape dans la révision de l'ancienne version syriaque, tendant à rapprocher celle-ci du grec (voir M.-J. Lagrange, *Critique textuelle*, Paris, 1935, p. 214).

A en juger par la manière dont l'ancienne version syriaque rend les noms propres de l'A. T. (le grec seul ne suffit pas à expliquer les graphies du syriaque), on pense que son auteur devait être familiarisé avec la Bible hébraïque. Certains mots ou bouts de phrases dénotent chez lui une connaissance précise de la topographie et des coutumes palestiniennes (dans Luc., I, 39, Marie « monte » en Judée; dans Mat., XVIII, 17 ἐκκλησία est rendu par le terme juif pour « synagogue »; les phylactères de Mat., XXII, 5 sont « les courroies des *t*ᵉ*fillim* »). Enfin certaines formes, anormales en syriaque, semblent porter les traces du dialecte ouest-araméen ou syro-palestinien (voir C. C. Torrey, *Documents of the Primitive Church*, New York, 1942; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels*, Londres, 1954, p. 216-221, qui relève 79 exemples se rapportant au vocabulaire et à la grammaire). Aussi a-t-on pensé que l'auteur de la traduction devait être un Juif converti, originaire de la Palestine.

On ignore où et quand la traduction a été faite. Burkitt (*op. cit.*, II, 208 sq.) la situe à Édesse, en l'attribuant à Paluṭ, troisième évêque de cette ville (vers 200); C. C. Torrey opte pour Antioche; Kahle pour l'Adiabène, où les Juifs étaient particulièrement nombreux. En raison des leçons diatessariques que l'on y rencontre, plusieurs savants croient que l'ancienne version syriaque est postérieure au Diatessaron. Ce sont surtout Fr. Baethgen (*Evangelienfragmente. Der griechische Text des Curetonischen Syrers wiederhergestellt*, Leipzig, 1885, p. 72 sq.) et H. Vogels (*Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron*, Fribourg-en-Brisgau, 1911). Ce dernier s'appuie principalement sur les leçons harmonisantes que l'on rencontre à la fois dans Sin., Cur. et dans le Diatessaron. D'autres pensent que l'ancienne version syriaque est antérieure au Diatessaron. Ce sont : Th. Zahn (*Tatians Diatessaron*, Erlangen, 1881; dans sa *Gesch. des neutestam. Kanons*, I, 1, Leipzig, 1885, Zahn changea d'avis), A. Hjelt (*Die altsyrische Evangelienübersetzung*, Leipzig, 1903), A. S. Lewis (*The Old Syriac Gospel*, Londres, 1910, et *The Text of the Sinai Palimpsest*, dans *The Expositor*, VIII-2, 1911, p. 11), A. Mingana (*Lewisian and Curetonian Versions*, dans *Expository Times*, XXVI, 1914, p. 48), C. C. Torrey (*op. cit.*, 274), M. Black (*op. cit.*, 199 sq.). Pour ces auteurs les leçons authentiques du Diatessaron seraient dues à des infiltrations postérieures. D'ailleurs les leçons harmonisantes signalées par Vogels ne remontent pas toutes à Tatien; elles appartiennent sans doute pour une bonne partie au texte grec (du type « occidental »), sur lequel a travaillé l'ancien traducteur syriaque.

Dans l'Église syrienne l'ancienne version porte le nom d' « Évangile des séparés » *(ewangelion da-m*ᵉ *farreše)*, par opposition à l' « Évangile des unis » *(ewangelion da-m*ᵉ*ḥalleṭe)* ou Diatessaron. Quel rôle a-t-elle joué dans la vie de cette Église? D'après Burkitt, Sin. et Cur. ne furent jamais employés dans le culte et dans la prédication; ni Afraate, ni Éphrem, ni le Livre des Degrés ne suivent l'ancien texte syrien; la Doctrine d'Addaï (vers 400) parle apparemment du seul Diatessaron (éd. Phillips, p. 36 et 46 de la traduction). A. Vööbus (*Early Versions*, 81-88) s'efforce de réhabiliter l'ancienne version des évangiles. Il la trouve citée dans Afraate, dans Éphrem (sous le nom de « Grec »; Éphrem considérait le texte du « Grec » comme normatif) et dans la lettre de l'évêque d'Édesse, Aithallah (324-345/46), conservée en arménien (voir A. Vööbus, *Neue Angaben über die textgeschichtlichen Zustände in Edessa in den Jahren ca. 326-340*, Stockholm, 1951); dans *Studies in the Hist. of the Gospel Text in Syriac*, Louvain, 1951, p. 37, il ajoute à ces témoignages le nom de Titus de Bostra (voir A. Baumstark, *Die syrische Uebersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron*, dans *Biblica*, XVI, 1935, p. 257-299) et la version syriaque de la Théophanie d'Eusèbe (voir C. Peters, *Die Zitate aus dem Matthäus-Evangelium in der syrischen Uebersetzung der Theophanie des Eusebius*, dans *Or. christ.*, 3ᵉ sér., t. XI, 1936, p. 1-25). Il trouve enfin des traces des Évangiles séparés dans certains manuscrits syriaques, postérieurs au Vᵉ s. En tout cas le canon du Sinaï (vers 400) mentionne déjà les quatre évangiles séparément (édition A. S. Lewis, *Studia sinaïtica, n. 1, Catalogue of the Syriac Manuscripts of St. Catharine on Mount Sinai*, Londres, 1894, p. 11-14). Pour Éphrem, voir aussi C. A. Phillips, *Some Notes on Ephrem's Gospel Text*, dans *Amicitiæ Corolla*, Londres, 1933, p. 228-238.

L'ancienne version syriaque des Actes et des Épîtres de S. Paul ne nous est pas parvenue. On peut la reconstituer au moyen des citations des auteurs ecclésiastiques anciens, en particulier à l'aide des commentaires de S. Éphrem conservés en arménien. Le texte des Actes a été reconstitué par F. C. Conybeare et traduit en latin dans J. H. Ropes, *The Text of the Acts*, Londres, 1926, *Appendix;* le texte d'Éphrem appartient à la tradition « occidentale ». Les Épîtres de S. Paul ont été reconstituées par J. Molitor, *Der Paulustext des hl. Ephräm*, Rome, 1938. La collation de A. F. J. Klijn (*A Note on Ephrem's Commentary on the Pauline Epistles*, dans *J. T. S.*, nouv. série, V, 1954, p. 76-78) montre que ce texte est de même purement « occidental ».

IV. La Peshitto du N. T. — La peshitto du N. T. (sur ce nom voir col. 835) est l'édition officielle de l'Église syrienne à partir du Vᵉ s. Elle comprend tous les livres du N. T., sauf les quatre petites épîtres catholiques (II Petr., II et III Joa., Jud.) et l'Apocalypse. Elle suit apparemment le canon en usage dans l'Église d'Antioche au Vᵉ s. Elle ne comprend pas non plus l'épisode de la femme adultère (Joa., VII, 53-VIII, 11), ni Luc., XXII, 17 sq. L'auteur de la peshitto est inconnu. En 1904 Burkitt (*Evangelion da-Mepharreshe*, 100-160) l'attribua à Rabbula d'Édesse (évêque de 411 à 431) et appuya son opinion sur un texte de la Vie de Rabbula, composée peu après sa mort par un de ses disciples : « Dans la sagesse de Dieu, qui était en lui, il traduisit le N. T. du grec en syriaque, exactement comme il était, et cela à cause des divergences » (*S. Ephræmi Syri, Rabbulæ episcopi edesseni etc., opera selecta*, éd. J. J. Overbeck, Oxford, 1865, p. 172). Cette traduction, dont le texte ne précise rien, est très probablement la peshitto. Comme Rabbula était un homme entreprenant et qu'il connaissait bien le grec, on peut croire qu'il y mit lui-même la main. D'autre part son prestige personnel et sa dignité de métro-

polite des Syriens contribuèrent à assurer à son œuvre une diffusion universelle dans les églises de langue syriaque. Il ordonna d'ailleurs « que les prêtres et les diacres veillent à ce qu'il y ait dans toutes les églises un évangile des séparés et qu'il y soit lu » (*ibid.*, 220). Comme la peshitto fut traduite au commencement de l'épiscopat de Rabbula, elle put se répandre dans toute la Syrie, avant que le schisme ne fît son œuvre. Burkitt confirme sa thèse en montrant que pas un auteur syriaque antérieur à 400 ne cite la peshitto, tandis que les citations de Rabbula sont toutes empruntées à la peshitto, à part quelques réminiscences du Diatessaron et des anciennes versions syriaques.

Contre cette thèse, presque universellement répandue, A. Vööbus s'est inscrit en faux. Pour Vööbus, Rabbula a cité jusqu'à sa mort l'ancienne version syriaque des évangiles séparés. D'autre part, comme il devint bientôt l'adversaire acharné de la théologie d'Antioche, il est probable que la version que Burkitt lui attribue ne se fut pas répandue parmi ceux qui devinrent plus tard les nestoriens. Enfin, les auteurs ecclésiastiques ne mentionnent pas Rabbula comme l'auteur de la peshitto, alors qu'ils connaissaient certainement la notice de son biographe, citée plus haut. La peshitto est, en fait, née vers la fin du IVe s., avant Rabbula et avant les luttes christologiques (ce qui explique qu'elle se soit répandue chez les monophysites et chez les nestoriens). Cette origine plus ancienne est confirmée, selon Vööbus, par le canon néotestamentaire de la peshitto (c'est celui d'Antioche antérieurement aux constitutions apostoliques et à Théodoret de Cyr, 423-458, c.-à-d. sans les petites épîtres catholiques et sans l'Apoc.) et par les citations bibliques dans la version syriaque des Recognitions et des Homélies pseudo-clémentines du manuscrit Br. Mus., *Add. 12.150* (de 411) et des Actes de Jean, que l'on date de 350-400. Née au IVe s., la peshitto a existé pendant longtemps à côté de l'ancienne version syriaque; elle ne s'est imposée que lentement au cours des siècles. Tandis que la hiérarchie la favorisait, les moines lui préféraient les anciens évangiles séparés. Elle ne pénétra d'ailleurs jamais dans les milieux monastiques nestoriens, demeurés très indépendants à l'égard de la hiérarchie. Même dans les milieux ecclésiastiques du VIIIe et du IXe s. l'ancienne version était encore employée. Cette longue coexistence des deux textes explique le caractère hybride de certains manuscrits où peshitto et ancienne version syriaque se trouvent mêlées. Tel est, par ex. le cas du manuscrit *Phillips 1388* de la bibliothèque de Berlin, qui ne contient pas moins de 70 leçons de l'ancienne version syriaque (voir A. Allgeier, *Cod. Phillips 1388 in Berlin und seine Bedeutung für die Gesch. der Pešitta*, dans *Or. christ.*, 3e sér., VII, 1932, p. 1-15). Enfin, Vööbus croit retrouver des traces de l'ancienne version syriaque dans les versions arménienne, éthiopienne et arabe.

M. Black a soigneusement contrôlé les vues intéressantes de Vööbus. Il est arrivé à la conclusion suivante : Rabbula a certainement cité l'ancien texte syriaque, mais il cite également la peshitto. Le caractère apparemment hybride de ses citations s'expliquerait par le fait qu'il allègue sa propre révision des anciens évangiles. Cette révision de Rabbula (le texte de son biographe est trop explicite pour que l'on puisse nier qu'il ait au moins revisé le texte des évangiles) n'est donc pas identique à la peshitto; elle est une étape, qui a conduit à la constitution définitive de la vulgate syriaque. La question des origines de la peshitto n'est donc pas encore élucidée.

La thèse que la peshitto ne constitue pas une version nouvelle avait déjà été défendue par A. Mingana, *The Remaining Syriac Versions of the Gospels*, dans *Expository Times*, XXVI, 1914-1915, p. 379-381 et par H. B. Downs, *The Peshitto as a Revision. Its Background in Syriac and Greek Texts of Mark*, dans *J. B. L.*, LXIII, 1944, p. 141-159.

Sur cette question, voir : A. Vööbus, *Investigations into the Text of the N. T. used by Rabbula of Edessa*, Pinneberg, 1947; *Researches on the Circulation of the Peshitta in the Middle of the 5th Century, ibid.*, 1948; *The Oldest extant Traces of the Syriac Peshitta*, dans *Muséon*, LXIII, 1950, p. 191-204; *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*, Louvain, 1951; *Das Alter der Peschitta*, dans *Or. christ.*, XXXVIII, 1954, p. 1-10. D'autre part : M. Black, *Rabbula of Edessa and the Peshitta*, dans *Bull. of the J. Rylands Libr.*, XXXIII, 1950-1951, p. 203-210; *The New Testament Peshitta and its Predecessors*, dans *Bull. of the Studiorum Novi Testamenti Societas*, I, 1950, p. 51-62; *The Gospel Text of Jacob of Sarug*, dans *J. T. S.*, nouv. sér., II, 1951, p. 57-63.

Le texte de la peshitto du N. T. n'a pas encore été étudié de près. D'une manière générale il est plus fidèle au grec que l'ancienne version syriaque et moins servile que les versions savantes postérieures. Von Soden (*Die Schriften des Neuen Testaments*, p. 1460) et Lagrange (*Critique textuelle*, 222) le rattachent au texte courant d'Antioche, tout en admettant qu'il contient « bien des débris d'un texte plus ancien et en somme moins bon, c.-à-d. du type D » (Lagrange). Mais si on admet la thèse de Black, la peshitto ne serait pas une traduction nouvelle faite sur un texte grec, venu d'Antioche, mais une révision des textes anciens, au cours de laquelle des leçons « occidentales » ont été éliminées partiellement (dans Act. elles sont demeurées encore nombreuses). Seules les trois grandes épîtres catholiques, Jacq., I Petr., I Joa., qui manquaient dans l'ancienne version, auraient été traduites directement du grec, au moment où la peshitto fut constituée.

On trouvera la liste des éditions anciennes de la peshitto dans E. Nestle, *Litteratura syriaca*, Berlin, 1888, complétée par l'art. *Bibelübersetzungen (Syrische)*, dans *Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche*, III, 1897, p. 167 sq., et dans F. Nau, *Syriaques (Versions)*, dans *D. B.*, V, col. 1922 sq. qui signale aussi les manuscrits les plus importants de la peshitto du N. T. Rappelons que l'*editio princeps* a été publiée par J. A. Widmanstadt sous le titre de *Liber sacrosancti evangelii, characteribus et lingua syra, Jesu Christo vernacula*, à Vienne en l'année 1555. L'édition critique de G. H. Gwilliam, *Tetraevangelium sanctum iuxta simplicem Syrorum versionem ad fidem codicum, massoræ, editionum denuo recognitum, lectionum supellectilem, quam conquisiverat Ph. E. Pusey, auxit, digessit, edidit G. H. Gwilliam. Accedit capitulorum notatio, concordiarum tabulæ, translatio latina, annotationes*, Oxford, 1901, est satisfaisante en tous points. Gwilliam lui-même a donné un aperçu sur la manière dont il concevait sa tâche dans *The Materials for the Criticism of the Peshitto N. T., with Specimens of the Syriac Massorah*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, III, Oxford, 1891, p. 47-104. Les 42 manuscrits, allant du Ve au XIIe s. que lui-même et Pusey ont collationnés, du moins en partie, ne présentent que très peu de divergences : elles se rapportent la plupart du temps à la grammaire ou à l'orthographe. Il n'y a pas une variante par chapitre. Gwilliam a donné la préférence aux manuscrits jacobites, ceux de la tradition nestorienne ayant subi à un moment donné une révision. Enfin l'édition manuelle, sans apparat critique, *The N. T. in Syriac*, Londres, British and Foreign Bible Society, 1905-1920, comporte deux parties. La première (Évangiles) reproduit le texte établi par Gwilliam. La seconde (Act.-Apoc.) donne pour Act., les

épîtres pauliniennes (y compris Hébr.) et les trois grandes épîtres catholiques un texte établi par Gwilliam d'après les mêmes critères que ceux qui ont été suivis pour l'édition des évangiles; les quatre petites épîtres catholiques et l'Apoc., qui n'appartiennent pas à la peshitto, reproduisent les textes, peut-être philoxéniens ou harqléens, édités par J. Gwynn, *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible*, I, Londres, 1909 et *The Apocalypse of St. John in a Syriac Version*, Dublin, 1897. Sur cette édition de la *Bible Society*, voir F. C. Burkitt, dans *J. T. S.*, XXII, 1921, p. 66-68.

V. Les versions plus récentes de la Bible. — Désirant posséder un texte plus fidèle à la lettre du grec que la peshitto, les Syriens occidentaux créèrent des nouvelles versions, qui ne supplantèrent cependant jamais la peshitto de l'Ancien et du Nouveau Testament.

1° *Les versions philoxénienne et harqléenne.* — L'écrivain ecclésiastique Moïse d'Aghel (entre 550 et 570), dans sa traduction syriaque des *Glaphyra* de S. Cyrille d'Alexandrie, avertit le lecteur que « lorsqu'il rencontrera la version du N. T. et de David, faite en syriaque par feu Polycarpe, le chorévêque, pour Philoxène de Mabbug, le fidèle et le docteur de bienheureuse mémoire, il sera étonné des différences qui se trouvent dans la traduction syriaque d'après la langue grecque ». Le chorévêque Polycarpe aurait donc fait une nouvelle version syriaque du Psautier et du N. T., à la demande de Philoxène de Mabbug (485-vers 523), et cette version aurait été faite sur le grec.

D'autre part, à la fin de certains manuscrits des évangiles, des Actes et des épîtres catholiques et des épîtres de S. Paul on lit le colophon suivant : « Ceci est le livre des quatre saints évangélistes (ou des Actes, etc.), qui premièrement a été traduit de la langue grecque en la langue syriaque, avec beaucoup d'exactitude et l'endurance d'une lourde tâche, dans la ville de Mabbug en l'an 819 d'Alexandre de Macédoine (508 après J.-C.), du temps du pieux seigneur Philoxène, confesseur, évêque de la dite ville. Ensuite il a été comparé par moi, le pauvre Thomas, avec trois exemplaires grecs très choisis et très exacts, à l'Enaton (neuvième mille) de la grande ville d'Alexandrie, au saint monastère des Antonins... De plus, il a été écrit et comparé dans le lieu susdit en l'an 927 d'Alexandre, indiction quatrième (616 ap. J.-C.). Quelle peine et quelle diligence j'ai prises en lui (ce livre) et ses compagnons (les autres livres du N. T.), le Seigneur seul le sait... » (colophon de Paris *55* et d'autres manuscrits, traduction de Lagrange, *Critique textuelle*, 226 sq.). Dans le colophon d'Act. et des épîtres catholiques, Thomas écrit : *Descriptus est autem ex exemplari accurato eorum qui versi sunt diebus (memoriæ piæ) sancti Philoxeni confessoris, episcopi Mabug. Collatus est diligentia multa mea Thomæ pauperis exemplar græcum in Enaton Alexandriæ, urbis magnæ, in monasterio Antoniarum, sicut reliqui omnes libri, socii ejus* (traduction de S. New dans *H. T. R.*, XXI, p. 388). L'œuvre de Thomas semble donc avoir été une copie, accompagnée d'une collation.

Or en éditant son texte, J. White identifie les manuscrits, qui portent le colophon de Thomas, ainsi que ceux dont le texte leur est apparenté et que la tradition appelle tous « harqléens », avec la version philoxénienne dont parle la notice de Moïse d'Aghel. L'édition de White porte le titre de *Sacrorum Evangeliorum versio syriaca Philoxeniana ex codd. mss. Ridleianis in bibliotheca Novi Collegii Oxoniensi repositis nunc primum edita*, Oxford, 1778; *Actuum Apostolorum et Epistolarum tam catholicarum quam paulinarum versio syriaca Philoxeniana ex cod. ms. Ridleiano nunc primum edita, ibid.*, 1799-1803. Comme le texte de White s'arrête à Hébr. XI, 27, R. L. Bensly en publia un supplément, d'après un manuscrit de Cambridge : *The Harkleian Version of the Epistle to the Hebrews, XI, 28-XIII, 25*, 1889.

Plusieurs savants, tels S. New, A. C. Clark et M.-J. Lagrange adoptèrent l'opinion de White, pour qui les nombreux textes que la tradition appelle « harqléens » reproduisent la version que le chorévêque Polycarpe fit en 508 pour Philoxène de Mabbug et que Thomas de Harqel collationna sur des manuscrits grecs en 616. D'ailleurs beaucoup de ces manuscrits portent la trace d'une collation dans les sigles (astérisques, obèles, métobèles) et les notes marginales qui rappellent des variantes grecques ou renvoient à des manuscrits grecs. Thomas de Harqel se serait donc contenté de copier le texte philoxénien et de le munir de sigles et de notes marginales.

D'autres, comme L. Delaporte, F. Nau, J. H. Ropes et G. Zuntz pensent que le texte de Philoxène-Polycarpe a été révisé par Thomas de Harqel, au point que celui-ci a entièrement effacé l'œuvre de son prédécesseur. Dans son colophon, Thomas aurait modestement diminué ses propres mérites en ne parlant que d'une simple collation. Le texte édité par White ne serait donc pas philoxénien, mais harqléen, ce qui correspond aux données de la tradition manuscrite. Toutefois quelques savants ont pensé avoir retrouvé les vestiges de la version philoxénienne. Bernstein l'identifiait dans le *Codex Angelicus* de Rome, *Bibl. Angel. A, 2. 18;* Hall dans un manuscrit de Beyrouth; selon Gwynn le texte de l'Apoc. de Crawford 2, édité par lui, et celui des quatre petites épîtres catholiques, édité par Pococke en 1630 d'après le manuscrit Bodl., *Or. 119* appartiendraient à la version philoxénienne, tandis que l'Apocalypse de Louis de Dieu (1627) et les quatre petites épîtres catholiques éditées par lui-même représenteraient le texte harqléen.

Rappelons enfin l'opinion de J. Lebon, pour qui le texte de White n'est ni philoxénien, ni harqléen, pas plus que l'Apoc. de Gwynn et les quatre petites épîtres catholiques de Pococke ne sont philoxéniennes.

La première opinion, qui semble être la plus probable, a pour elle la lettre même du colophon; celui-ci parle clairement d'une collation et non d'une révision du texte traduit à Mabbug en 508. En faveur de la seconde opinion on allègue que la tradition appelle « harqléens » tous les textes édités par White et qu'aucun n'est appelé « philoxénien ». Mais on peut croire qu'il y a eu ici un glissement de la tradition; on en trouve d'ailleurs les traces dans les témoignages des auteurs ecclésiastiques au sujet de l'activité révisionniste de Philoxène de Mabbug et de Thomas de Harqel. Voir ces témoignages dans J. Lebon, *La version philoxénienne de la Bible*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, XII, 1911, p. 419, n. 1 et 2.

La question en était là lorsque Zuntz, dans son livre *The Ancestry of the Harkleian New Testament*, Oxford, 1945, crut pouvoir trancher le débat en examinant les citations néotestamentaires de Philoxène, en particulier dans le *De Uno et Trinitate*, qui est une œuvre datant de la vieillesse de l'évêque. Zuntz constata que la plupart des citations donnent le texte de la peshitto, mais d'autres se situent exactement entre la peshitto et le texte harqléen (celui de White) : ce seraient des vestiges de la version philoxénienne. Celle-ci se retrouverait donc dans Philoxène lui-même et dans les auteurs du VI^e^ s., que Zuntz examine également. La thèse ne paraît cependant pas assez solide pour entraîner l'adhésion, car rien ne prouve que ces quelques citations éparses appartiennent à une recension, qui est la même pour toutes et qui est précisément celle que Polycarpe a faite pour Philoxène. D'autre

part il n'est pas certain que Philoxène devait citer la version que Polycarpe avait faite pour lui; S. Jérôme non plus ne cite pas toujours le texte de la Vulgate et lui préfère souvent celui de l'ancienne version latine ou le grec. Voir sur la thèse de Zuntz, dans *R. B.*, LIV, 1947, p. 127-131; *J. T. S.*, XLVIII, 1947, p. 92-99.

La version philoxénienne ou harqléenne éditée par White cherche à se conformer scrupuleusement au grec. « Elle a voulu se rapprocher du grec jusqu'à la servilité. La moindre nuance dans l'expression, l'ordre des mots, même leur nombre, tout doit être équivalent. Si bien que le suffixe, qui, selon le génie des langues sémitiques ne fait plus qu'un mot du verbe et de son complément pronominal, est ici détaché au moyen d'une préposition pour correspondre au pronom grec » (Lagrange, *Crit. textuelle*, 229). Le problème de la signification des sigles dans la version philoxénienne n'est pas encore élucidé. D'après Clark, les obèles affectent les petits mots que la langue syriaque ne pouvait pas éviter, comme p. ex. les pronoms suffixes, mais qui ne se trouvent pas dans le grec; les astérisques signaleraient les mots que l'on pourrait croire indûment ajoutés, alors qu'ils figurent bien dans le grec. Le scribe semble avoir parfois confondu obèle et astérique; il a également employé l'astérique comme signe de renvoi à la marge. C. T. Fritsch (*The Treatment of the Hexaplaric Signs in the Syro-Hexapla of the Proverbs*, dans *J. B. L.*, LXXII, 1953, p. 169-181) montre que pour les doublets dans Prov. les sigles de la version syro-hexaplaire s'accordent le plus souvent avec ceux d'Origène; les erreurs dans Origène et dans la Syro-hexaplaire peuvent être dues aux copistes.

Enfin le texte suivi par la version de White appartient à la famille césaréenne. Zuntz croit pouvoir démontrer qu'elle est une trad. faite sur l'édition du N. T. de Pamphile et perfectionnée par Euthalius. D'autre part, la critique a trouvé dans les notes marginales d'Act. un excellent témoin du texte occidental.

Pour l'étude de la version philoxénienne ou harqléenne, on peut consulter : J. G. C. Adler, *Novi Testamenti versiones syriacæ, Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana*, Copenhague, 1789. — G. H. Bernstein, *De Charklensi N. T. translatione syriaca*, 1837. — P. Corssen, *Die Recensionen der Philoxeniana durch Thomas von Mabbug*, dans *Z. N. W.*, II, 1901. — H. Gressmann, *Studien zum syrischen Tetraevangelium. Besitzen wir die Philoxeniana oder die Harclensis? ibid.*, V, 1904, 248 sq. — J. Lebon, *La version philoxénienne de la Bible*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, XII, 1911, p. 413-436. — L. Delaporte, *L'évangéliaire héracléen et la tradition karkaphienne*, dans *R. B.*, nouv. sér., IX, 1912, p. 309-402 (collation). — J. H. Ropes, *The Text of Acts (The Beginnings of Christianity*, I, 3), 1926, p. CXLIX-CLXXX. — S. New (Mrs. Lake), *The Harclean Versions of the Gospels*, dans *Harvard Theological Review* (= *H. T. R.*), XXI, 1928, p. 376 sq. — F. C. Burkitt, *Dr. J. Hall's « Philoxenian Codex »*, dans *J. T. S.*, XXXIII, 1932, p. 255-262 (collation sur l'édition de White). — A. Clark, *The Acts of the Apostles*, Oxford, 1933. — M.-J. Lagrange, *Critique textuelle*, Paris, 1935, p. 223-233. — G. Zuntz, *The Ancestry of the Harklean New Testament*, Oxford, 1945. — *Études harkléennes*, dans *R. B.*, LVII, 1950, p. 550 sq. — W. H. P. Hatch, *To what Syrian Version or Versions of the Gospels did Thomas of Harqel refer in his Margin?*, dans *J. B. L.*, LXV, 1946, p. 371-376. — W. D. McHardy, *James of Edessa's Citations from the Philoxenian Text of the Book of Acts*, dans *J. T. S.*, XLIII, 1942, p. 168-173 (J. d'E. cite parfois la version philoxénienne); *The Text of Matth. and Marc in White's « Versio syriaca philoxeniana » and in the New College Ms. 333*, XLIX, 1948, p. 175-178 (collation). — J. M. Vosté, *Les textes bibliques dans le Pontifical de Michel le Grand (1166-1199)*, dans *Biblica*, XXVII, 1946, p. 107-112 (les péricopes des quatre évangiles appartiennent à la version harqléenne). — Sur le manuscrit Chester Beatty *Syr. 3* (jadis à Homs), voir L. Delaporte, *L'évangéliaire héracléen de Homs*, dans *R. B.*, nouv. sér., IV, 1907, p. 254-258. — W. H. P. Hatch, *The Subscription in the Chester Beatty Manuscript of the Harclean Gospels*, dans *H. T. R.*, XXX, 1937, p. 141-155. — P. Kahle, *The Chester Beatty Manuscript of the Harklean Gospels*, dans *Miscellanea Mercati*, VI, 1946, p. 208-233. — W. D. McHardy prépare une nouvelle édition de la version philoxénienne; celle que L. Delaporte annonça en 1912 (dans *R. B.*, 402) n'a pas paru. — Les manuscrits de la version philoxénienne ou harqléenne sont signalés par C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, II, Leipzig, 1902, p. 524-528 et par A. Baumstark, *Gesch. der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 144 sq. (manuscrits sans apparat) et p. 188 sq. (manuscrits avec sigles et notes marginales; dans quelques uns le texte des quatre évangiles est suivi d'une harmonie de la Passion; le colophon du manuscrit *Mingana Syr. 105* apprend qu'elle est l'œuvre d'un certain Mar Daniel et de son disciple; voir A. Mingana, *Biblical Gleanings from the Forthcoming Catalogue of Syriac Mss.*, dans *Bull. J. Rylands Libr.*, XV, 1931, p. 78).

La notice de Moïse d'Aghel rappelle aussi qu'avec le N. T., Polycarpe traduisit les Psaumes de David. Comme cette mention du psautier occupe dans le texte de Moïse une place insolite, J. Lebon (*art. cit.*, p. 414 sq.) soupçonne une faute de copiste. De toute manière on n'a rencontré aucun vestige ni aucune autre mention de cette traduction des Ps. Un scholion d'Is. IX, 6 sq. dans le *codex ambrosianus* de la version syro-hexaplaire *(Ambr. C. 313)* cite deux demi-versets avec la mention : « d'une autre version, laquelle fut traduite par le soin de Philoxène de Mabbug ». A. M. Ceriani (*Le edizioni e i manoscritti delle versioni siriache del Vetere Testamento*, dans *Memorie del reale Instituto lombardo, Classe di lettere e scienze morali e politiche*, XI, Milan, 1870, p. 18) pense pouvoir attribuer à cette version, totalement inconnue par ailleurs, les fragments d'Is., XXVIII, 3-17; XLII, 17-XLIX, 18 et LXVI, 11-23, du manuscrit Br. Mus., *17106*, qu'il a publiés dans ses *Monumenta sacra et profana*, V, Milan, 1868-71, p. 1 sq. J. Gwynn (*Dict. of Christ. Biography*, IV, p. 432) y ajoute les citations d'Is. dans Br. Mus., *Add. 14555*, qui contient la traduction syriaque des *Glaphyra* de Cyrille d'Alexandrie, précédée de la notice de Moïse d'Aghel. J. Lebon pense que ni Philoxène, ni le chorévêque Polycarpe n'ont jamais traduit le texte de l'Ancien Testament.

2° On a attribué à Mar Aba, catholicos des nestoriens, de 536 à 552, une traduction de l'A. et du N. T. du grec en syriaque. La Chronique de Séert et le Catalogue d'Ebedjésus parlent du seul A. T.; selon Amr, Mar Aba aurait traduit toute la Bible. En fait, comme l'a montré R. Duval (*La littérature syriaque*, 2e éd., Paris, 1907, p. 67), ces assertions semblent dériver de la Vie de Mar Aba où il est dit « qu'il interpréta les livres divins à Alexandrie, en grec », allusion évidente aux commentaires écrits de Mar Aba. Quant aux mots « à Alexandrie, en grec » ils proviennent sans doute d'une confusion de Mar Aba avec Thomas de Harqel, en passant par un certain autre Thomas, avec qui Mar Aba avait étudié le grec à Édesse avant d'avoir été élu patriarche. Il est donc douteux que Mar Aba ait composé une version de la Bible entière ou de l'A. T. seulement. Voir aussi, O. Braun, *Das Buch des Synhados nach einer Hs. des Museo Borgiano übersetzt und erläutert*, Stuttgart, 1900, p. 96. Les citations qu'A. Baumstark (dans Ishodad de Merw, *Griechische und*

hebräische Bibelzitate in der Pentateucherklärung Išodads von Merw, dans *Or. christ.*, I, 1901, p. 1-19) lui attribue ne sont donc pas de lui.

3° Les fragments d'une version syriaque de l'A. T., publiés par A. S. Smith, *Studia sinaitica*, II, Londres, p. 116-121 (Is. XXXI, 6-XXXII, 13; XXXIV, 1-13; LX, 2-7; Ex., XIV, 24 sq.) dateraient du VI^e^ s., d'après A. Mingana, *Syriac Versions of the Old Testament*, dans *Jew. Quart. Rev.*, nouv. sér., VI, 1915-16, p. 358-398.

4° Vers 705, Jacques d'Édesse (né vers 640, mort en 708) révisa tout l'A. T. Il établit un texte éclectique sur la base de la peshitto, des Hexaples et de quelques manuscrits grecs. Il indiqua en note la prononciation exacte de certains mots et ajouta à son texte quelques interprétations, empruntées aux œuvres de Sévère d'Antioche, et surtout des variantes, qui entrèrent dans le texte. L'œuvre de Jacques d'Édesse peut être considérée comme le premier travail de la massore syrienne. Jacques divisa la Bible en chapitres et mit en tête de chaque chapitre un sommaire de son contenu. De la révision de Jacques d'Édesse il reste le Pentateuque, Sam. et le début de I Reg., ainsi que des fragments d'Is., Éz., Dan. Voir la liste des manuscrits dans A. Baumstark, *loc. cit.*, p. 251. J. Goettsberger (*Barhebräus und seine Scholien zur heiligen Schrift*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 92 sq.) signale quelques citations d'auteurs syriaques. Des spécimens du texte de Jacques d'Édesse ont été édités par G. Bugati, *Daniel secundum editionem LXX interpretum*, Milan, 1788. — A. M. Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, II, Milan, 1863, p. X. — M. Ugolini, *Il ms. Vat. Sir. 5 e la recensione del V. T. di Giacomo d'Edessa*, dans *Or. christ.*, II, 1902, p. 412 sq.

5° *La version hexaplaire de l'A. T.* — Les historiens de la Syrie attribuent à Paul de Tella une nouvelle version de l'A. T., faite sur le texte hexaplaire grec. Il l'aurait composée en 615-617 sur la demande d'Athanasios I^er^, à Alexandrie, au couvent de l'Enaton et il aurait utilisé pour cela les meilleurs manuscrits. Cependant cette traduction semble être l'œuvre de plusieurs collaborateurs. Les manuscrits n'attribuent à Paul de Tella que la traduction de IV (II) Rois. La version syro-hexaplaire connut une grande vogue dans les milieux savants monophysites. Certains manuscrits ont servi dans la liturgie, à en juger par l'indication des péricopes qu'ils portent. — Voir Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*, dans *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, III, Munster-en-W., 1912, p. 88-110. — J. M. Vosté a montré qu'Ishodad de Merw (vers 850) cite fréquemment comme « Grec » les leçons de la syro-hexaplaire; Barhebræus et d'autres savants font de même. — Voir J. M. Vosté, *Les citations syro-hexaplaires d'Išoʿdad de Merw dans le commentaire sur les Psaumes*, dans *Biblica*, XXVI, 1945, p. 12-36; *La bénédiction de Jacob d'après Mar Išoʿdad de Merw*, *ibid.*, XXIX, 1948, p. 1-30; *Les deux versions syriaques de la Bible d'après Išoʿdad de Merw*, *ibid.*, XXXIII, 1952, p. 235 sq. Certains textes de la syro-hexaplaire ont été repris dans les livres liturgiques : J. M. Vosté, *Les textes bibliques dans le Pontifical de Michel le Grand (1166-1199)*, dans *Biblica*, XXVII, 1946, p. 107-112. Dans son article *La version syro-hexaplaire de la Sagesse*, dans *Biblica*, XXX, 1949, p. 213-217, le P. Vosté confirme l'opinion, émise précédemment par lui, qu'Ishodad de Merw utilise une version syro-hexaplaire corrigée.

La version syro-hexaplaire nous est conservée dans de nombreux manuscrits partiels, énumérés par Baumstark, *op. cit.*, p. 186 sq. Le manuscrit le plus important est le *codex ambrosianus C 313*, datant du IX^e^ s. C'était un manuscrit complet, dont le tome I a été perdu depuis André Masius († 1573), après qu'il l'eut encore utilisé pour éditer le texte syro-hexaplaire de Jos. dans son livre intitulé *Josue imperatoris historia illustrata atque explicata*, Anvers, 1574. Le tome II du *codex ambrosianus* a été édité par A. M. Ceriani, *Codex syrohexaplaris Ambrosianus photolithographice editus*, dans *Monumenta sacra et profana*, VII, Milan, 1874; il contient Ps., Job, les livres sapientiaux, y compris Baruch, Lam., l'épître de Jérémie et les appendices de Daniel.

Autres éditions partielles de la syro-hexaplaire : Skat Roerdam, *Liber Judicum et Ruth secundum versionem syrohexaplarem ex codice musei britannici nunc primum editus*, Copenhague, 1859-1861. — P. de Lagarde, *Veteris Testamenti græci in sermonem syriacum versi fragmenta octo*, Gœttingue, 1892, p. 1-256 (édition précédée d'une liste de termes de la syro-hexaplaire, extraite des œuvres de Masius; la liste a été dressée par A. Rahlfs). — C. C. Torrey, *Portions of the First Esdras and Nehemia in the Syro-hexaplar Version*, dans *A. J. S. L.*, XXIII, 1906-1907, p. 65-74. — J. Gwynn, *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible*, II. *O. T. Extracts from the Syrohexaplar Version of the Seventh Century after the Greek of the Septuagint : Genesis, Leviticus, I and II Chronicles, Nehemiah, Edited with Introductions, Notes and Reconstructed Greek Text*, Londres, 1909. — M. H. Gottstein, *Eine Cambridger Syrohexapla Handschrift*, dans *Muséon*, LXVII, 1954, p. 291-296 (texte de Deut., XXII, 8-15). — A. Rahlfs, *Septuagintastudien*, II, Gœttingue, 1907, p. 122, pense que le texte des Ps. n'appartient pas à la version syro-hexaplaire. De la version syro-hexaplaire il reste aussi des citations dans les auteurs syriens; elles ont été réunies par F. Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt*, Oxford, 1875. — G. Kerber, *Syrohexaplarische Fragmente zu Lev. und Deut. aus Barhebräus gesammelt*, dans *Z. A. W.*, XVI, 1896, p. 249-264. — G. Mercati, *I frammenti esaplari del Chronicon paschale*, dans *R. B.*, nouv. sér., IV, 1907, p. 81-84. — J. Gœttsberger, *loc. cit.*, 120-139. — Le Pentateuque et Sag. de la version syro-hexaplaire ont été conservés dans une traduction arabe de 1486 : voir G. Graf, *Gesch. der christlich-arabischen Literatur*, I, Cité du Vatican, 1944, p. 107. — A. Rahlfs, *Septuaginta, Genesis*, Stuttgart, 1926, p. 23 sq. — Les manuscrits attribuent la traduction de la péricope de la femme adultère (Joa., VII, 53-VIII, 11) à un certain « abbé Paul », qui est peut-être Paul de Tella; on sait que cette péricope manque dans la peshitto.

VI. La version syro-palestinienne de la Bible. — 1° *Les manuscrits et les éditions.* — Voir F. Nau, art. *Syriaques* (Versions), dans *D. B.*, V, 1912, col. 1927-1929. On y ajoutera les textes bibliques suivants, qui ont été édités après 1912.

a) N. Pigoulewski, *Fragments syro-palestiniens des Psaumes, CXXIII-CXXIV*, dans *R. B.*, LXIII, 1934, p. 519-523, photographie et étude du texte. Ces fragments palimpsestes appartiennent à la Bibliothèque publique de Léningrad, tout comme ceux qui ont été édités par Land en 1875.

b) Un feuillet perdu du *Codex Climaci rescriptus*, le manuscrit *Mingana Syriac 637* (Selly Oak College, Birmingham), a été publié avec photographie, transcription et apparat par M. Black, *A Palestinian Syriac Palimpsest Leaf of Acts XXI, 14-26*, dans *Bull. J. Rylands Libr.*, XXIII, 1939, p. 201-214.

c) Deux fragments, également du livre des Actes, édités par H. Duensing, *Zwei christlich-palästinisch-aramäische Fragmente aus der Apostelgeschichte*, dans *Z. N. W.*, XXXVII, 1938, p. 42-46. Le premier, qui contient Act., XIII, 21-23 (recto) et XIII, 5-7 (verso) faisait peut-être partie du *Codex Climaci rescriptus*; le second, qui donne Act., XXI, 14-25 fait suite au texte de ce même codex dans l'édition d'A. S. Lewis, p. 88.

d) La publication la plus importante dans le domaine qui nous occupe est M. Black, *A Christian Palestinian Syriac Horologion*, Londres, 1954. Ce livre d'heures, conservé à Berlin sous la cote *Or. oct. 1019*, a été écrit en 1187/88, et est originaire de Jérusalem. Il contient de nombreux textes bibliques, inconnus auparavant. Ce sont, en dehors des fréquentes citations de versets isolés, 35 ou 37 psaumes complets, dont cinq seulement étaient connus, et surtout les odes suivantes : Ex., xv, 1-19; I Sam., ii, 1-10; Is., viii, 9-14 avec ix, 2-7; xxvi, 9-19; xxxviii, 9-20; Dan., iii, 52-88 (selon le texte de Théodotion); Jon., ii, 3-10; Hab., iii; la prière de Manassé; Luc., i, 46-55, 68-79. Black en donne un apparat critique (p. 23-49).

e) Les textes syro-palestiniens, découverts en 1952 dans le sous-sol d'une chambre d'un monastère abandonné, situé au khirbet Mird dans le désert de Juda, n'ont pas encore été publiés. Parmi les fragments, J. T. Milik a identifié Jos., xxii, 9-11; Mat., xxi, 30-35; Luc., iii, 1,3-4; Act., x, 36-42; Col., i, 16-18, 20 sq. Voir *R. B.* lx, 1953, p. 526.

Tous ces textes bibliques appartiennent à deux époques différentes. Les fragments énumérés par F. Nau sous les lettres *b*, *c*, *d*, et ici même sous les lettres *a)*, *b)*, *c)*, sont généralement datés du vi^e^, sinon du v^e^ s. (on ne leur a pas encore appliqué de critère paléographique absolu), tandis que les lectionnaires (l'évangéliaire « hiérosolymitain » du Vatican, édité par F. Miniscalchi Erizzo en 1861-1864, et le lectionnaire du Sinaï, édité par A. S. Lewis avec les leçons d'un second exemplaire) sont datés du xi^e^ et du début du xii^e^ s. Or le texte biblique de ces deux séries de documents semble bien appartenir à la même recension, de sorte que l'on peut parler, jusqu'à plus ample informé, de la version syro-palestinienne de la Bible.

2° *Plusieurs questions* se posent au sujet de ces textes. — *a) La langue.* — Elle relève de la branche occidentale de l'araméen et est apparentée à la langue des passages araméens d'Esdr. et de Dan., ainsi qu'au samaritain et à l'araméen judéo-palestinien. Dans son article *L'origine de la version syro-palestinienne des évangiles* (dans *R. B.*, xxxiv, 1925, p. 481-504), auxquel la plupart des détails qui suivent ont été empruntés, M.-J. Lagrange reconnaît, avec raison, dans les textes énumérés plus haut, la langue parlée par la population de Palestine, depuis Jérusalem jusqu'à Damas. De cette langue le parler de Malula, bourgade au N.-E. de Damas, porte encore les traces. G. Dalman précise que la langue de nos textes est du galiléen; cependant ce dernier ne se distingue du judéen parlé que par des formes dialectales. Le syro-palestinien était sans doute parlé aussi en Transjordanie, comme l'indiquent les inscriptions en cette langue que l'on y a trouvées (voir J. T. Milik, *Une inscription et une lettre en araméen christo-palestinien*, dans *R. B.*, lx, 1953, p. 527-539, en particulier p. 528 sq.). La littérature syro-palestinienne appartient donc à la Palestine même, et c'est bien à tort qu'on a voulu la rattacher à Antioche. La raison de cette attribution erronée est fondée sur une interprétation inexacte des noms de lieux qui figurent dans les colophons karshuniques de l'évangéliaire du Vatican et dans deux autres colophons. Lagrange identifie la ville d'Antioche « des Arabes » avec Gérasa, qui a porté le nom d'Antioche, et le « district d'Adqus », auquel la ville d'Antioche ressortit, avec le district de Jérusalem, comme l'avaient déjà proposé les Assemani en supposant une interversion, volontaire ou non, d'*(el-)quds*, nom arabe pour Jérusalem.

b) L'écriture. — Elle dérive, selon Lagrange, de l'estrangelō syriaque, mais comme elle semble imiter une écriture carrée, les scribes l'auraient conformée, peut-être inconsciemment, à l'ancienne onciale grecque, qu'ils avaient sous les yeux lorsqu'ils traduisaient leurs textes bibliques. Toutefois on peut se demander si le caractère carré de cette écriture ne pourrait pas mieux s'expliquer par une comparaison avec les inscriptions syro-palestiniennes (comparer par ex. les deux planches qui accompagnent l'art. cité de J. T. Milik). Pour indiquer la prononciation du *pi* grec, les scribes ont ajouté une lettre à leur alphabet sémitique, une espèce de *phé* retourné, auquel on doit donc donner une prononciation « dure ». L'écriture dénote donc en ce dernier point un contact avec les Grecs.

c) L'origine de la version syro-palestinienne. F. C. Burkitt (*Christian Palestinian Literature*, dans *J. T. S.*, ii, 1901, p. 174-185) rattache l'origine de cette version aux mesures prises par Justinien (527-565) et plus tard, en 628, par Héraclius contre les Samaritains; la traduction aurait été faite en vue de leur conversion. D'après une autre opinion, assez répandue, les chrétiens de Palestine créèrent la version de la Bible dans leur langue, quand à la suite des luttes christologiques du v^e^ s., ils se séparèrent des Syriens, devenus monophysites. L'origine de la version syro-palestinienne se rattacherait donc étroitement à l'origine de l'église melkite. Plus simple et plus probable est l'opinion de Lagrange, pour qui cette version a été créée pour subvenir aux besoins spirituels de la nombreuse population chrétienne de la Palestine, parsemée d'églises. La liturgie y était célébrée en grec, mais les prêtres expliquaient les textes des lectures en syriaque, comme nous l'apprend Eusèbe dans l'Histoire des martyrs de Palestine, conservée en latin et en syriaque. S. Procope († martyr en 303) vivait à Nicopolis où *ecclesiæ tria ministeria præbebat : unum in legendo officio, alterum syri interpretatio sermonis et tertium adversus dæmones manus impositione consummans* (éd. H. Valesius, *Eusebii Pamphili historiæ ecclesiasticæ*, X, Mayence, 1672, p. 72). Éthérie à la fin du iv^e^ s. rapporte le même détail : *Itaque ergo stat semper presbyter, qui, episcopo græce dicente, siriste interpretatur, ut omnes audiant quæ exponuntur. Lectiones etiam, quæcumque in ecclesia leguntur, quia necesse est græce legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant* (*Itinera Hierosolymitana sæc. iii-viii*, rec. P. Geyer, Prague-Vienne-Leipzig, 1898, p. 19 sq.).

d) Le caractère de la version. — D'après M. Black (*loc. cit.*, p. 14-21), la version palestinienne de l'A. et du N. T. suit le texte grec lucianique, qui est le texte officiel des orthodoxes, relevant de Byzance, mais on y rencontre aussi de nombreux éléments non-byzantins. Ce sont d'abord les leçons où la version syro-palestinienne s'accorde avec les autres recensions. Ensuite l'influence de la peshitto y est indéniable; elle s'explique au mieux en supposant que le traducteur ou les traducteurs palestiniens avaient son texte sous les yeux. Cependant dans les cas où ces deux textes s'accordent aussi avec les versions latines, l'explication par une source commune est la plus plausible. Enfin certaines leçons s'expliqueraient par le contact de la version syro-palestinienne avec le texte syriaque antérieur à Rabbula.

Pour ce qui concerne l'A. T., A. Baumstark (dans ses deux articles *Neue orientalistische Probleme biblischer Textgeschichte*, dans *Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch.*, N. F., xiv, 1935, p. 89 sq.; *Das Problem des christlich-palästinensischen Pentateuch-Text*, dans *Or. christ.*, 3^e^ sér., x, 1935 p. 201 sq.) affirme que le Pentateuque syro-palestinien a été d'abord un targum juif; l'Église l'a emprunté à la Synagogue et aurait dans la suite conformé son texte aux normes du grec. M. Black pense qu'il n'est pas nécessaire d'aller jusque-là pour expliquer l'origine des targu-

mismes de la version syro-palestinienne. Ceux-ci lui viendraient plutôt de l'influence de la version syriaque, qui, elle, a subi l'influence du targum. La version du Pentateuque a donc été dès les origines une version purement chrétienne. — Pour Isaïe, cf. L. Delekat, *Die syropalästinische Jesaja-Übersetzung*, dans *Z. A. W.*, 71, 1959, p. 165-200.

Pour le N. T., le P. Lagrange note en particulier la concordance des indications chorographiques de la version syro-palestinienne avec celles d'Origène; elle révèlerait les accointances du traducteur syro-palestinien avec l'école de Césarée ou peut-être avec cette localité. En s'appuyant sur le texte d'Ethérie, cité plus haut, A. Baumstark (*Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem christlich-palästinensischen*, dans *Zeitschr. für Semitistik*, IX, 1932, p. 201-209) a émis l'hypothèse que les évangiles syro-palestiniens sont un targum chrétien, car, tout comme le targum juif, le texte chrétien serait né de la mise par écrit d'une traduction de l'Écriture, faite de vive voix au cours de l'assemblée liturgique; en outre, comme le targum juif, ils ont circulé tout d'abord sous la forme d'une version libre qui s'est graduellement rapprochée de son modèle. Il en trouve la confirmation dans la traduction arabe de Joa., XV, 23-XVI, 2, conservée dans la Vie de Mahomet écrite par Ibn Hisam al-Basri († 834) d'après la Vie de Mahomet d'Ibn Ishaq († 768). Cette traduction, très libre, sur un texte syro-palestinien qui est proche de celui de l'évangéliaire de Jérusalem et du *codex Climaci rescriptus*, a peut-être été faite par Euthyme, qui évangélisa les Bédouins au cours du Ve s. Quant à l'influence du Diatessaron sur la version syro-palestinienne des évangiles, thèse qu'ont défendue C. Peters (*Das Diatessaron Tatians*, Rome, 1939, p. 121-123) et M. Black (*The Palestinian Syriac Gospels and the Diatessaron*, dans *Or. christ.*, XXXVI, 1941, p. 101-111), elle s'expliquerait sans doute au mieux par l'intermédiaire de l'ancienne version syriaque ou de la peshitto.

VII. Bibliographie générale. — 1° *Les catalogues des manuscrits bibliques.* — Les manuscrits les plus importants pour l'étude des versions syriaques sont recensés dans les catalogues suivants :

S. E. Assemani et J. S. Assemani, *Bibliothecæ Apostolicæ Vaticanæ Codicum manuscriptorum Catalogus*, pars I, I-III, Rome, 1756-59. — S. E. Assemani, *Bibliothecæ Mediceæ Laurentianæ et Palatinæ Codicum manuscriptorum orientalium Catalogus*, Florence, 1742. — R. Payne-Smith, *Catalogi Codicum manuscriptorum Bibliothecæ Bodleianæ*, Pars VI, *Codices syriacos, carshunicos, mandæos complectens*, Oxford, 1864. — W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, I-III, Londres, 1870-72. — W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge*, I-II, Cambridge, 1901. — H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1874. — J.-B. Chabot, *Notice sur les manuscrits de la Bibl. nat. de Paris*, Paris, 1896, paru aussi dans *Journ. Asiatique*, 9e sér., VIII, 1896, p. 234 sq. — M. Gottstein, *A List of some Uncatalogued Syriac Biblical Manuscripts*, dans *Bull. of the J. Rylands Library*, XXXVII, 1955, p. 429-445 (manuscrits acquis par le British Museum, la bibliothèque Bodleienne, l'Université de Cambridge, la Bibl. nat. de Paris depuis la publication des grands catalogues, ainsi que les manuscrits de la biliothèque J. Rylands à Manchester). — E. Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, I-II, Berlin, 1899. — A. S. Lewis, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai*, dans *Studia Sinaitica n. I*, Londres, 1894. — N. Pigoulewski, *Les manuscrits syriaques bibliques de Leningrad*, dans *R. B.*, XLVI, 1937; XLVII, 1938.

Des listes de manuscrits se trouvent dans A. Baumstark, *Gesch. der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, aux pages qui traitent des différentes versions. Pour le N. T., C. R. Gregory, *Textkritik des N. T.*, II, Leipzig, 1902, p. 487-528.

Pour la paléographie on peut se référer à E. Tisserant, *Specimina Codicum Orientalium*, Bonn, 1914, et surtout à W. H. P. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston, 1946 (bonne introduction à la paléographie syriaque, photographies de 199 manuscrits datés).

2° *Études et bibliographies.* — E. Nestle, *Litteratura syriaca*, Berlin, 1888, a dressé une bibliographie très complète de toutes les études et éditions concernant les versions syriaques. Elle a été complétée dans son article *Syrische Bibelübersetzungen* dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, III, Leipzig, 1897, p. 167-178. — On trouvera encore de bons renseignements dans l'art. de F. Nau, *Syriaques (Versions)*, dans *D. B.*, V, col. 1914-1930. — Signalons enfin les notices de R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, sur les différentes versions de la Bible. — J. Goettsberger, *Einleitung in das A. T.*, Fribourg-en-Br., 1928. — M.-J. Lagrange, *Critique textuelle du N. T.*, Paris, 1935.

Cl. Van Puyvelde.

ORIGÈNE. — I. Vie. — Origène est un des personnages de l'antiquité sur lesquels nous sommes le mieux renseignés, grâce à la notice qu'Eusèbe de Césarée lui a consacrée dans le livre IV de l'*Histoire ecclésiastique* (= *H. E.*). Sa naissance peut être fixée avec certitude en 185 à Alexandrie. En 202, il devient catéchiste. A partir de 210 environ, il se met à étudier la philosophie sous la direction d'Ammonius Saccas et organise un centre d'études religieuses supérieures, le Didascalée. Il doit être distingué d'un autre Origène, également élève d'Ammonius Saccas, dont nous parle Porphyre (*Vie de Plotin*, 3, 14 et 20). En 231 il est ordonné prêtre à Césarée de Palestine et s'y fixe définitivement. Il unit désormais à son enseignement la fonction de prédicateur. Il est arrêté et supplicié en 250. Il meurt en 253/254.

II. Œuvres. — L'œuvre d'Origène est immense. Jérôme nous a donné une liste de ce qu'il a lu (*Epist.*, 33). Nous n'en avons conservé qu'une petite partie. Et, parmi les ouvrages conservés, une bonne part ne subsiste que dans des traductions latines de Rufin et de Jérôme, qui ne peuvent être utilisées qu'avec précaution. Parmi les ouvrages conservés, il faut citer le *Traité des principes*, en partie en grec, en partie dans la traduction de Rufin, le *Contre Celse*, l'*Exhortation au martyre*, le *Traité de la prière*. Mais la presque totalité est constituée par des ouvrages d'exégèse qui appartiennent à trois groupes, les *Commentaires*, les *Homélies*, les σημείωσεις ou scholies.

Il nous reste quelques pages du Commentaire sur la Genèse, une partie du Commentaire sur le Cantique des Cantiques dans la traduction de Rufin, le Commentaire sur Mathieu en grec pour les chapitres x à XVII, en latin pour la suite, huit livres du Commentaire sur Jean, le Commentaire sur l'Épître aux Romains dans la traduction de Rufin. Pour les Homélies, nous en possédons 16 sur la Genèse, 13 sur l'Exode, 16 sur le Lévitique, 28 sur les Nombres, 28 sur Josué, 9 sur les Juges, 9 sur les Psaumes, toutes dans la traduction de Rufin, 25 homélies sur Isaïe et 14 sur Ézéchiel dans la traduction de Jérôme, 39 homélies sur Luc traduites par Jérôme, 1 homélie sur les Rois, en grec (sur la pythonisse d'Endor) et 1 dans une traduction latine.

Il faut ajouter à cela de nombreux fragments, conservés dans les Chaînes et qui peuvent être des scholies ou des extraits de *Commentaires*. De ceci une petite part seulement a été éditée. Pour les Psaumes, les extraits publiés dans *P. G.* XII, 1053-1686 doivent être soumis à une sévère critique. On y trouve de l'Évagre et du Didyme. R. Cadiou a publié les fragments contenus dans le *Vind. 8*. Les fragments sur Mathieu ont paru en appendice de l'édition Klostermann (*Griechische christliche Schriftsteller* (= *G. C. S.*), Leipzig, XLI, 1). Les fragments sur Eph. ont été édités par Gregg (*Journal of Theological Studies* = *J. T. S.*, III (1902), 233-244; 398-420; 554-576); ceux sur I Cor.

par Jenkins (*J. T. S.*, VI (1904), 113-116; IX (1908), 232-247; 353-372; 500-514; X (1909), 29-51; ceux sur Rom. par Ramsbothan (*J. T. S.*, XIII (1911/12), 209-224; 357-368; XIV (1912/13), 10-22). Diobouniotis a publié des scholies sur l'Apocalypse (*Texte und Untersuchungen = T. U.*, Leipzig, XXXVIII, 3). Mais l'étude des Chaînes permettra d'enrichir beaucoup ce bilan.

De la correspondance d'Origène, Eusèbe avait édité une collection qui comprenait une centaine de lettres (*H. E.*, VI, XXXVI, 3); il ne reste que deux lettres. La première, que nous a conservée la *Philocalie*, c.-à-d. le recueil d'extraits d'Origène publié par Basile et Grégoire de Nazianze, est adressée à Grégoire le Thaumaturge, qui avait été son élève à Césarée. La seconde, adressée à Julius Africanus, est importante pour l'histoire de l'exégèse. Origène y défend la canonicité d'un certain nombre de passages de la Bible qui ne sont conservés qu'en grec, en particulier l'histoire de Suzanne, celle de Bel et du dragon, la prière d'Azarias, celle des trois jeunes gens dans la fournaise. Eusèbe mentionne également d'autres lettres, à Philippe l'Arabe et au pape Fabien en particulier, mais nous n'en avons rien conservé.

Enfin une découverte importante faite à Toura de deux *codices*, du VI^e^ ou du VII^e^ s., est venue récemment enrichir cet héritage. Elle comporte d'abord deux ouvrages inconnus jusqu'ici. Le premier est *L'entretien avec Héraclide*, compte rendu d'un débat entre Origène et un évêque d'Arabie. Il a été édité par Jean Scherer (Le Caire, 1949). Ce texte est d'une grande importance sur le plan théologique et liturgique. Le second est un traité *Sur la Pâque*, en deux parties, que doit éditer M. Guéraud. Il est intéressant pour le symbolisme origéniste de la Pâque. Par ailleurs, cette découverte nous apporte aussi une partie du texte grec du *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (III, 5-v, 7) que nous ne possédions que dans la traduction latine de Rufin et dans quelques extraits grecs des Chaînes et de la *Philocalie*. L'édition en a été donnée par Jean Scherer (Le Caire, 1957). L'intérêt est que nous avons la possibilité de comparer la traduction de Rufin et les extraits caténiques à l'original. Enfin nous avons un choix d'extraits du *Contre Celse*, I et II, édité par Scherer (Le Caire, 1926) et un second exemplaire de l'*Homélie* sur la pythonisse d'Endor, non encore édité.

III. L'exégèse critique : les Hexaples. — Origène a été toujours et il a été exclusivement l'homme de l'Écriture. Son père l'exerçait aux Écritures dès ses premières années, les lui faisait apprendre par cœur, et déjà, selon Eusèbe, il y cherchait les significations les plus profondes. Catéchète, « il donnait la plus grande partie de ses nuits à l'étude des Écritures » (*H. E.*, III, 8). Maître du Didascalée, il fonde la science biblique et porte à son plus haut éclat l'exégèse spirituelle de l'Écriture. Prédicateur à Césarée, il prêche chaque jour sur l'Écriture pendant de longues années.

Aussi rien ne serait plus faux que de juger l'exégèse d'Origène d'après quelques interprétations allégoriques contestables. Il est le premier grand maître de l'exégèse; tous ceux qui sont venus après lui, même ceux qui ont réagi contre lui, comme S. Jérôme, lui doivent à peu près tout. Et ceci dans tous les domaines. Nous étudierons d'abord son apport à l'étude scientifique de la Bible. La nécessité de déterminer le texte exact de l'Écriture commençait à se faire sentir grandement au temps d'Origène. Dans la polémique avec les Juifs, ceux-ci récusaient certains textes que les chrétiens utilisaient, en contestant qu'ils soient dans l'Écriture. Les chrétiens répondaient en accusant les Juifs d'avoir effacé certains textes qui les gênaient. Mais toutes ces discussions ne pouvaient aboutir tant qu'on n'avait pas abordé la question du texte authentique de l'Écriture, en comparant les différentes versions. Par ailleurs, il était nésessaire de préciser le sens littéral du texte par des recherches philologiques ou archéologiques. Enfin, il fallait déterminer quels étaient exactement les livres inspirés. Sur toutes ces questions, Origène fut le premier à apporter des solutions d'ensemble. C'est ce qu'Eusèbe appelle ἐξέτασις par opposition à ἑρμηνειά (*H. E.*, VI, 15).

La première question était celle du texte. Pour Origène, le texte reçu est celui des LXX. Ce texte reçu dans l'Église ■ une autorité incontestable. Origène ne songe pas à refaire une traduction. Mais ce texte peut avoir été corrompu et contenir des inexactitudes. Il faut, par conséquent, le comparer au texte hébreu d'une part, aux autres traductions grecques de l'autre, de façon à pouvoir l'améliorer. C'est ce grand travail qu'entreprit Origène et qui l'occupa de longues années à Césarée. Pour cela, il apprit l'hébreu, nous dit Eusèbe (*H. E.*, VI, 1), ce qui représentait une démarche rare chez un Grec de l'époque. Même Philon le savait très mal. « Qui ne sait, écrit Jérôme, qu'il apporta tant de zèle aux Saintes Écritures qu'il apprit même la langue hébraïque, contrairement à la nature de son époque et de sa race » (*De vir. ill.*, 54). Sa connaissance en resta incomplète, mais lui permit cependant un contact avec le texte original.

Le second effort d'Origène consiste à rassembler les versions grecques autres que les LXX. Eusèbe écrit à ce sujet : « Il découvrit encore les éditions des auteurs qui avaient traduit les Saintes Écritures en dehors des LXX et il trouva aussi, outre les versions courantes et en usage, celles d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, certaines autres qu'il tira de je ne sais quelles cachettes où elles étaient depuis longtemps pour les amener à la lumière... Dans les Hexaples des Psaumes, aux quatre éditions principales il ajouta non seulement une cinquième, mais une sixième et une septième versions; de l'une il déclare qu'il l'avait trouvée à Jéricho, dans une jarre au temps d'Antonin, fils de Sévère. Il rassembla toutes ces versions dans un même livre, qu'il divisa en κῶλα et il les mit en face l'une de l'autre, avec aussi le texte hébreu; ainsi il nous a laissé l'exemplaire appelé Hexaples » (*H. E.*, XVI, 1-2). (Sur ce texte, on pourra voir G. Mercati, *Noti di Literatura biblica*, Rome, 1901, p. 21-60).

De la première colonne, celle qui reproduisait le texte hébreu, nous ne possédons qu'un court fragment. Le point intéressant est qu'il correspond à la nouvelle édition donnée par les rabbins palestiniens. La seconde colonne est « d'un immense intérêt », écrit Bleddyn S. Roberts (*The O. T. Text and Versions*, 1951, p. 130) : c'est la translitération de l'hébreu en grec. Nous en possédons des fragments, en particulier dans un papyrus de Milan, édité par Mercati, et dans un parchemin de la Genizah du Caire où a été trouvé le Document Sadocite. Son intérêt est double. D'une part elle est capitale pour l'étude de la prononciation de l'hébreu à cette date (cf. les remarques de Roberts, p. 130-134). Mais, pour l'histoire ecclésiastique, le problème le plus intéressant est celui des raisons de cette translitération. Le cardinal Mercati pensait que c'était une idée d'Origène, qui n'avait pas de précédent (*Il problema della colonna 2 dell'Esaplo*, dans *Biblica*, 1947, p. 1-30, 173-215). Mais Paul Kahle a proposé une autre hypothèse (*Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, p. 30 q.). Reprenant une idée de Manson, il pense que dans les réunions synagogales, même dans des milieux où la langue était le grec, l'araméen ou le latin, on lisait toujours d'abord le texte hébreu, seul officiel. On le faisait suivre ensuite d'une traduction

dans la langue du pays. Mais, pour des lecteurs qui ne savaient pas lire les lettres hébraïques, il fallait le transcrire en caractères intelligibles : la seconde colonne serait ainsi l'expression d'un usage liturgique. Le début de l'*Homélie pascale* de Méliton de Sardes semble indiquer qu'il en était de même chez les chrétiens. C'est exactement l'équivalent de l'usage actuel qui fait lire l'évangile de la messe d'abord en latin, puis en français.

Les colonnes 3, 4 et 6 reproduisent simplement Aquila, Symmaque et Théodotion. La cinquième colonne est à nouveau d'un vif intérêt. Elle constitue une révision des LXX en vue de les accorder au texte hébreu. Origène s'est expliqué sur ses intentions : « Les divergences qui se rencontrent dans les exemplaires de l'Ancien Testament, avec la grâce de Dieu, nous avons cherché à y remédier, en prenant les autres éditions comme moyen de contrôle. Là où il y avait incertitude dans les LXX à cause de la divergence des exemplaires, nous avons tranché d'après les autres éditions en nous mettant en accord avec celles-ci. Nous avons marqué de l'obel les passages qui ne se trouvaient pas dans l'hébreu, n'osant pas les supprimer entièrement; ailleurs, nous avons ajouté un astérisque, afin qu'il soit clair que nous avions ajouté des passages qui ne se trouvaient pas dans les LXX, en accord avec le texte hébreu, en les tirant des autres versions » (*Comm. Mat.*, xv, 14).

L'obel et l'astérisque étaient les signes critiques employés par les grammairiens d'Alexandrie pour les éditions d'Homère. Ainsi d'un geste audacieux Origène a appliqué au texte de l'Écriture les méthodes critiques de son temps. Le principe de sa méthode, c'est le retour au texte original hébreu. Mais, en même temps, il respecte dans les LXX le texte reçu par l'Église. Il s'agissait d'unir les deux points de vue. En reproduisant textuellement les LXX, Origène répondait à la seconde exigence. Mais, par ailleurs, pour un texte absent de l'hébreu et présent en grec ou réciproquement, l'obel et l'astérisque l'indiquaient. Origène était conscient de l'audace que présentait une telle tentative. Aussi conclut-il en disant : « Celui qui sera choqué de cette méthode, qu'il fasse ce qu'il veut quant à son acceptation ou à son rejet » (xv, 14). Mais Origène ajoute qu'il n'a pas osé en user de même à l'égard du N. T.

Les Hexaples sont le premier travail critique entrepris sur l'A. T. Ils ont servi de base aux travaux ultérieurs. Jérôme les a étudiés à Césarée (*Comm. Ps.*, 5). Le texte original, conservé à la bibliothèque de Césarée, a été détruit au vi^e^ s. Il n'en existait pas de copies complètes. Ainsi n'en avons-nous plus aujourd'hui que certaines parties. Mais Origène avait réalisé l'œuvre qu'il voulait et fourni l'instrument indispensable pour la controverse avec les Juifs, comme il s'en explique dans sa *Lettre à Julius Africanus :* « Nous nous sommes efforcé de ne pas ignorer les éditions des Juifs, afin que, discutant avec eux, nous n'apportions pas des textes qui ne se trouvent pas dans leurs exemplaires et qu'inversement nous utilisions des textes qui se rencontrent chez eux, même s'ils ne sont pas dans nos livres ».

Mais ce texte critique n'a pas servi seulement à Origène en vue de la polémique avec les Juifs. C'est celui qu'il avait sous les yeux en écrivant ses grands commentaires de l'A. T. Et parfois, il discute les différentes traductions. Ainsi fait-il dans le Commentaire sur Jérémie que nous avons dans le texte grec et où nous sommes donc sûrs qu'il s'agit bien du texte original. Il s'agit, dans un premier passage, de Jér., xv, 10 : « Je n'ai rien prêté et ils ne m'ont rien prêté », Origène écrit : « Le texte est ici double : en effet, dans la plupart des exemplaires on lit : Je n'ai rendu service à personne et personne ne m'a rendu service (ὠφέλησε). Mais, dans les plus exacts, ceux qui s'accordent le mieux avec l'hébreu, on lit : Je n'ai rien prêté et ils ne m'ont rien prêté. » Il faut donc expliquer le texte reçu (καθημαξεύμενον) et utilisé dans les églises, mais ne pas laisser sans explication ce qui vient des textes hébraïques » (xiv, 3; Klostermann, 107, 26). Suit une double exégèse. On voit l'attitude d'Origène. Elle paraît impliquer l'inspiration des LXX, en même temps que celle de l'hébreu.

Sur le N. T., Origène ne s'est pas livré à un travail critique. Dans ses citations des Évangiles, il présente souvent des différences dans un même texte. Von Soden pensait — et c'est souvent vrai — que c'est parce qu'il cite de mémoire. Mais Ernst Hautsch (*Die Evangelienzitate des Origenes*, p. 4) a montré que cela tenait aussi à ce qu'il utilisait des manuscrits différents (voir aussi Bardy, *Les citations bibliques d'Origène dans le De principiis*, dans *R. B.*, 1919, p. 106-136; E. Preuschen, *Bibelzitate bei Origines*, dans *Zeitschrift der N. T. Wissenschaft = Z. N. W.*, 1903, p. 67-74). Il apporte un nombre important de variantes que Hautsch a relevées et discutées. Parfois il discute certaines leçons, en particulier en matière de géographie palestinienne qu'il connaît bien. Ainsi pour Marc., v, 1, il préfère Gergesa à Gerasa, parce que la Gerasa qu'il connaît bien est loin du lac de Tibériade. Pour Joa., i, 28, il préfère Bethabara à Bethanie après enquête sur place (*Comm. Joh.*, vi, 40).

IV. Le canon. — Une autre question traitée par Origène est celle du canon des Écritures. Eusèbe nous rapporte le texte du catalogue des livres de l'A. T. donné par Origène au début de son commentaire perdu des Psaumes (xxv, 2). Mais il s'agit ici des Livres que « les Juifs nous ont transmis » (*id.*, i). Origène y ajoute les Livres des Macchabées. Mais cette liste ne contient évidemment pas les ouvrages du canon alexandrin : Judith, Tobie, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch. Sur cette question, Origène s'est expliqué dans un texte capital, la *Lettre à Julius Africanus*. Celui-ci lui avait écrit au sujet de l'histoire de Suzanne, pour lui demander si elle faisait partie de l'Écriture inspirée. Origène lui répond que oui et se fonde sur le fait qu'elle est lue dans toutes les Églises (*Ad Africanum*, 2; *P. G.*, xi, 80). Il applique le même raisonnement au Livre de Tobie (*id.*, 13). Par ailleurs, dans les Homélies sur les Nombres (xxvii, 1), il énumère, parmi les livres que l'on doit donner aux commençants, Esther, Judith, Tobie et les préceptes de la Sagesse. Il met donc sur le même plan Esther qui fait partie du canon juif et les autres.

Harnack avait contesté cette opinion en s'appuyant sur un texte du *Commentaire sur le Cantique* où Origène écrit qu'il ne faut pas « donner place aux apocryphes » (*Prolog.*, Bæhrens, p. 88). Mais il ne s'agit pas ici des deutérocanoniques, mais des apocryphes au sens que les catholiques donnent au mot, c.-à-d. des œuvres juives, telles que le *Livre d'Hénoch*, qui sont bien connues d'Origène. Ainsi pourrons-nous conclure avec le P. Merk : « Origène, dans la distinction des Livres (canoniques et non canoniques), est bien plus précis que son maître Clément et nous pouvons affirmer qu'on ne trouvera pas parmi tous les Pères de l'Église d'Orient quelqu'un qui ait exprimé le point de vue catholique avec autant de fermeté et de netteté » (*Biblica*, 1925, p. 205; voir aussi J. Ruwet, *Les « antilegomena » dans l'œuvre d'Origène*, dans *Biblica*, 1942, p. 18-42; 1943, p. 18-58. Les réserves d'Hanson dans *Origen's doctrine of Tradition*, p. 144, ne sont pas justifiées).

Sur le N. T., Origène s'est expliqué dans plusieurs passages. Le plus intéressant est celui du Commentaire sur S. Jean, où, après avoir parlé des Épîtres de

S. Paul, il ajoute : « Pierre a laissé une épître incontestée et peut-être une seconde, car cela est mis en doute. Que faut-il dire de celui qui a reposé sur la poitrine de Jésus, de Jean, qui a laissé un Évangile... Il a encore écrit l'Apocalypse... Il a laissé aussi une épître de fort peu de lignes, peut-être une seconde et une troisième » (*Hist. Eccl.*, XXV, 8-10). Mais le passage le plus remarquable, chef-d'œuvre de critique, est celui sur l'Épître aux Hébreux, dans les Homélies que leur avait consacrées Origène : « Le caractère du style de l'épître intitulée aux Hébreux n'a pas la manière simple du langage de l'apôtre, qui avoue qu'il est grossier dans son langage, mais l'épître est très grecque par le travail du style... D'ailleurs, les pensées en sont admirables et ne sont pas inférieures aux écrits apostoliques incontestés... Pour moi, si je donnais mon avis, je dirais que les pensées sont de l'Apôtre, mais la phrase et la composition sont de quelqu'un qui rapporte les enseignements de l'apôtre. Si donc quelque Église regarde cette épître comme de Paul, qu'elle soit félicitée aussi de cela; car ce n'est pas au hasard que les Anciens l'ont transmise sous le nom de Paul. Mais qui a rédigé la lettre? Dieu sait la vérité » (*Hist. Eccl.*, XXV, 12).

V. Les traditions rabbiniques. — Nous avons vu qu'une des initiatives d'Origène en matière biblique a été le recours au texte hébreu. Mais Origène ne s'est pas contenté de cela. Il a eu aussi le souci de se référer aux exégètes juifs pour l'interprétation du texte sacré. D'abord Origène s'est adressé à ses rabbins juifs pour des explications concernant simplement le sens de certains termes, les étymologies, la composition de certains ouvrages. Il nomme l'un de ces rabbins, le patriarche Jullus, qui est peut-être un Hillel (*Com. Joh.*, I, 34). Par ailleurs Origène fait allusion à des traditions orales juives, qu'il a connues également par ses contacts personnels avec des rabbins. Il s'agit ici de ces traditions qui constitueront plus tard les *midrashim*.

Le témoignage d'Origène est ici très précieux pour nous faire connaître l'exégèse rabbinique de son temps. Les textes sont rassemblés dans Bardy, *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*, dans *R. B.*, 1925, 217-253. Ces traditions sont d'abord des interprétations portant sur des passages difficiles. Le gnostique Apelle rejetait l'historicité de l'Arche de Noé, en montrant qu'étant donné ses dimensions elle ne pouvait contenir tous les animaux. Origène répond, en se référant à des hommes prudents versés dans les Écritures hébraïques, « que Moïse, qui était versé dans la sagesse égyptienne, a usé d'une manière de compter où une coudée représente six ou même trois cents coudées » (*Hom. Gen.*, II, 2). A propos du texte d'Ézéchiel : « Je glorifierai ceux qui me glorifient, j'abaisserai ceux qui me méprisent », Origène rapporte que le didascale *(= rabbi)* hébreu expliquait que glorifier est œuvre de Dieu, abaisser seulement une conséquence (*Hom. Ez.*, V, 10). Une autre tradition compare les attitudes de Moïse et d'Isaïe devant l'appel de Dieu, à l'avantage du premier (*Hom. Is.*, VI, 1).

Nous sommes également en présence certainement de juifs contemporains d'Origène dans le passage suivant : « Ayant interrogé les hébreux pour savoir s'ils avaient quelque doctrine au sujet du *Taw* (il s'agit d'Ézéchiel) voilà ce que l'ai appris. L'un dit que le *Taw* est la dernière lettre de l'alphabet hébreu. Or, la dernière lettre est considérée comme symbole de la perfection de ceux qui pleurent sur les péchés du peuple. Le second dit que le *Taw* est le symbole de ceux qui observent la Loi, parce que la loi des Hébreux est appelée *Tora* et que la première lettre de *Tora* est *Taw*. Quant au troisième, qui fait partie de ceux qui croient au Christ, il dit que l'ancien alphabet présentait la lettre *Taw* en forme de croix et qu'elle était la prophétie du signe que les chrétiens portent sur le front et font avant toute occupation, en particulier les prières et les saintes lectures » (*Sel. Ez.*, 9; *P. G.*, XIII, 801 A).

Nous avons ici un texte à ajouter aux exégèses rabbiniques. Mais l'exégèse du juif converti est précieuse à plusieurs égards. Elle atteste d'abord le contact d'Origène avec un converti juif de son temps. Elle contient en second lieu une indication que l'archéologie a depuis vérifiée, à savoir que dans l'ancien alphabet hébreu le *Taw* avait la forme d'une croix à quatre branches (H. Rahner, *Das mystische Tau*, dans *Zeit. Kath. Theol.*, 1953, p. 388 sq.). Enfin elle nous donne une exégèse de la symbolique du *Taw* comme prophétie de la croix qui rejoint ce que nous rencontrions déjà dans l'épître judéo-chrétienne du Pseudo-Barnabé (IX, 8) (voir Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, 207, 385-386).

Plus important parce que concernant deux doctrines fondamentales d'Origène est le passage suivant : « J'utiliserai d'abord une tradition (παράδοσις) juive parvenue à nous par un Juif passé à la foi au Christ et venu là où nous vivons. A propos du passage de Jérémie : Tu m'as trompé, Seigneur, et j'ai été trompé, il disait que Dieu n'est pas un tyran, mais un roi et qu'il ne règne pas par la contrainte, mais par la persuasion, voulant que ceux qui sont sous lui s'offrent librement à son économie, faisant le bien non par contrainte, mais par volonté » (*Hom. Jer.*, XX, 2). Cette entrée en matière du Juif est déjà fort intéressante car nous sommes ici en présence d'une idée chère à Origène et où Hal Koch a voulu voir une pure doctrine stoïcienne.

Origène continue : « La tradition qu'il rapportait était celle-ci. Dieu voulait envoyer Jérémie prophétiser auprès de toutes les nations et d'abord du peuple élu. Mais comme les prophéties étaient sévères, annonçant des châtiments, et qu'il savait que Jérémie n'aurait pas le courage de les faire à son peuple, il a dit par économie : Tu feras boire ce calice aux nations. Ayant entendu qu'il s'agissait des nations et ne se doutant pas que Jérusalem devait la boire la première, trompé il prit la coupe. Alors il s'entendit ordonner : Et tu la feras boire d'abord à Jérusalem. C'est alors qu'il dit : Tu m'as trompé Seigneur » (*Hom. Jer.*, XX, 2. Voir aussi XX, 5 et *Hom. Is.*, IX, 1). Origène développera longuement cette doctrine, en la rattachant à *la pédagogie divine*, qui ne révèle à l'homme que ce qu'il peut porter.

Une autre exégèse intéressante concerne Ez., XIV, 13 : « Seuls seront sauvés Noé, Daniel et Job ». Qu'est-ce qui explique ce singulier rapprochement? « J'ai entendu jadis un Juif expliquer ce passage et dire que ceux-ci sont nommés parce qu'ils ont connu trois temps : joyeux, triste et à nouveau joyeux. Considère Noé, avant le déluge : vois le monde intact, ensuite vois le même Noé dans le naufrage de l'univers entier; vois enfin comment il sort après le déluge et plante la vigne, devenant en quelque façon le fondateur d'un nouvel univers » (*Hom. Ez.*, IV, 3). Mêmes explications pour Job et Daniel. On remarquera que Noé et Daniel sont associés dans les prières juives demandant la délivrance. Par ailleurs le thème de Noé commencement d'un nouvel univers est dans Philon (*Abr.*, 46), dans les *Hom. Clémentines* (VIII, 2) qui sont judéo-chrétiennes.

On rencontre aussi chez Origène des fragments de haggada, des traditions non canoniques concernant l'A. T. Notons parmi ces traditions : le Paradis est au centre du monde comme la pupille au centre de l'œil (*Comm. Gen.*; *P. G.*, XII, 100 A), le nom de la femme de Joseph était Aseneth (*Comm. Gen.*; *P. G.*, XII,

135 A), Sodome sera rétablie et deviendra comme un Paradis après trois mille ans (*Hom. Ez.*, x, 3; *Hom. Gen.*, v, 1), la mer Rouge se divisa en douze passages pour laisser passer les douze tribus (*Hom. Ez.*, v, 1), les trois jeunes gens du livre de Daniel étaient des eunuques (*Comm. Math.*, xv, 5), Adam a été enterré au Calvaire (*Comm. Ser. Math.*, 196), les deux vieillards de l'histoire de Suzanne sont Achab et Sedecias que nomme Jérémie (*Epist. Afric.*, 7).

Il faut distinguer de ces traditions populaires, haggadiques, ce qu'Origène appelle des ἀπόρρητα, les traditions secrètes (A. Ruwet, *Les apocryphes dans l'œuvre d'Origène*, dans *Biblica*, 1944, p. 144-152). Il s'agit ici de doctrines ésotériques se rattachant à des cercles restreints du judaïsme. Origène lui-même les rapproche des apocryphes : « Les Juifs disaient beaucoup de choses selon les traditions mystérieuses (ἀπόρρητα). Ils savaient bien plus de choses que la foule soit d'après les traditions, soit d'après les apocryphes » (*Comm. Joh.*, xix, 4). Ces traditions se trouvent chez Origène dans le Commentaire sur S. Jean, qui, pour une bonne part, est de l'époque alexandrine. Il les tenait donc d'un autre milieu que celui des rabbins palestiniens d'où il a reçu les traditions haggadiques.

On notera les doctrines concernant l'angélologie. Ainsi l'hébreu enseignait que parmi les classes d'anges l'une s'appelait *Sabaï* et que *Sabaoth* était le nom de Dieu en tant que chef de cette classe d'anges. Ceci paraît bien venir d'un milieu juif helléniste (*Comm. Joh.*, i, 31). Mais le texte le plus important, parce qu'il joue ici encore un rôle dans la théologie d'Origène, est la tradition secrète selon laquelle Élie serait une réincarnation de Phinées (*Comm. Joh.*, vi, 14). C'est une croyance analogue qui expliquerait la question des Juifs à Jean-Baptiste : « Es-tu Élie? ». « Ils disaient cela, continue Origène, en pensant que la doctrine de la metensomatose était vraie, comme étant venue de leurs pères et n'étant pas étrangère à leur enseignement secret » (*Comm. Joh.*, vi, 12). Ainsi Phinées, Élie, Jean seraient des incarnations successives du vrai prophète. L'origine juive de cette doctrine est vérifiée par le fait que nous la trouvons dans les écrits pseudo-clémentins, avec la thèse des réincarnations du Vrai Prophète.

VI. La relation des deux Testaments. — L'établissement du texte n'est pour Origène qu'une démarche préalable. L'essentiel de l'œuvre de l'exégète est l'explication, l'ἑρμηνεία. Cette exégèse, c'est d'abord bien entendu celle du sens littéral (κατὰ τὸ γράμμα), c.-à-d. du sens des expressions employées, pour laquelle Origène se renseigne auprès des rabbins et utilise philologie et archéologie. Mais cette explication littérale est une étape préalable. En effet, l'Écriture est spirituelle et le rôle propre de l'exégète est précisément, sous l'écorce de la lettre, de pénétrer l'esprit de façon à le communiquer. C'est la découverte du sens spirituel (κατὰ τὸ πνεῦμα, βαθύτερον, μυστικώτερον) qui est l'essentiel pour Origène. Comme il l'écrit lui-même : « Je m'efforcerai de montrer les voies manifestes de l'interprétation en suivant la règle de l'Église céleste de Jésus-Christ, selon la tradition apostolique » (*De Princ.*, iv, 2, 2; *G. C. S.*, 308, 14).

Toutefois Origène apporte ici, comme partout, sa marque personnelle. Tout le travail que nous essayons de faire ici sera précisément de nous efforcer de discerner dans son exégèse ce qui est l'écho de la tradition et ce qui est l'influence du dehors. Nous avons ainsi à le situer dans le courant de la vie de l'Église et dans la culture de son temps. C'est seulement ainsi que nous pourrons avoir de lui une vue exacte. Or, trop souvent, on a confondu les deux choses et identifié chez lui typologie et allégorie. C'est en particulier ce que fait Henri de Lubac dans son livre *Histoire et Esprit*. Nous voulons ici distinguer ce double aspect. Nous verrons d'abord l'interprétation typologique de l'A. T. (et en un sens du N.), c.-à-d. la conception origéniste des rapports entre les deux Testaments. Sur ce point, il est simplement le représentant d'une tradition que nous avons déjà rencontrée chez Justin ou Irénée ou Clément et qui est celle de l'Eglise. M. Cadiou croit aussi à une influence d'Hippolyte, *loc. cit.*, p. 44-66.

L'attitude d'Origène à l'égard de l'A. T., est remarquablement mise en valeur par une image qu'il a empruntée à Méliton (*Homily on the Passion*, éd. Campbell-Bonner, p. 29-30), celle de l'ébauche, qui dessine les traits de la statue, mais qui est détruite, quand la statue est faite : « Nous qui sommes de l'Église, nous recevons Moïse à bon droit, et nous lisons ses écrits, pensant de lui que, prophète, et Dieu se révélant à lui, il a décrit en symboles, figures et allégories les mystères futurs que nous enseignons accomplis en leur temps. Celui qui ne le comprend pas en ce sens, qu'il soit Juif ou même des nôtres, ne peut pas même enseigner qu'il fut prophète. Comment prouvera-t-il qu'est prophète quelqu'un dont il affirme que les ouvrages sont communs, sans connaissance de l'avenir, ne contenant aucun mystère caché? La Loi donc et tout ce qui est dans la Loi, inspiré, selon la sentence de l'Apôtre, jusqu'au temps de l'amendement, est comme ces gens dont le métier est de faire des statues de bronze et de les fondre : avant de mettre au jour l'œuvre véritable d'airain, d'argent ou d'or, ils font d'abord une ébauche en glaise à l'image de la statue future : cette ébauche est nécessaire, mais seulement jusqu'à ce que l'œuvre réelle soit achevée. Lorsqu'a été faite l'œuvre en vue de laquelle l'ébauche de glaise a été modelée, on ne lui demande plus de service. Comprends qu'il y a quelque chose de tel dans les choses qui ont été écrites ou faites en type et en figure des choses futures sous la Loi ou les Prophètes. L'artiste lui-même est venu, auteur de tout, et il a fait passer la Loi qui avait l'ombre des biens futurs à l'image même des choses » (*Hom. Lev.*, x, 1).

Nous retrouverons la même perspective dans un passage du *Commentaire sur Mathieu* : « La lampe est précieuse pour ceux qui sont dans les ténèbres et la lampe a un usage jusqu'à ce que se lève le soleil. Précieuse aussi est la gloire qui est sur le visage de Moïse et des prophètes aussi, je pense, et belle la vision par laquelle nous sommes conduits à voir la gloire du Christ. Et nous avons eu besoin d'abord de cette gloire. Mais elle reçoit sa disparition, à cause de la gloire supérieure. De même, il est besoin d'une science partielle qui sera évacuée, lorsque vient celle qui est parfaite. Toute âme, en effet, qui vient à l'enfance et marche vers la perfection a besoin, jusqu'à la venue de la plénitude du temps, de pédagogues, d'administrateurs, de procureurs, afin qu'après tout cela celui qui auparavant ne différait en rien de l'esclave, devenu maître de tout, reçoive, libéré des pédagogues, des administrateurs et des procureurs, les biens paternels, analogues à la perle précieuse et à la perfection, qui viennent à celui qui évacue ce qui est partiel, lorsqu'il est capable de recevoir l'excellence de la doctrine du Christ, après s'être exercé dans ces gnoses qui sont pour ainsi dire surpassées par la gnose du Christ. Ainsi toute chose a son temps, et il y a un temps pour recueillir les belles perles et un temps, après les avoir recueillies, pour trouver l'unique perle, la précieuse, lorsqu'il convient de partir et de vendre tout ce qu'on a pour acheter cette perle. De même, en effet, que celui qui veut devenir savant dans les paroles de la

vérité devra d'abord être instruit des rudiments et progresser peu à peu dans ces rudiments et en tenir grand cas, sans pourtant demeurer dans les rudiments, en homme qui, les ayant estimés dans ses débuts, mais ayant progressé jusqu'à la perfection, garde de la reconnaissance à ce qui l'a introduit, comme ayant été utile auparavant, ainsi les choses de la loi et des prophètes parfaitement comprises sont des rudiments vers la parfaite intelligence de l'Évangile et toute la connaissance spirituelle des paroles et des actes du Christ » (*Comm. Math.*, x, 9-10).

Ici, la signification de la Loi est marquée avec toutes ses nuances : elle n'est aucunement dépréciée, elle possède sa gloire propre, elle est une certaine gnose. Cette gnose représente un stade par lequel l'homme devait passer, comme l'enfant qui doit d'abord être sous le pédagogue. Et il faudra toujours garder à la Loi cette reconnaissance. Mais, par ailleurs, ce serait une erreur de vouloir s'y tenir, une fois qu'une gloire plus éclatante, qu'une gnose supérieure est apparue. L'A. T. n'a jamais été mauvais, il a été bon, mais il est maintenant périmé. Il faut le quitter pour embrasser l'Évangile. Il devient mauvais si on veut s'y attacher alors qu'il représente un ordre désormais révolu. Origène touche ici au fond même de la question. Il rejoint et prolonge la pensée la plus profonde d'Irénée, celle de la valeur pédagogique de la Loi et de son dépassement par l'Évangile.

Ce caractère périmé de la Loi, comme ses prédécesseurs, il se plaît à le voir sanctionné par l'histoire elle-même. Reprenons le texte du *Lévitique* que nous citions plus haut. Il continue ainsi : « De peur que les choses que nous disons ne te paraissent difficiles à prouver, reconnais-les dans le détail. Jérusalem était auparavant cette grande ville royale où un temple très célèbre avait été élevé à Dieu. Mais après qu'est venu celui qui était le vrai temple de Dieu et qui disait du temple de son corps : « Détruisez ce temple », et parce que la Jérusalem céleste commençait de montrer ses mystères, celle de la terre a été détruite, là où celle du ciel est apparue, et dans le temple n'est pas demeurée pierre sur pierre, dès lors que la chair du Christ a été faite vrai temple de Dieu. Il y avait auparavant un pontife qui purifiait le peuple par le sang des taureaux et des boucs; mais dès lors qu'est venu le vrai pontife qui sanctifie dans son sang ceux qui croient, le premier pontife n'existe plus nulle part et aucune place ne lui a été laissée. Il y eut auparavant un autel et des sacrifices y furent célébrés; mais dès lors qu'est venu l'Agneau véritable qui s'est offert en victime à Dieu, toutes ces choses ont cessé, comme établies pour un temps. Ne t'apparaît-il pas alors que, selon l'image que nous avons employée plus haut, toutes ces choses ont été comme des ébauches faites de glaise par lesquelles étaient exprimées les images de la vérité. C'est pourquoi enfin la divine dispensation a fait de sorte que et la ville elle-même et le temple et toutes ces choses soient également détruites de peur que quelqu'un peut-être, encore enfant et petit dans la foi, en les voyant subsister, dans l'éblouissement du rite des sacrifices, de l'ordre des liturgies, ne soit séduit par la vue des diverses formes. Aussi Dieu, veillant sur notre faiblesse et voulant faire croître son Église, a fait disparaître entièrement toutes ces choses, pour que devant leur disparition nous croyions sans retard aux réalités dont elles n'étaient que la préfiguration » (*Hom. Lev.*, x, 1).

L'erreur des Juifs est de continuer à s'attarder aux figures quand la réalité est présente : « De même que ceux qui observent la Loi, qui est l'ombre de la vraie Loi, suivent l'ombre et l'imitation des choses célestes, ainsi ceux qui partagent la terre dans l'héritage de Juda suivent l'imitation et l'ombre de la division céleste. Il y avait donc dans les cieux une réalité, et sur terre l'ombre et l'imitation de la réalité. Or, tant que cette ombre existait sur la terre, il y avait une Jérusalem terrestre, un temple, un autel, un culte visible, des pontifes et des prêtres, il existait aussi des villes et des bourgs en Juda et toutes ces choses qui, décrites dans le Livre, sont lues. Mais, quand, à la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, la vérité, descendant du ciel, est née de la terre et que la justice a regardé du haut des cieux, les ombres et les imitations ont pris fin. Jérusalem a été détruite, le temple a été détruit, l'autel a disparu, en sorte que, désormais, le lieu où il faut adorer ne soit plus au mont Garizim ni à Jérusalem, mais que les vrais adorateurs l'adorent en esprit et en vérité. Ainsi, en présence de la vérité, le type et l'ombre ont pris fin; et dès lors qu'était présent le temple, qui avait été édifié par l'Esprit-Saint et la vertu du Très-Haut dans le sein de la Vierge, le temple de pierre a été détruit. Si donc, ô Juif, venant à Jérusalem, tu trouves détruite la cité terrestre, ne pleure pas, comme vous faites maintenant, comme des enfants par l'intelligence, ne vous lamentez pas, mais au lieu de la terrestre, recherchez la céleste. Regarde en haut et là tu trouveras la Jérusalem céleste qui est la mère de tous... Ainsi par la bonté de Dieu votre héritage terrestre vous a été enlevé pour que vous cherchiez l'héritage dans les cieux » (*Hom. Jos.*, xvii, 1; *P. G.*, xii, 909 D, 910 A; voir aussi *Hom. Num.*, x, 2. Sur l'attitude des Juifs contemporains d'Origène à l'égard du Temple, voir Schoeps : *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen, 1950, p. 172).

VII. L'INTERPRÉTATION JUDAÏQUE. — Nous sommes ici au point où le problème historique de l'Évangile succédant à la Loi rejoint celui de l'interprétation spirituelle de l'A. T. L'attitude des Juifs hostiles au Christ n'est pas seulement un événement du passé : le refus d'accepter l'abolition de la Loi reste l'attitude des Juifs de toujours et aussi de ceux qui veulent s'en tenir au sens littéral. Eux aussi s'attachent à une figure désormais périmée. C'est ainsi que le refus du sens spirituel équivaut à un refus de l'histoire, à un anachronisme, car le Christ est à la fois l' « homme nouveau » qui succède à l' « homme ancien », au « vieil homme », et l' « Adam spirituel » qui succède à l' « Adam psychique ». Nous pouvons remarquer ici que la position d'Origène à l'égard du judaïsme ressemble beaucoup à sa position à l'égard des cultes païens. A eux aussi, il reproche de vouloir s'attacher à un passé immobile et de refuser l'événement nouveau du Christ. Ou plutôt, on peut dire que les cultes païens représentent ce refus à un double degré, puisque le judaïsme était déjà un premier événement. Ils sont « vieux » à un double titre. Ils ont pu, eux aussi, avoir un sens. Et Origène nous dira que le culte du soleil a pu être une première économie, celle de l'alliance cosmique et de la religion naturelle. Mais cette économie était déjà périmée lorsque le judaïsme est apparu qui a été lui aussi une nouvelle jeunesse de Dieu dans l'humanité.

« Si donc en un sens les hommes sont la cité, maintenant encore à Jérusalem (j'appelle ainsi ceux dont les espérances concernent un lieu de la terre) Jésus est livré; et les Juifs, qui revendiquent le culte de Dieu et se trouvent comme des princes des prêtres et des scribes qui se glorifient d'expliquer les Saintes Écritures, condamnent Jésus à mort, quand ils parlent mal de Lui; et il n'y a pas de jour où ils ne livrent Jésus aux païens, se moquant de lui et de sa doctrine devant eux; ils le crucifient, en lui jetant l'anathème et en voulant extirper sa doctrine. Mais Lui, plus puissant qu'eux, ressuscite après un peu de temps et se fait voir vivant à ceux qui reçoivent sa vision... La véritable lumière s'étant levée dans un tel éclat, ils

ne l'ont pas vue, parce que leur malice les a aveuglés et qu'ils n'ont pas reconnu les mystères de Dieu et une chose extraordinaire est arrivée à ce peuple et aux nations. Le peuple voyait que chacun des prophètes était une lampe, mais ils n'ont pas reconnu le soleil de justice à son lever. C'est pourquoi, s'ils croyaient avoir une lampe, elle leur a été enlevée, mais le peuple des nations, assis dans les ténèbres, a vu la lumière, non une petite lumière, comme Israël (en effet chacun des prophètes était une petite lumière), mais le peuple assis dans les ténèbres a vu une grande lumière, le Sauveur et le Seigneur Jésus-Christ, dont la grandeur paraît à ce qu'il atteint par sa force d'une extrémité de la terre à l'autre et qu'il dispose suavement les Églises » (*Com. Math.*, XVI, 3).

Quiconque veut donc s'en tenir à la petite lampe de la Prophétie, s'en tenir au sens charnel, celui-là est semblable aux Juifs : « Quiconque veut entendre l'Écriture selon la lettre ferait mieux de se ranger parmi les Juifs que parmi les chrétiens. Mais quiconque veut être chrétien et disciple de Paul doit écouter Paul qui dit que la Loi est spirituelle » (*Hom. Gen.*, VI, 1), ou ailleurs, à propos du ferment des Pharisiens : « Nous pouvons appliquer justement cette formule à ceux qui, vivant à la manière des chrétiens, veulent vivre en outre à la manière des Juifs. Tous ceux qui, en effet, ne veulent pas admettre que la Loi est spirituelle et qu'elle contient l'ombre des biens à venir et qui ne cherchent pas de quel bien futur chaque chose de la Loi est l'ombre, ne voient pas et ne se gardent pas du levain des Pharisiens » (*Com. Math.*, XII, 5). Or, telle est l'attitude de ceux qui rejettent l'interprétation spirituelle même à l'intérieur de l'Église et qui attaquent Origène : « Si, comme le voudraient même certains des nôtres, je suis le sens littéral *(intellectus simplex)* et j'entends la parole du législateur sans aucune *stropha verbi* et nuage d'allégorie, pour employer les mots ironiques dont ils font usage, moi, membre de l'Église, vivant sous la foi du Christ et placé au milieu de l'Église, je suis forcé de sacrifier des veaux et des agneaux et d'offrir la myrrhe avec l'encens et l'huile, par l'autorité du divin précepte » (*Hom. Lev.*, I, 1). C'est en vertu d'une même mentalité charnelle que les Juifs ont persécuté les prophètes, ont mis à mort le Christ, persécutent les défenseurs du sens spirituel (*Hom. Lev.*, XIV, 14; XV, 2). Mais Origène ne se laisse pas déconcerter par ces attaques : « Si je me mets à expliquer les paroles des Anciens, si j'y cherche un sens spirituel, si j'essaye d'enlever le voile de la Loi, pour ma part je creuse un puits. Mais aussitôt les amis de la lettre d'élever contre moi des calomnies, de m'attaquer, disant qu'il ne peut y avoir de vérité que sur la terre. Pour nous, puisque nous sommes serviteurs d'Isaac, aimons les puits d'eau vive et les sources. Éloignons-nous de ces menteurs et laissons-les à la terre qu'ils aiment » (*Hom. Gen.*, XIII, 3).

La seule lecture valable de la Loi est celle que fait Jésus. Et c'est là ce que, commentant la lecture de la Loi que Josué (Jésus) fait aux Juifs et en rapprochant, dans un raccourci génial — mais le génie typologique est précisément la perception de ces correspondances dans le corps des Écritures, comme le génie poétique celui des correspondances dans le cosmos de la nature — l'explication de la Loi donnée par Jésus aux disciples d'Emmaüs, Origène nous expose : « Je pense que si, quand on nous lit Moïse, le voile de la lettre est enlevé par la grâce du Seigneur et que nous commençons à comprendre que la Loi est spirituelle et que, par ex., quand la Loi dit qu'Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la femme libre, je comprends en eux deux alliances et deux peuples, si c'est ainsi que nous comprenons cette Loi, que Paul appelle spirituelle, c'est que c'est le Seigneur Jésus qui nous la lit et lui-même qui la profère aux oreilles de tout le peuple, nous prescrivant de ne pas suivre la lettre qui tue, mais de saisir l'esprit qui vivifie. C'est donc Jésus qui nous lit la Loi, lorsqu'il nous révèle les secrets de la Loi. En effet, nous qui appartenons à l'Église catholique, nous ne méprisons pas la Loi de Moïse, mais nous la recevons, si toutefois c'est Jésus qui nous la lit. Car nous pourrons comprendre correctement la Loi, si c'est Jésus qui nous la lit, en sorte que, Lui la lisant, nous saisissions sa signification spirituelle. Ne penses-tu pas que de là vient qu'ils avaient saisi le sens ceux qui disaient : Est-ce que notre cœur n'était pas ardent sur le chemin, tandis qu'il nous expliquait les Écritures, lorsque, commençant par la Loi de Moïse et allant jusqu'aux prophètes, il leur lut tout et leur révéla ce qui était écrit de Lui » (*Hom. Jos.*, IX, 8).

VIII. Les diverses typologies. — Préfiguré dans l'A. T., le Christ l'est dans toute sa richesse. Nous arrivons ici à la dernière question, qui est celle des divers sens spirituels de l'Écriture. Il fallait d'abord établir la correspondance fondamentale des deux Testaments. Et on peut dire que radicalement il n'y a que deux sens de l'Écriture, le sens littéral et le sens christique. Mais ce sens christique se déploie à son tour en autant d'aspects qu'en présente le Christ lui-même. Celui-ci en effet peut être considéré soit dans sa personne historique et dans les événements de l'Évangile, soit dans sa vie cachée dans les « sacrements » de l'Église qui est son corps, soit dans sa Parousie eschatologique et son règne glorieux. Par ailleurs ces trois grands *adventus*, pour parler comme S. Augustin, présentent eux-mêmes des aspects divers : le Christ historique peut être considéré dans les gestes extérieurs de sa vie terrestre ou dans le contenu spirituel de ses mystères; le Christ mystique à son tour peut être considéré dans sa réalité collective, qui est l'Église entière, ou dans chacun des membres de cette Église qui doivent « revêtir le Christ ».

Origène reprend ces différentes traditions et les ordonne méthodiquement. Il constitue une doctrine des grands sens spirituels d'après les principaux aspects du Christ total : sens christique, sens ecclésial, sens mystique, sens eschatologique. Nous pourrions donner un exemple de cette systématisation à propos de la typologie de Noé, où Origène groupe l'exégèse christique de Justin, l'exégèse eschatologique d'Irénée et y ajoute une exégèse mystique. Le *Commentaire sur S. Jean* nous montre de même la figure de la manducation de l'agneau pascal réalisée d'abord dans l'Église, soit sous la forme sacramentaire, soit sous la forme mystique et il ajoute : « Mais il n'est pas nécessaire pour le moment de nous élever à la troisième Pâque qui sera accomplie parmi les myriades d'anges dans l'Exode parfait et bienheureux » (*Com. Joh.*, X, 18).

Retenons surtout ici de cette hiérarchie des plans de la typologie un exemple. Dans le *Commentaire sur le Cantique*, Origène explique le verset : *Jam hiems transiit, flores apparuerunt in terra nostra, vox turturis audita est.* Origène applique d'abord le verset à l'âme : « L'âme n'est pas unie au Verbe de Dieu, avant que tout l'hiver des passions et la tempête des vices ne se soient dissipés et que désormais elle ne soit plus agitée et portée ici et là par tout vent de doctrine. Quand toutes ces choses se sont retirées de l'âme et que la tempête des désirs l'a quittée, alors les fleurs des vertus commenceront à fleurir en elle, alors la voix de la colombe se fera entendre, c.-à-d. la voix de cette sagesse que parle parmi les parfaits celui qui dispense le Verbe, Sagesse du Dieu très-haut qui est cachée dans le mystère. C'est là ce que désigne la

colombe » (*Comm. Cant.*, IV; Baehrens, 224). C'est là un premier sens, où il s'agit de la parole que le Christ adresse à l'âme à laquelle « il s'est manifesté, en lui faisant connaître la doctrine, et qu'il a incitée à sortir, pour que, sortie des sens corporels, elle ne soit plus dans les choses de la chair » (*id.*, 223).

Mais par ailleurs, « le Christ adresse ces mots à l'Église et figure par le cycle de l'année tout le temps du monde présent. Par l'hiver il désigne le temps où la grêle et les autres plaies frappaient les Égyptiens, où Israël lui-même, ayant résisté au Seigneur, a sombré. Mais maintenant que, par sa faute, le salut a été accordé aux nations, le Christ appelle l'Église et lui dit : Lève-toi et viens à moi, car l'hiver qui a submergé les impies et nous tenait dans l'ignorance est passé. Et la voix de la colombe, c.-à-d. la Sagesse de Dieu, va parler sur la terre et dira : C'est moi qui vous parlais, je suis là (*Is.*, LII, 6). Les fleurs des peuples croyants et des Églises naissantes ont apparu sur la terre. On dit que les vignes fleurissent et ont donné leur parfum. Les diverses Églises qui se trouvent sur la surface de la terre peuvent être appelées des vignes selon le mot du prophète : La vigne du Seigneur des armées et la maison d'Israël. Et elles sont dites fleuries quand elles accèdent pour la première fois à la foi » (226-227). Nous avons ainsi le sens individuel mystique et le sens ecclésial, l'un et l'autre se rapportant à la vie présente.

Origène continue, et c'est le sens eschatologique : « Mais nous pourrons encore interpréter ce texte autrement et y voir une prophétie faite à l'Église par laquelle elle est invitée aux promesses futures, en sorte qu'après la consommation des temps, lorsque le temps de la résurrection viendra, elle s'entendra dire : Lève-toi. Et parce que cette parole désigne l'accomplissement de la résurrection, elle est invitée à régner par ces mots : *Veni, proxima mea, speciosa mea, columba mea. Jam hiems transiit.* L'hiver désigne les tempêtes et les orages de la vie présente, par lesquels la vie de l'homme est agitée par les tempêtes des passions. Cet hiver est donc passé pour elle. Et dans la voix de la colombe, que les doux recevront dans le royaume, reconnais la personne du Christ enseignant face à face et non plus *per speculum et in ænigmate* » (228).

Cette typologie, et c'est une de ses originalités, Origène l'étend également au N. T. De même que l'A. T. est l'ombre du Nouveau, le Nouveau l'est à son tour du royaume futur; (à quoi correspond l'opposition du Christ crucifié et du Christ de gloire : *Comm. Math.*, I, 7). « De même que, par sa venue présente, il a accompli la Loi qui avait l'ombre des biens futurs, de même, par sa venue future et glorieuse, sera accomplie et menée à sa perfection l'ombre de cette parousie. Le prophète dit d'elle en effet : Le Christ Seigneur est le souffle de notre face, lui dont nous avons dit : A son ombre nous vivrons parmi les nations, c.-à-d. lorsqu'il transférera tous les saints à une dignité plus haute, de l'Évangile du temps à l'Évangile de l'éternité, selon ce que Jean a signifié dans l'Apocalypse, concernant l'Évangile éternel. »

Ceci est développé par Origène dans un beau passage. Il s'agit du texte du Cantique : « A l'ombre (du pommier) que j'avais désirée je me suis reposée. Au sujet de la désignation de cette ombre, sous laquelle l'Église dit avoir désiré s'asseoir, je pense qu'il n'est pas hors de propos d'avancer ce que nous pouvons trouver dans l'Écriture Sainte, pour que nous voyions de façon plus digne et plus sainte quelle est l'ombre de ce pommier. Jérémie dit dans les Lamentations : Le Christ Seigneur est le souffle de notre face, lui dont nous avons dit : A son ombre nous vivrons parmi les nations. Tu vois comment, inspiré par l'Esprit-Saint, le prophète dit aux nations que la vie est offerte par l'ombre du Christ. Et comment son ombre ne nous donnerait-elle pas la vie, alors qu'il est dit à Marie à l'Annonciation : *Virtus altissimi obumbrabit tibi.* Mais pour rendre ce passage plus clair, rappelons que l'Apôtre dit que la Loi est l'ombre des biens futurs et que tout le culte ancien est imitation et ombre des choses célestes. S'il en est ainsi, on voit que sont assis à l'ombre de la Loi, tous ceux qui étaient sous la Loi et qui avaient davantage l'ombre de la Vraie Loi. Nous sommes étrangers à leur ombre, parce que nous ne sommes plus sous la Loi, mais sous la grâce. Mais bien que nous ne soyons pas sous l'ombre que faisait la Loi, nous sommes pourtant sous une ombre meilleure. En effet, nous vivons à l'ombre du Christ parmi les nations. Et c'est un progrès de passer de l'ombre de la Loi à l'ombre du Christ, de façon que, le Christ étant la voie, la vérité et la vie, nous soyons d'abord à l'ombre de la voie, puis de la vie, puis de la vérité, et que, comprenant en partie, en miroir et en énigme, ensuite, si nous suivons cette voie, nous puissions arriver à comprendre face à face ce que d'abord nous aurons vu comme en ombre et en énigme » (*Comm. Cant.*, III; Baehrens, 181-182. Voir aussi IV, 187 D; *Comm. Joh.*, II, 6; *Hom. Num.*, XXVII, 12; et le dossier de ce texte dans J. Daniélou, *Christos Kyrios*, dans *Mél. Lebreton*, 1, 343).

On voit ainsi les plans divers sur lesquels se déploie l'unique réalité contenue dans l'Écriture qui est le mystère du Christ. Le rôle de l'exégète est d'établir entre ces plans des correspondances, d'en saisir les analogies. Baudelaire a dit de l'univers qu'il était une « forêt de symboles ». Origène avait parlé avant lui de la « très vaste forêt des Écritures ». La Bible est pour lui un monde symbolique qu'il a pour tâche d'explorer, où il part à la découverte, cherche à s'orienter, établit des repères, et qu'il rend ainsi peu à peu praticable. Dans cette tâche, il ne faut pas pécher par présomption, mais pas non plus par paresse et négligence. Origène est parfois effrayé devant la difficulté : « A mesure que nous avançons dans notre lecture, les mystères s'accumulent devant nous... qui, pauvres de mérites et faibles d'esprit, osons affronter un si vaste océan de mystères » (*Hom. Gen.*, IX, 7). Et plus loin : « Vous le voyez, partout les mystères se répondent. Voyez quel poids de mystère nous accable. Ils se présentent si nombreux que nous ne pouvons les expliquer » (X, 5). Car il sait que « le pouvoir d'expliquer dans le détail la vérité, manifestée par Jésus-Christ, de la Loi spirituelle, étant absolument au-dessus des forces humaines, ne peut être l'œuvre que du parfait » (*Comm. Joh.*, VI, 51; 160). Mais il sait qu'il peut compter sur la grâce du Christ, qui suppléera ses insuffisances et qu'avec le temps les choses s'éclaireront peu à peu, le système des correspondances apparaîtra, les ténèbres deviendront lumineuses.

IX. L'INFLUENCE DE PHILON. — A côté de cette typologie, où Origène est un témoin de la tradition, il faut relever chez lui des influences étrangères, qui introduisent dans son exégèse des éléments très contestables. La première est celle de Philon. Origène et Philon sont deux grands génies qui présentent de singulières analogies. L'un et l'autre sont à la fois théologiens, exégètes, mystiques. L'entreprise qu'ils ont tentée est analogue : ils ont voulu exprimer en termes de philosophie grecque l'un l'A. T., l'autre le Nouveau. Concrètement, c'est Philon qui a jeté les bases de la culture occidentale, en faisant de la culture classique et de la philosophie les bases de la théologie. Origène reprendra exactement ce programme au Didascalée. Ajoutons enfin qu'ils sont alexandrins l'un et l'autre et présentent de ce fait des traits communs.

Origène d'ailleurs se réfère explicitement à Philon en plusieurs endroits de son œuvre. Il en fait un éloge général : « Philon qui, par de nombreux volumes sur la loi de Moïse, a mérité l'estime des hommes de science, a écrit un livre intitulé : Que le moins bon a coutume de dresser des embûches au meilleur » (*Comment. in Matthaeum.*, XV, 3). Ailleurs Origène détaille les mérites de Philon. Celse avait attaqué l'exégèse allégorique. « Il semble qu'il vise ici, répond Origène, les œuvres de Philon, ou d'autres écrivains plus anciens comme Aristobule. Mais il paraît bien que Celse n'a pas lu ces livres, car je pense qu'en bien des endroits ils l'emportent de beaucoup sur les philosophes grecs. Non seulement ils sont bien écrits, mais ils discutent idées et doctrines à propos de ce que Celse appelle les mythes de l'Écriture. »

Origène fait ici allusion à la pensée de Philon; il ne se réfère pas seulement à la théologie de Philon, mais aussi à son exégèse. Et c'est ce qui nous importe surtout ici; deux passages surtout sont à retenir : dans le *Contre Celse*, Origène déclare qu'il maintient que « la loi a une double interprétation, l'une littérale (κατὰ ῥητόν), l'autre spirituelle (κατὰ διανοίαν), comme l'ont enseigné certains de ses prédécesseurs » (VII, 20). Une allusion à Philon est très vraisemblable ici. Le mot κατὰ διανοίαν lui est familier. On remarquera l'importance du principe qui est commun à Philon et à Origène : contre les purs allégoristes, juifs ou chrétiens, l'un et l'autre affirment l'existence et la valeur du sens littéral; contre les « fondamentalistes », l'un et l'autre défendent l'existence d'un sens caché.

L'autre citation est plus explicite : « Quelqu'un de nos prédécesseurs a fait un ouvrage intitulé *Allégorie des Saintes Lois*. Comme il y commente des paroles qui représentent Dieu de façon anthropomorphique, voulant expliquer que celles-ci aussi manifestent sa divinité, il s'est servi d'une expression pour montrer que Dieu en tant qu'il s'occupe (οἰκονόμουσα) des choses humaines est présenté comme un homme et d'une autre pour montrer que Dieu n'est pas comme un homme » (*Comm. Math.*, XVII, 17). Ce texte touche un des points essentiels de l'exégèse de Philon et d'Origène, celui des anthropomorphismes de la Bible et de la nécessité de les interpréter dans un sens digne de Dieu.

Sur le plan de l'interprétation littérale, Origène doit à Philon d'avoir compris que le sens littéral n'était pas toujours propre, mais était parfois figuré. Chez l'un et l'autre la distinction n'est pas faite entre sens littéral figuré et sens spirituel, mais pratiquement cela les a mis sur la bonne voie pour l'interprétation de nombreux passages de l'Écriture. Ils ouvrent les voies en ce sens à la doctrine des genres littéraires (voir Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, 128-129). Ceci vaut en particulier de l'interprétation des premiers chapitres de la *Genèse* qui tient une grande place chez l'un et l'autre. Origène résume sa position dans le *De principiis :* « Quel homme pensera que le premier, le second et le troisième jour ont eu un soir et un matin, alors qu'il n'y avait ni soleil ni lune ni étoiles? Qui est assez faible d'esprit pour penser que Dieu, à la manière d'un cultivateur, a planté le Paradis à l'Orient et a fait dans ce Paradis un arbre de vie visible et sensible, en sorte qu'en goûtant de son fruit avec des dents corporelles on percevrait la vie? Si Dieu est dit se promener l'après-midi dans un jardin, et Adam se cacher sous un arbre, je pense que personne ne doute que ces choses, par une histoire apparente et non matériellement arrivée, signifient certains mystères (IV, 3, 1) ». On retrouve ici encore des thèmes de Philon pour la plantation du Paradis (*All. Leg.*, I, 14); pour la promenade dans ce jardin (*All. Leg.*, III, 2; *Plant.*, 8) : derrière tous ces exemples on peut donc donner des références à Philon. Et ici Origène et lui ont raison en grande partie contre une exégèse matérialiste.

Mais à côté de cette doctrine féconde, Origène emprunte à Philon des éléments moins valables. Le premier est que tous les passages de l'Écriture ont un sens figuré. Ceci est étranger à la conception chrétienne primitive. Pour elle, il y a dans l'Écriture un certain nombre de lieux typologiques définis, mais qui sont en nombre limité. Philon au contraire voit dans tous les épisodes de l'Écriture un sens allégorique. Sur ce point encore Origène a subi son influence. Pour lui aussi, tous les passages de l'Écriture sans exception ont un sens spirituel. Il a affirmé le principe dans le *De Principiis* (V, 3, 5). Nous lisons dans la *X*e *Homélie sur la Genèse :* « Tout est mystère de ce qui est dans l'Écriture » (IX, 1).

Si le sens spirituel de beaucoup de passages n'apparaît pas d'abord, ceci est la faute de l'interprète qui n'est pas encore capable de le comprendre : « Je sens que dans mon effort pour expliquer, la grandeur des mystères surpasse nos forces. Mais même si nous ne sommes pas capables de tout expliquer nous savons cependant que tout est plein de mystère » (*Hom. Lev.*, IV, 8). Et ailleurs : « Celui-là touche la chair du Verbe qui pénètre son intérieur et peut expliquer les mystères cachés. Pour nous, si nous avions une pareille intelligence, nous pourrions pénétrer par l'interprétation spirituelle tout ce qui est écrit dans la Loi et amener à la lumière d'une science plus pénétrante le mystère *(sacramentum)* caché sous chaque parole. Si nous pouvions ainsi enseigner l'Église en sorte qu'aucune des choses qui sont lues ne demeurât obscure, ou ambiguë, peut-être pourrait-on dire de nous que nous avons touché les chairs du Verbe » (*Hom. Lev.*, IV, 8; voir aussi V, 6).

Ainsi, tout a un sens spirituel et c'est seulement la faiblesse de nos yeux qui nous empêche de voir. Toute l'ambition d'Origène, c'est de faire reculer le plus possible cette zone d'ombre, mais il reconnaît par ailleurs son impuissance. Le texte le plus remarquable sur ce point nous a été conservé par Basile et Grégoire de Nazianze dans leurs morceaux choisis d'Origène, la *Philocalie;* c'est un extrait de la *XXXIX*e *Homélie sur Jérémie* qui est par ailleurs perdue. Je le cite en entier : « Si parfois, en lisant l'Écriture, tu trébuches sur une pensée qui est bonne, mais qui est pour toi pierre de scandale et pierre de chute, accuse-toi toi-même. Ne désespère pas en effet que cette pierre de scandale ne contienne un sens spirituel en sorte que se réalise la parole : Et celui qui croit ne sera pas confondu. Crois d'abord et tu trouveras sous l'apparent scandale une grande utilité (ὠφέλεια) spirituelle. Si, en effet, nous avons reçu le commandement de ne pas dire de parole inutile, comme devant rendre compte de cela au jour du jugement, que devons-nous penser des prophètes? Il n'est pas étonnant que toutes les paroles que proféraient les prophètes opèrent une œuvre correspondant à la parole, mais je pense aussi que toute lettre étonnante dans les paroles de Dieu opère ce qui est écrit et qu'il n'y a pas un iota ou un apex écrit dans l'Écriture qui n'opère pas son effet dans ceux qui savent user de la puissance des choses écrites » (Klostermann, 184).

Cette déformation méthodologique, qui consiste à chercher un sens mystérieux à tous les détails de l'Écriture au moyen de l'allégorie, peut avoir des applications diverses. Chez Origène, elle est souvent appliquée aux données chrétiennes. En ce cas elle peut être erronée dans le détail, mais son contenu essentiel est valable : c'est le Christ qui est figuré par l'A. T. Mais il y a des cas où Origène emprunte à Philon non seulement sa méthode, mais aussi le con-

tenu de son exégèse, en cherchant dans la Bible des allégories de la vie psychologique et morale. Ceci ne correspond pas d'ailleurs à la ligne générale de son exégèse, mais vient plutôt de son désir de tirer du texte de la Bible des leçons utiles. Ainsi cette part de son exégèse constitue-t-elle un corps étranger facile à isoler.

Je donnerai des exemples concernant l'histoire de la création, la vie des patriarches, la vie de Moïse. Philon, dans l'*Allégorie des lois* avait interprété le récit de la création de l'homme comme une allégorie de la génération de la vertu. Origène fait de fréquents emprunts à ce thème : « Voyons ce que signifie au sens allégorique, que l'homme a été fait mâle et femelle : on peut faire de l'esprit l'élément masculin et de l'âme l'élément féminin. S'ils s'entendent, ils engendrent des fils, les bons mouvements » (*Hom. Gen.*, I, 15; voir *All. Leg.*, II, 5); la domination de l'homme sur les animaux symbolise la maîtrise des passions (*Hom. Gen.*, II, 16; voir *All. Leg.*, II, 4); les arbres du paradis sont les différentes vertus (*Hom. Lev.*, XVI, 4; *All. Leg.*, I, 56). Tout ceci sera repris beaucoup plus largement par Ambroise au IVe siècle.

Prenons maintenant le déluge. Origène discute les problèmes du sens littéral. Il donne ensuite une interprétation christologique. Enfin il arrive à l'allégorie morale : l'arche est l'âme, le bois équarri marque l'équilibre qu'elle doit avoir, le bitume désigne la science et les œuvres, les animaux purs sont les facultés de l'âme, les animaux impurs les passions (*Hom. Gen.*, II, 6). Les *Quæstiones in Genesim* de Philon nous donnent une exégèse différente dans le détail, mais d'inspiration analogue : l'arche est le corps humain, le bois équarri la stabilité, le bitume l'âme; les animaux purs sont les sept puissances de l'âme, les animaux impurs l'usage que nous pouvons en faire (II, 1-12). Ici encore Ambroise se tiendra plus près de Philon qu'il démarque littéralement.

Un des exemples les plus caractéristiques est l'interprétation de l'histoire d'Abraham, de Sarah et d'Abimélech. Origène d'abord explique pourquoi il va y chercher une allégorie : « Quiconque veut n'entendre ce récit qu'à la lettre ferait mieux de se ranger parmi les Juifs que parmi les chrétiens. Il n'est pas d'ailleurs facile de découvrir toutes les allégories que ce sujet renferme. Mais enfin qu'on relève les actions des patriarches par une interprétation honorable! Autrement quelle édification retirerions-nous de lire qu'Abraham, ce grand patriarche, a non seulement menti à Abimélech, mais a livré la pudeur de son épouse » (*Hom. Gen.*, VI, 1-3). Il faut donc trouver un sens édifiant. Origène va avoir alors recours à Philon. Il reprend, et ici de très près, l'interprétation de celui-ci. Sarah symbolise la vertu (VI, 1; *De Ab.*, 20). Abraham qui avait d'abord épousé Agar, figure de la culture profane, s'est uni ensuite à elle. Mais une fois devenu parfait, il ne doit plus la garder pour lui seul, mais la communiquer aux autres (VI, 1; *Quæst. Gen.*, IV, 60). Abimélech désigne les philosophes d'entre les païens. Sa femme est la philosophie naturelle, ses servantes les écoles philosophiques. Abimélech finalement ne touche pas Sarah, parce qu'il n'est pas converti et que la vertu n'appartient qu'au converti (VI, 3). Clément avait depuis longuement traité ce thème philonien (*Ped.*, I, 1).

Un dernier domaine est celui de l'Exode. Ici encore nous retrouvons des exégèses allégoriques philoniennes chez Origène. L'ordre donné par Pharaon de mettre à mort les enfants mâles marque l'hostilité du démon à l'égard des pensées vertueuses (*Hom. Ex.*, II; *All. Leg.*, IV, 87); la mise à mort des premiers-nés des Égyptiens signifie qu'il faut détruire les premiers mouvements de la concupiscence (*Hom. Ex.*, IV, 8); les trois jours de marche jusqu'à la mer Rouge signifient la purification des pensées, des paroles et des actions (*Hom. Ex.*, III, 3; *De mut.*, 41). Caractéristique aussi est l'exégèse de l'élévation des bras de Moïse. Elle peut signifier l'élévation de l'esprit au-dessus des choses terrestres, ce qui est philonien (*Hom. Ex.*, XI, 4; *All. Leg.*, III, 66) ou le rachat par la Croix (*Hom. Ex.*, III, 3). Origène ailleurs considère l'exégèse christologique comme commune et préfère celle de Philon (*Hom. Reg.*, I; *P. G.*, XII, 1006 A-B).

X. Exégèse gnostique. — Il reste à dire un mot de l'exégèse gnostique et de l'influence qu'elle a pu avoir sur Origène. De même que Mme Miura Stange a établi que, dans le *Contra Celsum*, Origène, en critiquant Celse, partage sa vision des choses, il faudrait montrer comment Origène en écrivant son *Commentaire sur S. Jean* où il critique, paragraphe par paragraphe, le *Commentaire sur S. Jean* d'Héracléon, le premier du genre, en dépend partiellement. Le propre de cette exégèse, comme l'avait bien vu Irénée, est d'utiliser les expressions de la Bible, mais de leur donner comme contenu un système qui est étranger à son sens authentique.

A cette exégèse, Origène a attaché tant d'importance que c'est à elle qu'il consacre les chapitres essentiels de son Livre IV du *De principiis*, ceux qui traitent de la νόησις de l'Écriture. Origène commence par expliquer qu'il y a une race élue de Dieu sur la terre, qui est Israël; que cette race occupe une terre, la Judée, dont la capitale est Jérusalem et qui est entourée d'autres villes. Or, cet Israël, cette Judée, cette Jérusalem sont figures d'une race d'âmes, d'une Jérusalem céleste, qui est la métropole de villes célestes dans une Judée céleste (IV, 3, 8). S'il en est ainsi, les prophéties qui concernent l'Égypte, les Phéniciens ou Babylone, ne doivent pas être entendues de cette Égypte terrestre, ou d'une Babylone, d'une Tyr et d'une Sidon terrestres. Et Origène fait allusion ici à la prophétie d'Ézéchiel sur le prince de Tyr (XXVIII, 13). « Ce n'est pas un homme qui est dit être tombé du ciel, ni qui a été Lucifer, ni qui se levait à l'aurore. » Et il continue : « Il faut voir si on ne peut toujours comprendre de façon plus profonde que, de même qu'il y a une Jérusalem et une Judée célestes et une race qui habite évidemment dans ce qu'on nomme Israël, ainsi il est possible qu'il y ait des pays voisins de celui-ci qui soient appelés Égypte, Babylone, Tyr ou Sidon et que les archontes et les âmes de ces lieux soient appelés Égyptiens, Babyloniens, Tyriens, Sidoniens. Et des lieux qu'ils habitaient, en effet, d'après la conduite qu'ils y ont eue, une captivité paraît avoir eu lieu, par laquelle ils sont dits être descendus de Judée, c.-à-d. des lieux meilleurs et supérieurs ou avoir été dispersés dans certaines autres nations » (IV, 5, 9).

Les dernières lignes nous rapprochent soudain d'Héracléon et du *Commentaire sur S. Jean*. Nous pouvions jusque-là penser que nous étions dans une perspective typologique où la Jérusalem juive figurait la Jérusalem eschatologique, déjà présente en mystère dans l'Église. Mais les dernières lignes nous montrent qu'il n'en est pas ainsi. Ce que figure l'histoire d'Israël, n'est pas l'Église à venir, c'est le monde angélique avec ses guerres, sa captivité, sa dispersion, sa chute, dont la captivité de Babylone est l'image. Et nous retrouvons, en particulier, le mot clef de cette partie, la descente, la κατάβασις, qui montre que nous ne sommes pas dans le monde de l'histoire, de l'attente, mais des descentes et des montées entre le monde des anges et le monde de la matière.

Cette impression se confirme si nous continuons : « Peut-être, en effet, de même que ceux qui quittent ce monde par suite de la commune mort sont répartis

selon leurs actes et leurs mérites, selon qu'ils en ont été jugés dignes, les uns dans un lieu appelé l'enfer, les autres dans un autre, qui est appelé le sein d'Abraham et dans divers lieux et demeures, ainsi également, mourant pour ainsi dire là-haut, ils descendent des lieux supérieurs dans cet enfer-ci. En effet, l'enfer auquel les âmes des morts sont conduites en venant d'ici est appelé par l'Écriture, à cause de cette distinction, je pense, enfer inférieur. Chacun donc de ceux qui descendent sur la terre, selon ses mérites ou la place qu'il occupait là-haut, est placé en ce monde dans différents lieux, nations, états de vie, en sorte qu'il arrive parfois qu'un Israélite descende chez les Scythes ou qu'un pauvre Égyptien soit conduit en Judée. D'où il suit que les prophéties qui sont prononcées sur les divers peuples doivent être rapportées plutôt aux âmes et à leurs diverses demeures célestes. Et également, les histoires des événements qui sont dits arrivés à la race d'Israël ou à Jérusalem, sous les attaques de telle ou telle nation, doivent être examinés et creusés parce que, la plupart du temps, il n'apparaît pas que ces choses aient été accomplies corporellement et qu'elles correspondent mieux à ces races d'âmes qui habitaient et doivent être crues habiter encore maintenant dans ce ciel qui est dit passer » (IV, 3, 10).

On voit la transformation qui est opérée ici. En même temps que les événements de l'histoire juive sont la préfiguration de la Jérusalem future, par une sorte de renversement, ils sont l'image d'une histoire supérieure, le reflet et le résultat d'une histoire céleste. Nous touchons ici à la subversion que la pensée gnostique a fait subir à la fois à l'exégèse et à la théologie d'Origène. Cette pensée, Origène la développe encore sur plusieurs points. Il montre que « des mystères sont cachés sous les histoires apparentes des Juifs, sous le fait que les uns en Égypte ou à Babylone sont humiliés et soumis à des maîtres, d'autres, dans ces mêmes lieux de captivité considérés comme illustres et grands, au point d'obtenir puissance et domination, et d'être établis pour gouverner les peuples » (IV, 3, 10). C'est l'histoire de Joseph qui est la figure des anges des nations. « Beaucoup de choses sont en effet cachées dans la Genèse au sujet des diverses races d'âmes. » Ainsi, dans cette descente en Égypte de soixante-dix âmes (*Deut.*, X, 22) qui signifie « la descente (κάθοδος) des saints patriarches en Égypte, c.-à-d. en ce monde » (IV, 3, 11).

Dans un cas privilégié, celui de la parabole des ouvriers de la vigne, nous avons la chance qu'Origène nous donne successivement une interprétation ecclésiale, puis philonienne et enfin gnostique : « Vois si tu peux dire que la première catégorie est celle qui a eu son commencement avec la création du monde et Adam; le père de famille est sorti en effet le premier matin et, pour ainsi dire, il a embauché Adam et Ève pour leur faire cultiver la vigne de la religion; le deuxième groupe est celui de Noé et de son alliance; le troisième celui d'Abraham avec lequel il est entendu qu'il faut compter les autres patriarches, jusqu'à Moïse; le quatrième celui de Moïse, de l'économie de l'Égypte et de la Législation du désert; le dernier celui de la parousie du Seigneur qui arrive vers la onzième heure. Or c'est bien un seul Père de famille qui est sorti autant de fois que le dit la parabole, c.-à-d. cinq, et qui est venu pour les affaires d'ici afin d'envoyer dans la vigne des ouvriers inconfusibles et qui dispensent fidèlement la parole de vérité et c'est un seul Christ qui, ayant condescendu plusieurs fois aux hommes, a toujours disposé les choses de l'alliance des ouvriers » (*Comm. Mat.*, IV, 32).

Nous avons ici une interprétation de type presbytéral qui représente d'ailleurs sans doute le sens littéral de la parabole. Ensuite dans un très curieux passage, Origène nous montre, dans ces cinq vocations, les cinq étages de la vie spirituelle, correspondant à la hiérarchie des sens spirituels : « Le toucher correspond à la première alliance, parce que la femme a dit au serpent ce que Dieu lui avait dit : Vous ne toucherez pas de cet arbre; l'odorat correspond à la seconde, à cause de ce mot de Noé : Dieu a respiré une odeur de suavité; le goût est désigné en Abraham qui, lorsqu'il reçut les anges à sa table, leur offrit des pains cuits sous la cendre; l'ouïe correspond à Moïse, quand la voix audible de Dieu se fit entendre du ciel; la vue, qui est le plus noble de tous les sens, se rapporte à la venue du Christ quand ils virent le Christ avec des yeux bienheureux » (XV, 93). Ici, le point de vue hellénistique, philonien, des cinq sens vient interférer avec la symbolique biblique et suggère une interprétation morale assez artificielle.

A l'interprétation de type moral (et philonien) succède alors une interprétation de type anagogique (et gnostique) où Origène retrouve dans l'Écriture ses propres théories sur la vie antérieure des âmes et le monde angélique : « Quelqu'un demandera comment ce n'est pas seulement à ceux qui sont oisifs, mais aussi à ceux qui se sont tenus debout toute la journée, c.-à-d. pendant tout le temps qui précède la onzième heure que le maître étant sorti, dit, vers la onzième : Pourquoi vous tenez-vous oisifs toute la journée? Je pressens qu'il y a une doctrine secrète, relative à l'âme, cachée ici lorsqu'il est dit qu'ils ne faisaient rien toute la journée jusqu'à la onzième heure, voulant, comme ils l'affirment, cultiver la vigne et disant que personne ne les a embauchés... En effet, si l'âme est créée en même temps que le corps, comment peuvent-ils avoir été oisifs toute la journée (c.-à-d. durant la totalité du temps). Que ceux à qui cette idée déplairait nous disent quel est ce temps et qui sont ces dernières vocations » (XV, 35). Et Origène expose sa doctrine : il observe qu'il y a des lieux hors de la vigne et se demande si ce lieu n'est pas celui des âmes non encore envoyées dans les corps : « Ceux qui disent : On ne nous a pas embauchés, ont donc une bonne excuse, puisqu'ils méritent qu'on leur donne le salaire de toute la journée. Ainsi, le maître les a embauchés et a fait refluer le salaire de toute la journée, parce qu'ils sont restés patiemment debout tout le jour et ont attendu qu'on vienne les embaucher le soir » (XV, 35). Ils sont donc payés les premiers pour avoir patiemment attendu. De même, dans l'interprétation de la parabole du Bon Samaritain, Origène après avoir cité l'exégèse presbytérale, la modifiait selon ces vues : l'hôtelier est l'ange (*Hom. Luc.*, XXXII).

Mais Origène voit bien ce que ce sens peut avoir de choquant et il termine par une exégèse plus simple qui applique la parabole à la vie de l'Église : « Après avoir dit ces choses sur la parabole que nous expliquons, voici ce qui nous vient encore à l'esprit, qui peut être utile à ceux que choque l'interprétation plus profonde et plus secrète (ἀπορρητότερα). On dira alors que le jour est toute la vie de l'homme. Ceux qui sont appelés dès l'enfance à travailler aux services du Royaume de Dieu sont ceux qui sont embauchés à l'aurore par le père de famille. Ceux qui ont commencé à servir Dieu dans leur jeunesse sont les ouvriers de la troisième heure » (XV, 37). De même pour les autres groupes. Et comme il est tenu compte du zèle et non du temps, ils ont la même récompense. « Dans cette interprétation la vigne est l'Église de Dieu; le marché, ce qui est hors de la vigne, est ce qui est hors de l'Église. » Cet exemple privilégié nous montre ainsi comment dans l'œuvre d'Origène des types divers d'exégèse peuvent être juxtaposés. Il faut donc renoncer à l'idée de faire l'unité de son herméneutique

et discerner plutôt les filons authentiques et les courants étrangers qui s'y sont mêlés.

XI. Écriture et théologie. — Une dernière question se pose qui est celle du jugement à porter sur la méthode théologique elle-même. La question a été l'objet récemment de tout un ensemble de travaux qui présentent des points de vue fort différents. Pour un premier groupe, le système d'Origène serait un système purement rationnel qui serait à situer dans l'histoire du néo-platonisme et serait fondé sur des principes philosophiques. Cette thèse avait déjà été soutenue par Eugène de Faye dans son livre sur Origène. De Faye avait, le premier, montré clairement que le schéma de la synthèse origénienne était la chute d'un monde intelligible dans la diversité qui constitue le monde actuel et le retour de l'unité première.

On trouve une position voisine chez Hal Koch dans *Pronoia et Paideusis*. Koch pense, comme de Faye, que le contexte de la théologie d'Origène est la philosophie du second siècle. Mais il a cru voir que les éléments essentiels de cette synthèse étaient stoïciens. L'idée fondamentale est celle de la Providence, de la προνοία qui par son action éducatrice amène les libertés à se tourner vers le Bien. Koch insistait en particulier sur le fait que le Dieu d'Origène n'avait plus rien de biblique, que la Trinité devenait une hiérarchie d'hypostases à la manière de Numénius, que la rédemption se ramenait à l'action éducative du Logos, que l'Église ne jouait aucun rôle, sinon en tant qu' « école » des âmes, que l'eschatologie était évacuée dans la perspective d'éternels recommencements.

Ceci a été repris de façon encore plus radicale par le théologien juif Hans Jonas dans un article de la *Theologische Zeitschrift*, *Die origenistische Spekulation und die Mystik* (1949, p. 24-25), et dans un chapitre de son livre *Gnosis und spätantike Geist* (1954, p. 171-223). Pour Jonas, Origène se situe dans ce qu'il appelle la pensée gnostique et qui caractériserait selon lui le monde antique finissant. Ce type de pensée se trouverait chez Valentin, chez Origène, chez Plotin. Il se caractériserait d'abord — et cette remarque est intéressante — par l'esprit de système. La vérité d'une philosophie est appréciée d'après sa cohérence intérieure, non d'après sa référence au réel. Elle se déduit entièrement *a priori*. Il aurait par ailleurs un schéma essentiel qui serait l'explication de la genèse du multiple à partir de l'unité primordiale. Origène représenterait un moment de cette histoire entre le stade plus mythologique de Valentin et celui entièrement intériorisé de Plotin.

Il faut noter la justesse de la remarque sur l'esprit de système. Ceci est en effet un caractère du temps et qui n'existait pas de la même manière chez les philosophes grecs classiques. Cet esprit se retrouvera au IVe s. dans la puissante synthèse d'Eunome. Il constituera encore pour Grégoire de Nysse le trait essentiel de la θεωρία, du savoir spéculatif, dont le but essentiel est l' ἀκολουθία, le lien des parties entre elles. Il trouvera sa dernière forme chez Proclus. Mais ce que Jonas ne marque pas, c'est que ces divers systèmes ont des contenus radicalement différents. Celui de Valentin, proprement gnostique, est radicalement dualiste, ce qui se retrouvera chez Mani. Celui de Plotin est radicalement moniste, fondé sur l'émanation de toute multiplicité à partir de l'un et de sa résorption en lui. Celui d'Origène est créationiste, marquant la radicale différence de l'être de Dieu et de l'être créé en même temps que la relation qui les unit.

Plus nuancée déjà que la position de Jonas est celle de Endre von Ivanka dans son article, *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus* (dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1941, p. 291-203). Ivanka reconnaît qu'Origène dans de nombreux éléments est un témoin fidèle de la tradition chrétienne. « A force de considérer l'origénisme comme système, on a tendance à oublier la signification d'Origène comme gardien et interprète des dogmes, comme héritier de la tradition exégétique de l'Église. Mais il reste que le tout dans lequel s'insèrent ses éléments chrétiens, le plan d'ensemble où ils servent de pierres, est de conception non chrétienne. Cette vision cyclique du monde d'un éternel retour dépouille la doctrine chrétienne, présente dans ce schéma, de ce qui est l'essentiel pour le christianisme : le caractère de décision irrévocable pour ou contre Dieu qui est le principe d'une éternité de béatitude irrévocable ou de damnation inéluctable » (301-302).

Plus mesurée est la position de dom Vagaggini dans un article de la *Scuola Cattolica*, 1954, p. 169-201 : *La natura de la sintesi origeniana*. Il observe d'abord que le dessein d'Origène est de donner une vision universelle du monde et des choses à partir de la donnée de la tradition auquel il adhère fermement. Mais pour construire ce système du monde, Origène doit utiliser une philosophie qui traite les questions fondamentales des rapports de l'un et du multiple, de Dieu et du monde. Il prend pour cela la philosophie de son temps. Or cette philosophie, observe l'auteur, avait trois données inassimilables à la pensée chrétienne : celle d'un processus cosmique nécessaire, celle du caractère cyclique de ce processus, un spiritualisme exagéré. J'ajouterais : la réduction à l'unité originelle.

Tel est le drame de la pensée d'Origène, je cite Vagaggini : « Une foi saine, un programme méthodologique sain d'approfondissement et de systématisation des données de la foi, un système philosophique radicalement inadapté à cette fin » (186-187). Mais on ne peut pour autant, « malgré la place de la philosophie dans cette synthèse, malgré le caractère objectivement faux de cette philosophie, considérer la synthèse d'Origène comme une synthèse philosophique du moyen platonisme où seraient insérées des croyances chrétiennes de façon purement matérielle » (190). En effet le dessein d'Origène est authentiquement théologique. C'est son mérite immortel d'avoir donné droit de cité dans l'Église au concept d'unité de la pensée chrétienne (199). Seulement sa tentative est imparfaite et hésitante.

Assez voisin du jugement de dom Vagaggini est celui du P. Bonnefoy (*La méthode théologique d'Origène*, dans *Mélanges Cavallera*, 1948, p. 87-145) avec une nuance plus favorable : « Dans son ensemble sa méthodologie est splendide... Origène a une excellente notion de la théologie. Il connaît les limites de la raison, mais il ne diminue pas sa valeur... Ce qui lui a fait du tort, c'est d'être arrivé à de grandes erreurs doctrinales... Celles-ci révèlent une certaine faiblesse de sa métaphysique. A côté d'intuitions géniales, on y trouve des équivoques d'autant plus graves qu'elles se trouvent au départ. Mais ces erreurs n'affectent pas la méthodologie théologique qu'il a pratiquée » (144).

Nous avons une position plus favorable chez G. L. Prestige, dans le chapitre sur Origène de son livre : *Fathers and heretics* (1948, p. 43-66). Il note d'abord avec humour qu'Origène « fait partie du groupe heureusement petit de ceux qui ont été expulsés de l'Église de la terre après être déjà entrés dans celle du ciel » (43). Sa spéculation est fondée sur une acceptation loyale de l'enseignement apostolique et de l'évidence scripturaire (60). Elle est un effort pour présenter à partir de ces données fournies à la raison un exposé méthodique du christianisme. « La dette que nous avons envers lui est d'avoir préservé la vieille culture intellectuelle de l'hellénisme en la transformant par son génie dans la philosophie *peren-*

nis du christianisme. Il a rendu possible Anselme et Thomas d'Aquin. Sans lui un christianisme dégénéré aurait trouvé ses maîtres dans les imitateurs intégristes de Jérôme et les échos incultes de Bernard » (54).

Un point de vue exactement inverse est présenté par le P. Henri Crouzel, qui voit dans Origène un spirituel et non un théologien : « Il ne faut pas chercher en Origène un théologien au sens moderne du mot : il n'est pas l'initiateur d'une théologie scientifique comme celle que constituera la scolastique : la sagesse qu'il donne comme but au chrétien n'est pas en son fond une connaissance intellectuelle, mais mystique, bien qu'il entre dans son acquisition des éléments intellectuels... Origène est un des auteurs les moins systématiques qui soit » (*Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 1-2, 14). Ce point de vue extrême est difficile à soutenir. Origène est un spirituel. Mais il est aussi un grand théologien systématique. Et c'est l'excès de l'esprit de système et non son absence qu'on peut lui reprocher.

Plus juste apparaît l'appréciation de Marguerite Harl qui discerne une évolution dans la pensée d'Origène : « Dans ses premières œuvres, Origène a surtout le souci de comprendre et de faire comprendre intellectuellement une vision du monde; il insiste sur l'effort conceptuel... Dans les ouvrages de la fin peut-être trouvons-nous davantage le souci de communiquer aux chrétiens non plus une connaissance spéculative, mais une vie » (*Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, 362-363). En fait le système d'Origène reste le même à travers toute sa vie, mais alors qu'il tient la première place dans les ouvrages du début, il tient une place moins importante par la suite dans l'économie générale de sa pensée.

On doit donc dire qu'Origène n'est pas seulement un théologien systématique, qu'il est cependant le premier des théologiens systématiques et que c'est une de ses grandeurs, que sa théologie systématique était incompatible sur plusieurs points avec la tradition de l'Église. Ceci a été bien vu par Hugh T. Kerr : « Son système a été plus important en créant un précédent, en constituant une tentative hardie de structure théologique, qu'en réalisant une construction des thèmes fondamentaux de la foi chrétienne et de leur interprétation. Sur le terrain du salut, particulièrement des conceptions bibliques du péché, de la grâce et du salut, il est péniblement décevant. Mais dans sa magnifique corrélation de la philosophie, de l'exégèse biblique et de la foi chrétienne, il a tracé les voies de l'Église dans la communication d'une structure universellement applicable » (*The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria*, 41-42).

Une dernière question se pose alors, qui est celle de la relation chez Origène entre le théologien biblique et le théologien spéculatif. On peut dire qu'il a été l'un et l'autre. Et c'est ce qui le rend remarquablement complet. Mais ce qu'il n'a pas su trouver, c'est la relation de ces deux disciplines. Sa théologie biblique et sa théologie spéculative sont deux blocs étrangers l'un à l'autre. En d'autres termes les principes de sa théologie spéculative sont plus philosophiques que bibliques. Il a juxtaposé une philosophie religieuse à une théologie biblique. Et le moyen pour lui d'établir leur relation a été l'allégorisme gnostique qui constitue, nous l'avons vu, le point le plus faible de sa méthode. Son erreur n'a pas été de vouloir élaborer spéculativement les données bibliques : ceci est la théologie même et c'est sa gloire de l'avoir tenté. Mais elle a été de substituer, par l'allégorie, des principes philosophiques aux données bibliques. C'est pourquoi nous pensons qu'il est indispensable de distinguer fermement chez Origène, comme nous l'avons fait, sa typologie qui nous paraît foncièrement authentique et son allégorie qui nous paraît radicalement inacceptable.

F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris, 1907. — W. den Boer, *Hermeneutic Problems in Early Christian Literature*, dans *V. C.*, I, 1947, p. 150-167. — J. Daniélou, *L'unité des deux Testaments dans l'œuvre d'Origène*, dans *R. S. R.*, 1948, p. 27-56; *Origène*, Paris, 1948; *Sacramentum futuri*, Paris, 1950; *Origène comme exégète de la Bible*, dans *Stud. Patrist.*, I, Berlin, 1957, p. 280-290. — H.-Ch. Puech, *Origène et l'exégèse trinitaire du Ps. 50, 12-14*, dans *Mél. Goguel*, Paris, 1950, p. 180-194. — H. de Lubac, *Hist. et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950. — F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris, 1951. — R. Gögler, *Die christologische und heilstheologische Grundlage der Bibelexegese des Origenes*, dans *Tübing. Theol. Quart.*, 1956, p. 1-13. — R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, Londres, 1954; *Allegory and Event. A Study of the Sources and significance of Origen's Interpretation of the Scriptures*, Londres, 1959. — M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958. — Cette bibliographie porte exclusivement sur l'herméneutique d'Origène. On trouvera des indications plus complètes dans la Patrologie de Quasten et la thèse de Marguerite Harl.

J. Daniélou.

ORIGINES DE L'UNIVERS ET DE L'HOMME D'APRÈS LA BIBLE. — La Bible contient, au sujet des origines, des allusions éparses plus ou moins explicites. Mais, en deux passages majeurs, elle traite expressément des débuts du monde et de l'humanité. Ces textes classiques (Gen., I, 1-II, 4*a*; II, 4*b*-7, 18-24) attirent surtout l'attention des exégètes et des théologiens. Pour les interpréter correctement, on tiendra compte de leur physionomie particulière, sans isoler ces fragments de l'ensemble organique auquel ils appartiennent.

I. Genèse, I, 1-II, 4*a*. — Ce chapitre, qui, dans l'ordre actuel de la Bible, vient en premier lieu, décrit sous une forme très originale l'œuvre d'Élohim « au commencement ». Sa portée exacte dépend de l'appréciation du genre littéraire. Il convient donc d'en préciser d'abord les caractéristiques essentielles.

1° *Genre littéraire.* — La geste créatrice se déploie dans les limites d'une semaine. Dieu agit au rythme de l'activité humaine. Il intervient le jour, interrompt son œuvre la nuit, reprend sa tâche à l'aube du lendemain, pendant six journées consécutives; le septième jour, il chôme. Le terme יוֹם, employé seul et au singulier, désigne d'ordinaire, au sens propre, soit le jour naturel, c.-à-d. le temps de lumière par opposition aux ténèbres (*ℵ*. 5*a*, 14*a*, 16, 18), soit le jour civil, c.-à-d. un cycle de vingt-quatre heures englobant la nuit, la durée qui s'écoule du soir au soir, ou mieux, du matin au matin (*ℵ*. 5*b*, 8, 13, 19, 23, 31). La mention du « soir » et du « matin », répétée six fois, ainsi que l'allure générale du récit montrent clairement le sens que le narrateur attache aux « jours » de la création. On abandonne donc définitivement l'interprétation, naguère en vogue, qui attribuait au mot יוֹם la signification pseudo-scientifique de « période », afin de rendre possible une concordance, stricte ou large, avec les époques géologiques. Élohim, en établissant l'alternance régulière de la lumière et des ténèbres, ouvre la série des jours et des semaines; il inaugure le temps, cadre dans lequel l'histoire se déroulera (cf. Gen., VIII, 22). La création marque un commencement, le point de départ des démarches divines dans le monde; elle appelle une suite et, peut-être, insinue déjà, par antithèse, un aboutissement, une fin des temps. L'échelonnement des œuvres sur six jours et le repos divin pourraient traduire une intention plus précise. Dans l'ancienne littérature sémitique il subsiste des vestiges d'un tel schéma septénaire. Ce procédé conventionnel indiquerait

qu'une action, d'une durée indéterminée, parvient finalement à son terme (*Cycle de Ba'l et de 'Anat*, cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, Rome, 1955, texte 51, VI, 24-32, p. 142; *Légende d'Aqhat*, cf. C. H. Gordon, *op. cit.*, 2 *Aqht*, II, 32-39, p. 182; *Épopée de Gilgameš*, tablette XI, 127-129, 142-146, cf. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*², Princeton, 1955, p. 94). L'auteur biblique mettrait ainsi en évidence la perfection idéale de la création. Quant à la référence aux sept tablettes d'*Enuma eliš*, elle apporte peu de lumière. L'analogie, lointaine et extérieure, s'explique sans doute par le symbolisme traditionnel du chiffre sept. Dans le poème babylonien, la création proprement dite ne commence qu'à la fin de la quatrième tablette. En définitive, le choix du cadre de la semaine répond surtout à une préoccupation *liturgique*. Dom Th. Maertens a relevé dans la terminologie de ce chapitre maintes allusions au culte (*Les Sept Jours, Genèse I*, Bruges, 1951). L'une d'elles s'impose avec évidence. Toute la description, en effet, s'oriente vers un jour privilégié, le sabbat. On ne le désigne pas expressément par son nom, mais on l'indique sans équivoque, en termes cultuels, avec emphase et une certaine lourdeur. Le « septième jour », cité trois fois, est « béni » et « sanctifié », c.-à-d. réservé et consacré à Dieu (II, 2-3). Un jeu de mots souligne discrètement l'identification : le verbe *šâbath*, « cesser », « se reposer », rappelle le *šabbâth*. L'auteur, qui utilise d'ordinaire des anthropomorphismes décolorés (« dire », « faire », « voir »), déroge ici à son principe et emploie une formule hardie. Il associe, dans une même contemplation, le « repos » du Seigneur au chômage hebdomadaire de l'homme. Les Israélites, on l'admet communément, pratiquaient le sabbat avant la rédaction de ce récit. Notre texte ne promulgue pas la loi (cf. Ex., XX, 11; XXXI, 17), mais, grâce à un rapprochement typologique, il l'illustre, souligne son importance exceptionnelle et, par suite, recommande son observation (H. Junker, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung*, Bonn, 1932, p. 38-39; Fr. Ceuppens, *Genèse, I-III*, Bruges, 1945, p. 75-76; J. Chaine, *Le Livre de la Genèse*², Paris, 1951, p. 30; A. Clamer, *La Genèse*, Paris, 1953, p. 127-128). La semaine divine, calquée sur celle de l'homme, devient, par une sorte de choc en retour, le type du cadre de la vie humaine. P. Humbert, qui considère Gen., I comme une péricope liturgique, accentue encore le caractère cultuel. A Babylone, lors des fêtes de l'*Akîtu*, le prêtre *urigallu* récitait en l'honneur de Marduk le poème *Enuma eliš*. On suppose une coutume semblable dans le rituel du Nouvel An israélite. Cette fête — hypothétique — (voir NOUVEL AN, VI, col. 597) se déroulait pendant une semaine; chaque jour, on commémorait la geste créatrice; la festivité s'achevait par un sabbat solennel. Dans un tel contexte, la première page de la Genèse prendrait toute sa signification et, en particulier, le rituel de la fête fournirait l'explication concrète du schéma septénaire (P. Humbert, *La relation de Genèse 1 et du Psaume 104 avec la liturgie du Nouvel An israélite*, dans *Rev. d'hist. et de phil. rel.*, XV, 1935, p. 1-27). En tout cas, on se méprend sur l'intention de l'auteur biblique si on accorde à la semaine primordiale, symbolique et à visée liturgique, la valeur d'une chronologie objective.

Le souci liturgique s'accompagne d'un goût fort prononcé pour la *systématisation*. Celle-ci se traduit, au plan littéraire, par une symétrie rigoureuse. Les jours se répartissent en deux séries parallèles. Pendant un premier triduum (3-13), Élohim procède à des séparations qui aboutissent à la constitution des grandes régions du monde : la division de la lumière et des ténèbres produit la succession du jour et de la nuit (3-5); Dieu, par l'insertion d'un firmament dans la masse des eaux cosmiques, délimite les zones des deux océans, supérieur et inférieur (6-8); une troisième séparation écarte la mer pour l'émersion de la terre sèche (9-10). A ce triduum d'organisation correspond exactement une seconde triade, durant laquelle Élohim aménage et peuple les compartiments de l'univers (14-31) : le quatrième jour, parallèle au premier, Dieu place au firmament les luminaires qui président au jour et à la nuit (14-19); le cinquième jour, réplique du second, les eaux foisonnent d'animaux vivants, tandis que l'ailé vole à la face du firmament (20-23); enfin, l'armée de la terre apparaît au sixième jour qui forme le pendant du troisième (24-31). Impossible de considérer cet agencement rigide comme une simple manifestation du parallélisme, caractéristique de la poésie hébraïque. Elle dénote un esprit méthodique, habitué à définir, à distinguer et à classer. En outre, de curieuses coïncidences témoignent d'une prédilection pour le symbolisme des nombres. Le chiffre trois, en particulier, revient avec insistance : trois espèces de plantes (11-12); trois sortes de luminaires (16); trois fonctions assignées aux astres (14-18); trois groupes d'êtres vivants créés au cinquième jour (21); trois classes d'animaux terrestres (24); trois bénédictions (I, 22, 28; II, 3). La disposition en deux triduums reflète-t-elle cette tendance? Peut-être. Pour sauvegarder le double schème ternaire, l'auteur bloque plusieurs œuvres dans une même journée, car le nombre des productions (lumière, ciel, terre et mers, végétaux, luminaires, volatiles et poissons, animaux terrestres et homme) dépassait celui des jours. Cette particularité et plusieurs indices littéraires (redondance, légères discordances) suggèrent l'hypothèse du remaniement d'une tradition antérieure. La structure systématique et le cadre numérique n'appartenaient pas, suppose-t-on, à la forme primitive (cf. H. Gunkel, *Genesis*³, dans *Göttinger Hand-kommentar*, 1910, p. 116 sq.; J. Morgenstern, *The Sources of the Creation Story, Gen., I, 1-2, 4*, dans *American Journal of Semitic Languages and Literatures* [= *A.J.S.L.*], XXXVI, 1920, p. 169 sq.). Quoi qu'il en soit, il suffit à notre propos de signaler dans la rédaction actuelle des procédés artificiels incontestables.

L'artifice ne se limite pas à la contexture générale, il s'étend aux détails de la description. Des formules stéréotypées amorcent, décrivent, concluent chacune des phases de l'œuvre divine. Elles reviennent, comme des refrains, à des intervalles réguliers et selon un ordre, semble-t-il, intentionnel. Ces particularités donnent au récit l'allure d'une prose rythmée, cadencée; elles font songer aux laisses de nos vieux poèmes provençaux ou encore à des répons liturgiques. Poésie? En réalité, cette page, au vocabulaire pauvre, terne et abstrait, sans effusion lyrique, où l'anthropomorphisme tient une place minime, contraste avec les passages poétiques qui, dans la Bible, célèbrent les magnificences de la création (cf. Ps., VIII, XIX, CIV; Job, XXXVIII-XXXIX; Prov., VIII, 22-31). Selon W. F. Albright, cette prose paraphraserait un vieux texte poétique (*The Refrain « And God saw ki tob » in Genesis*, dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Paris, 1957, p. 22 sq.). Les répétitions, les refrains, les mots-agrafes ressemblent plutôt à des repères mnémotechniques qui confèrent au récit un caractère *didactique*. Le P. Bea caractérise ainsi ce chapitre : *Primum caput pertinet ad genus litterarium sapientiale, est aliquid in se totum et conclusum, omnia signa præ se ferens operis poetici didactici* (cf. *Verbum Domini*, vol. XXVI, fasc. 6, 1948, p. 326). Cet exposé nous transmet, peut-être, une catéchèse solennelle du Temple, la composition soigneusement élaborée d'un maître ès sciences sacrées.

Ce théologien met à contribution sa culture savante. On minimise souvent cet aspect profane de sa physionomie afin de dénier, sans doute, plus facilement, toute portée scientifique à son enseignement. Certes, l'auteur partage certaines conceptions populaires, des notions empiriques (par ex. représentation du firmament, des astres et des deux océans; indépendance relative de la lumière vis-à-vis du soleil). Mais il se hausse au-dessus du niveau vulgaire. Son goût pour les définitions et les classifications, sa tendance encyclopédique, ses nomenclatures techniques, sa logique rigoureuse attestent une conviction raisonnée, la conception d'un univers géocentrique, ébauche véritable d'un système scientifique. Toutefois ce maître ne rédige pas cette page pour proposer, affirmer ou même insinuer des théories scientifiques, bien que ses opinions personnelles colorent son langage (cf. Ch. Hauret, *Origines*, 4e éd., Paris, 1953, p. 56 sq.). Il utilise toutes les ressources de son esprit pour formuler une doctrine exclusivement *religieuse*. Son exposé équivaut à une profession de foi. Elle émane d'un milieu bien déterminé, des cercles de prêtres et de lettrés, c.-à-d. de spécialistes rompus aux méthodes d'enseignement, préoccupés de questions liturgiques et théologiques. Aussi bien on rattache d'ordinaire ce chapitre aux traditions sacerdotales (P), avec lesquelles il présente d'étroites affinités de vocabulaire, de style et de procédés (cf. J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*[2], Édimbourg, 1951, p. 10 sq. Voir aussi dans ce *Supplément*, l'art. PENTATEUQUE). La rédaction définitive ne remonte probablement pas au-delà du VIe s., mais elle draine des éléments traditionnels très anciens. Les critiques, surtout depuis K. Budde et H. Gunkel, s'efforcent de reconstituer les diverses phases de l'élaboration littéraire. Les hypothèses demeurent fragiles. Notre tâche consiste à dégager la signification religieuse et morale du texte dans son état présent. Nous percevons dans ce condensé doctrinal un écho des traditions de l'école sacerdotale.

2° *Portée doctrinale.* — *a) Origine de l'univers.* — La phrase liminaire énonce solennellement, en une formule lapidaire, un *fait dogmatique*, la création de l'univers (℣. 1). La description (2-31) détaille et illustre l'affirmation globale du titre avec le souci évident de ne laisser aucune réalité hors de l'action divine. — La division sommaire du monde en grandes régions, d'ordre temporel (jour et nuit) ou spatial (firmament, mer, terre), embrasse, en réalité, *toutes les parties* du cosmos. Les nomenclatures, schématiques et savantes (plantes, astres, faune aquatique, volatiles, animaux terrestres), visent, en fait, *tous les êtres*. Certains détails accentuent encore cette intention d'universalisme. La lumière, que les cosmogonies orientales divinisent ou associent étroitement aux divinités, est produite immédiatement par l'intervention directe d'Élohim (℣. 3). Le soleil, la lune et les étoiles, rangés par tant de peuples parmi les dieux, sont assimilés à de simples éléments de l'univers physique. Ils sont relégués au quatrième jour. Élohim les « fait », les « place » au firmament, leur fixe un rôle précis. La « présidence » confiée aux deux grands luminaires ne les soustrait pas à leur condition de serviteurs de Dieu et des hommes (14-18). Pour conjurer tout péril d'astrolâtrie ou d'astrologie, l'auteur évite de mentionner leurs noms. Les תַּנִּינִם, qui rappellent les monstres, auxiliaires de Tiâmat, figurent parmi les créatures de Dieu, au même titre que les bestioles dont fourmillent les mers (℣. 21). Une foi, nette et ferme, s'affirme d'emblée; elle se pose et, en même temps, elle s'oppose. P. Heinisch insiste avec raison sur l'aspect polémique, antimythologique, de cet enseignement (*Probleme der biblischen Urgeschichte*, Lucerne, 1947, p. 42-43). *Tous les aspects* des réalités dépendent de la sagesse et de la puissance de Dieu. Élohim détermine les espèces végétales et animales, impose aux êtres des noms qui, selon la mentalité ancienne, définissent leur nature (5, 8, 10); il assigne à chacun sa fonction, sa finalité (6, 14-15, 17-18, 29-30). Ainsi l'intelligence et la volonté de Dieu introduisent dans le monde un principe d'ordre, de solidarité et de hiérarchie. Les allusions aux semences des végétaux (11-12) et à la fécondité des animaux (℣. 22) tendent à montrer que rien n'échappe à l'action constante d'Élohim. Dans l'univers, *creatio continua*, Dieu pourvoit à la conservation et à la propagation des êtres selon leurs espèces. En définitive, aucun aspect de l'univers organisé qui ne soit pensé, voulu, réalisé, maintenu dans l'existence par le Dieu unique. Le monde, dans la structure harmonieuse de ses éléments, avec l'ordre, l'interdépendance, la hiérarchie des « armées » qui le peuplent (14-31), tout, sans exception, vient d'Élohim. D'où la note optimiste qui, à sept reprises (4, 10, 12, 18, 21, 25, 31), scande les étapes de la création : chaque chose est bonne, et l'ensemble, très bon. La paix de l'âge d'or règne dans l'univers primitif (29-30).

Quant aux *modalités* des opérations divines, elles sont plus difficiles à cerner. Tantôt Dieu se borne à proférer une parole (℣. 3); tantôt l'auteur signale expressément l'action du Créateur (7, 16, 25); trois fois, le commandement d'Élohim suscite le concours des éléments (9, 11, 24); il arrive que les diverses formules s'entremêlent (24-25). La terre reçoit l'ordre de « produire » des animaux (24), mais on ajoute aussitôt que Dieu « fait » ces êtres vivants (25). Cette variété dans la terminologie n'a pas échappé aux partisans de la pluralité des sources. Elle se justifie plutôt, semble-t-il, par la manière dont l'auteur conçoit la nature des créatures diverses. Pour la production de la lumière, réalité mystérieuse et subtile, aucun intermédiaire matériel ne s'interpose. Les végétaux, incrustés dans le terroir et inanimés, sortent spontanément de la terre. Quant aux animaux, attachés au sol sur lequel ils vivent, destinés à se désagréger en poussière, ils sont, eux aussi, issus de la terre; mais leur qualité de vivants, נֶפֶשׁ חַיָּה (℣. 24), leur vaut d'être « faits » par Élohim. Des exégètes flairent ici les traces de l'antique conception de la Terre-Mère. Mais l'auteur sacerdotal rectifie cette notion par un correctif essentiel : Dieu, source de toute énergie productrice, confère au sol sa fécondité (11, 24). C'est cette vérité religieuse, et non les modalités de l'apparition des êtres, qui intéresse le théologien. Les eaux « pullulent d'un pullulement d'animaux vivants » (20). Mais comment les monstres marins et les poissons des océans ont-ils été constitués? Avec ou sans matière préexistante? Le récit n'en souffle mot. Il se tait également sur le mode d'origine des volatiles. Il ne précisait pas davantage la formation des astres. Cette indifférence, en contraste absolu avec nos préoccupations modernes, nous éclaire sur les intentions de l'auteur. Ce n'est pas par hasard que celui-ci, parfaitement maître de son vocabulaire, recourt, à l'occasion du surgissement des premiers êtres vivants, à un terme spécial, בָּרָא (℣. 21). Ce verbe, familier au Deutéro-Isaïe, est mis en relief dès le préambule (℣. 1); il rythme le passage sur la création de l'homme (℣. 27), et, dans l'épilogue, il résume l'œuvre des six jours (II, 3-4). Cette place de choix trahit un dessein précis. Il résulte des monographies consacrées à son sujet (cf. J. van der Ploeg, *Le sens du verbe hébreu* בָּרָא, *Étude Sémasiologique*, dans *Le Muséon*, LIX, 1946, p. 143 sq.; P. Humbert, *Emploi et portée du*

verbe bârâ (créer) dans l'A. T.. dans *Theologische Zeitschrift*, III, Bâle, 1947, p. 401 sq.) que בָּרָא désigne toujours, au *qal* et au *niphal*, une activité propre à Dieu. On le traduit d'ordinaire par « créer »; toutefois, par lui-même, il n'indique pas une création *ex nihilo* (cf. Am., IV, 13; Is., XLIII, 1, 7; XLV, 7, 18; Ps., CIV, 26, 30); il implique, en revanche, la production d'une œuvre originale, inédite, miraculeuse (cf. Is., XLVIII, 7; LXV, 17; Jer., XXXI, 22; Ps., LI, 12; CIV, 30). La tradition sacerdotale l'emploie exclusivement pour caractériser l'intervention divine aux origines du monde et de l'humanité (Gen., I, 1, 21, 27 trois fois; II, 3, 4; V, 1, 2 deux fois; VI, 7). Ce verbe, strictement théologique, offrait l'avantage d'estomper l'anthropomorphisme du terme עָשָׂה (I, 7, 16, 25, 26, 31; II, 2, 3). La mise en scène descriptive et, en particulier, le rôle attribué à la Parole explicitent le contenu spécifique de ce vocable technique. A chaque étape, huit fois (3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26), cette Parole éclate, impérative, et, instantanément, les êtres surgissent selon l'ordre de leur perfection. Révélatrice et dynamique (cf. Is., XLI, 4; XLIV, 26; XLV, 12; XLVIII, 13), elle manifeste et réalise dans le cosmos, avec une souveraineté absolue, efficacement et sans effort, la pensée et le plan du Créateur. L'Ancien Orient connaissait la valeur et le pouvoir du verbe (cf. art. LOGOS, dans *Dict. de la Bible, Suppl.*, V, 425 sq.), mais, nulle part, on ne retrouve l'équivalent de cette scène simple et saisissante. La parole d'Élohim n'est pas douée d'une efficacité magique, comme en Égypte et à Babylone; elle exprime les impératifs d'une volonté toute-puissante. Cependant la mention du chaos primordial (*ꝟ*. 2) provoque un certain malaise. Des exégètes essaient de le dissiper (cf. E. F. Sutcliffe, *Primeval Chaos not Scriptural*, dans *Miscellanea Biblica*, II, Rome, 1934, p. 203 sq.; K. Galling, *Der Charakter der Chaosschilderung in Gen. I, 2*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, XLVII, 1950, p. 145 sq.; H. Junker, *Die theologische Behandlung der Chaosvorstellung in der biblischen Schöpfungsgeschichte*, dans *Mélanges bibliques... André Robert*, p. 27 sq.). Selon une interprétation ingénieuse, le תֹּהוּ וָבֹהוּ, les ténèbres sur l'abîme, les eaux représenteraient trois images successives du néant, d'où le souffle vivificateur de Dieu, son « esprit », va susciter les êtres (cf. R. de Vaux, *Le Livre de la Genèse*, Paris, 1951, p. 39). On reconstituerait ainsi le processus mental du narrateur. L'auteur voyait le monde, « les cieux et la terre », à l'état d'achèvement, organisé et peuplé. Il imagine donc, par contraste, le moment antérieur à l'intervention d'Élohim : d'une part, il nie la distinction, l'organisation et le peuplement; d'autre part, il affirme la confusion, le désordre et le vide. Mais, au lieu d'une formulation abstraite, contraire à ses visées pédagogiques, il recourt à une évocation concrète. En conséquence, loin de restreindre l'opération divine à une simple activité organisatrice, la mention du chaos soulignerait, au contraire, sa portée universelle, absolue. D'ordinaire, les commentateurs considèrent plutôt ce verset comme une survivance des cosmogonies anciennes, sumériennes, assyro-babyloniennes ou phéniciennes. On a souvent dressé l'inventaire des ressemblances et des différences entre les diverses traditions (cf. J. Plessis, BABYLONE ET LA BIBLE, dans *D. B. S.*, I, 713 sq.; B. Bonkamp, *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung*, Recklinghausen, 1939; P. Heinisch, *op. cit.*, p. 26 sq.; F. Schmidtke, *Urgeschichte der Welt im sumerischen Mythus*, dans *Bonner Biblische Beiträge*, I, 1950, p. 205 sq.; A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago, 1951, p. 97 sq.). Par cette allusion au chaos primordial, l'auteur sacerdotal resterait tributaire d'un cliché classique légué par la tradition (cf. O. Procksch, *Die Genesis*[3], Leipzig, 1925, *in hoc loco*). Israël, en effet, « n'arriva pas sans peine à se dégager des antiques conceptions orientales qui imaginaient un état primordial des choses avant l'opération ordonnatrice et créatrice » (G. Lambert, *La création dans la Bible*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, LXXV, 1953, p. 256). Le thème du chaos permettait d'étaler sur six jours les « engendrements des cieux et de la terre ». En outre, la manière dont le théologien exploite cette donnée populaire constitue, à elle seule, un enseignement décisif. L'auteur se montre, à la fois, conservateur et novateur. Le chaos perd sa physionomie d'autrefois : dépersonnalisé, inerte, infécond par lui-même, ravalé au rang d'un simple matériel de construction, il obéit docilement aux ordres d'Élohim et proclame, à sa façon, la toute-puissance de Dieu. Plus de générations monstrueuses comme dans les mythologies : la création cesse d'être une théogonie. Plus de luttes contre des puissances réfractaires : Élohim ne ressemble pas du tout à un vainqueur de dragons, et son activité perd jusqu'à l'apparence d'une théomachie. La division des eaux, par ex. (*ꝟ*. 7), n'a rien de commun avec le conflit qui oppose Marduk à son adversaire et se termine par le partage violent et sanglant du corps de Tiâmat. Élohim agit souverainement, et son geste se répercute dans le temps. Dieu ne dépend pas du chaos, mais le chaos dépend de lui. Ainsi, en annexant un thème traditionnel, le théologien renverse sa valeur; en apparence, il se rattache au passé; en réalité il s'en détache; il semble subir l'influence étrangère mais, en fait, il réagit contre les fantaisies païennes en opposant la foi d'Israël aux mythes des nations. Cette reprise avec mise au point nous laisse peut-être entrevoir la solution d'un problème souvent débattu. En effet, on discute toujours sur le sens et la portée du « souffle d'Élohim planant sur les eaux » (*ꝟ*. 2). Il se pourrait bien que la *ruaḥ* de la tradition primitive ait subi, elle aussi, sous l'influence du théologien qui retravaille ses matériaux, une métamorphose essentielle : cet élément du chaos, particulièrement en relief dans la cosmogonie phénicienne — vent, air, ouragan — évoque désormais, dans la réédition sacerdotale, la puissance dominatrice du Créateur. Encore une fois, l'auteur conserve et innove. Mais on ne verse pas sans risque du vin nouveau dans de vieilles outres ! Cette réminiscence de conceptions périmées se concilie mal, selon nous, avec l'affirmation péremptoire, originale, du premier verset. Le rapport entre les deux phrases initiales du récit soulève une question classique (cf. M. Powis Smith, *The Syntax and Meaning of Genesis I, 1-3*, dans *A. J. S. L.*, XLIV, 1927/28, p. 108 sq.; R. Dussaud, *Les trois premiers versets de la Genèse*, dans *Rev. de l'hist. des rel.*, 1929, p. 137 sq.; P. Humbert, *Trois notes sur Genèse I*, dans *Interpretationes ad V. T. pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missæ*, Oslo, 1955, p. 85 sq.; N. H. Ridderbos, *Genesis I, 1 und 2*, dans *Oudtestamentische Studiën*, XII, 1958, p. 214 sq.). La difficulté résulte de la juxtaposition hardie du neuf (*ꝟ*. 1) et du vieux (*ꝟ*. 2). Le résidu archaïque continue à suggérer, en raison de ses attaches primitives, un dualisme que la foi strictement monothéiste de l'auteur sacerdotal répudie absolument; la présence d'un chaos primitif limite, semble-t-il, l'indépendance et la toute-puissance d'Élohim proclamées dans le premier verset (בָּרָא) et illustrées par l'efficacité inconditionnelle de la Parole (*ꝟ*. 3 sq.). En bonne méthode, il convient de ne point s'attarder aux vestiges du passé, mais de les dépasser et, à la suite du théologien, de s'ouvrir aux perspectives nou-

velles. Le vin présente plus d'intérêt que les outres ! Or la souveraineté de Dieu dans l'organisation de la matière, la spontanéité avec laquelle les éléments obtempèrent aux injonctions d'Élohim nous obligent au moins « à reconnaître que la *creatio ex nihilo* devait être le seul aboutissement possible de la pensée de l'A. T. où l'action de Dieu tend de plus en plus à revêtir la forme la moins matérielle, celle de la parole » (E. Jacob, *Théologie de l'A. T.*, Neuchâtel, 1955, p. 116). Bien plus, « ici l'idée de la création *ex nihilo* semble être implicitement contenue dans le récit, puisqu'il représente Dieu comme l'auteur et le Seigneur suprême et unique du monde entier » (P. van Imschoot, *Théologie de l'A. T.*, I, Paris-Tournai, 1954, p. 98; cf. G. Lambert, *art. cit.*, p. 267, note 44). La création au sens strict n'est ni totalement étrangère ni familière à l'A. T. Sans être formulée d'une manière adéquate, elle est ici confusément pressentie, voire sentie dans une intuition globale, prégnante : indépendance souveraine de Dieu, dépendance absolue de toutes les réalités du cosmos. Le problème des origines de l'univers ne se posait pas à l'auteur sacerdotal dans les mêmes termes qu'au théologien moderne.

b) Origine de l'homme et de la femme. — Au sommet de l'échelle des êtres se situe l'Homme. Sa création au sixième jour (26-27) s'explique moins par un souci chronologique que par une intention doctrinale : tout le récit aboutit à cette créature privilégiée, couronnement du cosmos (cf. ℣. 31). Dans l'exécution de son plan, Élohim procède du moins parfait au plus parfait : l'Homme surgit le dernier en raison de sa dignité. Un scénario spécial souligne sa noblesse. Plus d'ordre autoritaire, seigneurial, comme précédemment (6, 9, 14, 20, 24); mais une délibération, destinée à suggérer l'intimité entre l'homme et son Créateur (℣. 26). Une fois de plus, pensons-nous, l'auteur enchâsse dans son texte une relique du passé (cf. *Enuma Eliš*, VI^e^ tablette 1-8; R. Labat, *Le poème babylonien de la Création*, Paris, 1935, p. 143). Élohim, avant l'étape décisive, dialogue avec les êtres mystérieux qui forment sa cour (Gen., III, 22; XI, 7 = J; Is., VI, 8; I Reg., XXII, 19-22). Nous justifions ainsi la formule du ℣. 26 que beaucoup d'exégètes préfèrent interpréter comme un pluriel de délibération, de majesté ou de plénitude. Fidèle à son goût pour la définition et la classification, le théologien assigne à l'homme sa place exacte, fixe sa position vis-à-vis de Dieu, ses relations à l'égard des autres créatures. D'une part (℣. 26*a*), l'homme ressemble à Élohim (et aux élohim? cf. Ps., VIII, 5) comme une image; d'autre part, il domine tous les animaux (26*b*). Deux termes, צֶלֶם et דְּמוּת, expriment la première prérogative. Il n'y a pas lieu de donner, à la suite de certains Pères et docteurs, deux significations nettement distinctes à « image » et à « ressemblance » (cf. Gen., v, 1-3). On peut admettre une redondance. Dans ce cas, cette figure de style évoquerait l'idée d'une image bien réussie, ce qui, d'ailleurs, n'implique pas une assimilation pure et simple. Plus probablement, la seconde formule tempère le réalisme de la première par une sorte de glose explicative introduite par כְּ, particule de comparaison ou d'approximation : l'Homme, icone de Dieu, ressemble à Élohim sans se confondre avec lui. En quoi consiste la similitude? Selon la statistique de P. Humbert (*L' « Imago Dei » dans l'A. T., Études sur le récit du Paradis...*, c. v, p. 153 sq.), צֶלֶם désigne uniquement « l'effigie extérieure, la représentation plastique, sans extension morale ou spirituelle du terme » (p. 157). En conséquence, « l'auteur de Gen., I, 26 veut dire que Dieu fait un homme véritablement pareil (כְּ) à l'image concrète, à l'effigie tangible des Élohim, à leur aspect physique (דְּמוּת) » (p. 159). Le même rapport de similitude physique existe entre Adam et son fils Seth (Gen., v, 3). Le verdict de l'enquête sémantique impressionne sans emporter pleinement la conviction (cf. H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, Londres, 1956, p. 74 sq.). Les Hébreux, on le concédera volontiers, n'ont pas toujours conçu Dieu ou les êtres célestes comme incorporels (cf. F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme. Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'A. T.*, Neuchâtel, 1950). On pourrait donc supposer que le ℣. 26, au caractère archaïque fortement accusé, représente le vestige littéraire et idéologique d'un stade ancien. Mais l'auteur sacerdotal, d'une grande maturité théologique, réduit au maximum les anthropomorphismes, car il se fait de la divinité une conception très affinée. Il nous paraît donc difficile de soutenir que cet auteur vise surtout, voire exclusivement, l'aspect extérieur, la beauté corporelle et, en particulier, la position verticale de l'homme (L. Koehler, *Die Grundstelle der Imago-Dei Lehre, Genesis, I, 26*, dans *Theologische Zeitschrift*, IV, Bâle, 1948, p. 16 sq.). Le contexte immédiat permet de nuancer les résultats de l'analyse philologique. L'homme, icone de Dieu, est décrit aussitôt (℣. 27*c*) dans sa constitution physique : « mâle et femelle », il reçoit l'ordre de fructifier et de se multiplier. Ce n'est certainement pas par ces particularités physiologiques ni par la fonction génératrice que l'homme reproduit l'effigie de Dieu. D'autre part, le narrateur évoque la « physionomie » d'Élohim en quelques traits caractéristiques : Dieu « dit », c.-à-d. exprime sa pensée et ses volontés; il « fait », c.-à-d. exécute ses projets; il « voit », c.-à-d. constate l'accord entre ses œuvres et ses desseins. Cette description nous invite à retrouver dans l'homme-image ces mêmes traits concrets : comme Dieu, l'homme est capable de penser, de parler, d'agir et de juger ses œuvres; en d'autres termes, comme Dieu, l'homme est un être personnel. Cependant une disparité essentielle sépare l'image de son prototype : la puissance de la pensée, de la parole et de l'action de l'homme n'atteint pas celle du Créateur. Similitude sans assimilation, communion sans égalité. Le théologien qui emploie des termes identiques, « image » et « ressemblance », à propos des relations entre père et fils (Gen., v, 1, 3) évite soigneusement d'insinuer l'idée d'une parenté physique entre l'homme et Élohim (cf. T. C. Vriezen, *La Création de l'homme d'après l'image de Dieu*, dans *Oudtestamentische Studiën*, II, 1943, p. 87 sq.). Dieu n'engendre pas (יָלַד) l'homme à sa ressemblance; il le crée (בָּרָא). Par cette action miraculeuse, Élohim rapproche l'homme de lui sans confusion possible, il l'élève au-dessus des animaux, l'établit comme lien naturel et permanent (Gen., IX, 6) entre la création et le Créateur. Formule archaïque, doctrine neuve. Le judaïsme postérieur approfondira et spiritualisera ce thème de l'image de Dieu (cf. Sap., II, 23); S. Paul lui consacrera des développements décisifs (I Cor., XI, 7; II Cor., III, 18; Col., III, 10). La domination de l'homme sur les animaux (26*b*, 28), marque spécifique de sa supériorité (cf. Eccli., XVII, 3-4; Ps., VIII, 6-9), se rattache immédiatement, comme une explicitation ou une conséquence, à la notion d'image de Dieu. Grâce à ce privilège, l'homme participe, par délégation, tel un vizir, à la souveraineté royale d'Élohim. On dépeint cette vice-royauté en termes vigoureux qui rappellent l'antique idéal despotique de l'Ancien Orient (כָּבַשׁ, « fouler aux pieds », רָדָה, « dominer en maître absolu »). Cette

prérogative complète et illustre la dignité de l'icone de Dieu. En définitive, l'homme, être personnel comme Élohim, est destiné, par sa condition naturelle, à vivre en communion avec le Créateur, à exercer sa suzeraineté sur le monde. Et le sabbat lui donne l'occasion de jouir du repos seigneurial d'Élohim.

L'auteur qui concentre son intérêt sur le thème théologique de l'image de Dieu ne fournit aucune précision sur les *modalités* de la création de l'homme. Il énonce, répète en formules solennelles et hiératiques un *fait dogmatique* et il insiste sur son caractère merveilleux (le verbe בָּרָא revient trois fois). A s'en tenir à ce seul texte, on pourrait croire que Dieu a produit en même temps, par un acte unique, l'homme et la femme. Impossible de trancher d'une manière décisive, à partir de ce récit, la question du nombre des premiers représentants de l'humanité. Un seul ou plusieurs couples primitifs? Le texte, en stricte rigueur, supporte l'une et l'autre hypothèses. L'auteur, à propos de la création des animaux terrestres (*ꝟ.* 24), énumère trois catégories : bétail, בְּהֵמָה; reptile, רֶמֶשׂ; bête sauvage, חַיְתוֹ־אֶרֶץ. Autant de termes génériques. Or, aussitôt après, en ce même sixième jour, au sujet de l'homme, le narrateur ne modifie nullement son vocabulaire : Dieu se propose de faire אָדָם. Encore un terme générique ! Et le verbe qui suit est mis au pluriel (cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923, p. 413, note 2). L'absence d'article dans Gen., I, 26 ne suggère pas, comme l'estimait M. Pouget, la pluralité des couples (J. Guitton, *Le développement des idées dans l'A. T.*, Aix-en-Provence, 1947, p. 127). En effet, dans l'hexaméron, les paroles divines désignent d'ordinaire, sans l'article, les œuvres projetées (par ex., *ꝟ.* 3, 6, 14, 24), alors que, dans la phase de l'exécution, la description le comporte normalement (par ex. *ꝟ.* 7, 16, 25). Mais il n'existe qu'une espèce humaine. Les animaux apparaissent « selon leur espèce » (21, 24, 25). Lorsqu'il s'agit de l'homme, on note seulement la distinction des sexes : l'homme et la femme représentent deux aspects de l'être humain dans sa totalité. On ne surprend dans ce texte aucune allusion à un androgyne primitif, mais le souci de montrer que le Créateur veille à la permanence de l'humanité, comme il pourvoit à celle des végétaux (11-12) et des animaux (21-22, 24-25). La bénédiction divine assurera la fécondité de la race humaine (28).

Nos contemporains ne trouveront donc pas dans ce récit des informations scientifiques, mais une vue religieuse du monde.

II. Genèse, II, 4*b*-7, 18-24. — Ce second récit, d'aspect fragmentaire, appartient à une composition d'ensemble où il sert de prélude : il introduit et campe les protagonistes du drame de l'Eden. Le complexe littéraire Genèse II-III, sans former un tout parfaitement homogène, jouit cependant d'une réelle unité. L'histoire de sa composition a donné lieu à des recherches nombreuses (cf. R. H. Pfeiffer, *A Non-Israelite Source of the Book of Genesis*, dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* [= *Z. A. W.*], XLVIII, 1930, p. 66 sq.; J. Begrich, *Die Paradieserzählung. Eine literargeschichtliche Studie*, dans *Z. A. W.*, L, 1932, p. 93 sq.; S. Mowinckel, *The Two Sources of the Predeuteronomic Primeval History (J. E.) in Gen., I-II*, Oslo, 1937; P. Humbert, *Études sur le récit du paradis...*, Neuchâtel, 1940; J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*, Louvain, 1948, p. 49 sq.; A. Lefèvre, *Genèse II, 4b-III, 24 est-il composite?*, dans *Recherches de science religieuse*, XXXVI, 1949, p. 465 sq.; J. L. McKenzie, *The Literary Characteristics of Genesis II-III*, dans *Theological Studies*, XV, 1954, p. 541 sq.). Assez communément, les critiques supposent que des récits partiels, d'abord indépendants, au sujet desquels ils ne s'accordent ni sur le nombre, ni sur l'étendue, ni sur l'origine, ont été amalgamés par l'auteur génial de l'histoire du paradis et de la chute. Nous n'utiliserons ici que les fragments qui se rapportent directement au thème de la création; cf. art. Paradis et Péché original. L'hypothèse des sources, utilisée avec discernement, permet, à l'occasion, de nuancer l'exégèse. L'insertion des fragments sur la création dans un cadre plus vaste leur confère une signification originale.

1° *Genre littéraire.* — Le contraste entre les deux récits de création saute aux yeux. Ici, nulle trace d'une culture scientifique; pas de vocabulaire abstrait et technique; aucun souci d'érudition; pas de cadre systématique aux grandes lignes stylisées. Un conteur dépeint avec candeur des scènes concrètes, fortes en couleurs et réalistes. Les anthropomorphismes abondent : Yahvé-Élohim modèle le corps de l'homme, souffle dans les narines d'une statue de glaise, façonne les animaux, extrait un des côtés de l'homme pour en bâtir la femme. Des jeux de mots, traits communs aux littératures populaires, émaillent la narration. Mais une pensée religieuse profonde relie ces tableaux pittoresques. L'auteur, de tradition yahviste, est un théologien authentique. Pour instruire des lecteurs plus intuitifs que raisonneurs, il ne démontre pas, mais il montre. Sa catéchèse, sous la forme d'une leçon de choses, ressemble à nos catéchismes en images. Cette *histoire populaire*, archaïque — elle daterait, estiment certains, du X^e^ s. — raconte « en un langage simple et figuré, adapté aux intelligences d'une humanité moins développée, les vérités fondamentales présupposées à l'économie du salut, en même temps que la description populaire des origines du genre humain » (*Lettre de la Commission Biblique au Card. Suhard*, dans *Acta Apostolicæ Sedis*, XL, n° 1-2, 1948, p. 48).

2° *Portée doctrinale.* — *a) Origine de l'univers.* — L'auteur signale, sans s'y attarder, la formation « d'une terre et des cieux » (II, 4*b*). La mention se réduit à une simple allusion, dans une proposition circonstancielle. En réalité, ce texte ne comporte pas de cosmogonie. Cependant la formule initiale, בְּיוֹם, de même frappe que les débuts classiques des cosmogonies sumériennes *(ud...da)* et assyro-babyloniennes *(en-uma)*, amorcerait normalement une description des origines du monde. Texte tronqué? On l'a conjecturé. La fusion des sources aurait entraîné une mutilation. Le narrateur laisse de côté les cieux et ne parle pas des astres. Son attention se concentre sur la terre, envisagée d'un point de vue utilitaire. Il ne s'agit plus, comme dans le premier récit, d'une région du monde en contraste avec le ciel et la mer, mais du sol fertile et nourricier, cadre de la vie agricole. Ainsi s'évanouit toute perspective cosmique; l'horizon se rétrécit et se limite au terroir. Par conséquent, il est tout à fait contre-indiqué de demander à un fragment de cette nature des précisions scientifiques ou même théologiques sur les origines de l'univers. L'enseignement se résume en une affirmation fondamentale : Yahvé-Élohim a fait les cieux et la terre.

b) Origine de l'homme. — La cosmogonie disparaît au profit d'une « anthropogonie » assez développée. Comme le théologien du premier récit, l'auteur yahviste s'intéresse spécialement à l'homme, non pas à l'homme-dans-le-cosmos, image de Dieu et vice-roi de la création, mais au paysan-sur-sa-terre, ou, pour

conserver le jeu de mots du conteur, au terrien-sur-son-terroir. Ici encore, on agite des problèmes d'interdépendance et de hiérarchie; mais on traite maintenant de rapports mutuels à l'intérieur d'un cercle nettement circonscrit : relations entre le fellah et son champ de travail (II, 5), les animaux (II, 19-20), la Femme (II, 18, 21).

Une description sommaire prélude à la création de l'homme : la terre, sans irrigation et sans main-d'œuvre, ressemble à une steppe improductive et inculte (II, 5). Cette évocation ne correspond que très imparfaitement à celle du chaos cosmique de Gen., I, 2. On la rapprochera plutôt de la conception, plus élémentaire, du « chaos liturgique », qui s'exprime dans un texte de la *Cosmogonie chaldéenne* (cf. P. Dhorme, *Choix de textes assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 82 sq.). Le poète babylonien constate, dans une longue énumération, la non-existence des éléments nécessaires à la construction d'un temple. Ici, plus sobrement, le conteur note l'absence de pluie et la non-existence de l'homme. Dieu remédie d'abord à la sécheresse du sol. Un flot (אֵד, cf. E. A. Speiser, dans *B. A. S. O. R.*, CXL, déc. 1955, p. 9-11) sourd du grand fleuve souterrain et irrigue la surface de la terre (II, 6). La steppe se transformera bientôt en une oasis luxuriante. L'arrière-plan géographique rappelle la Palestine, mieux encore, les déserts de Syrie ou d'Arabie, tandis que Gen., I, 2 nous orientait vers la Phénicie ou la Babylonie. Cette circonstance insinue la haute antiquité de la tradition utilisée par l'auteur. Cette tradition pourrait remonter à l'époque patriarcale. Puis le Créateur procède à la formation de l'homme. La manière dont l'événement est raconté fait saillir la grandeur de cette créature privilégiée. La scène se déroule en deux temps. Comme le potier qui moule une maquette, Dieu façonne (יָצַר) le corps humain. Ensuite il insuffle dans les narines de la statue d'argile une haleine de vie. Et la glaise moulée devient un « être vivant » (II, 7). Ce tableau s'inspire de constatations empiriques, probablement d'un cliché traditionnel, et, en tout cas, certainement, d'une conception religieuse originale. Après la mort, le corps se désagrège et s'évanouit en poussière. De ces apparences on concluait que la terre entre dans la composition de l'homme : l'aboutissement final équivaut à un « retour » (III, 19). La même observation avait conduit les Sumériens, les Assyro-Babyloniens, les Égyptiens à une représentation analogue des origines de l'homme (J. B. Pritchard, *op. cit.*, p. 99 sq.; A. Erman, *Die Religion der Aegypter*, Berlin, 1934, p. 25, 44; Représentation du dieu potier Khnum façonnant deux humains sur son four dans *A. N. E. P.*, fig. 569, p. 190). Des données expérimentales communes sous-tendent des explications communes. Le P. A.-M. Dubarle remarque que l'histoire biblique a été élaborée par « les mêmes voies psychologiques que les mythes des autres peuples ». Mais, en Israël, le « processus mental, recherchant les causes de faits universels d'expérience, était suscité et dirigé par l'inspiration divine et jouissait par là d'une pénétration unique dans le diagnostic de la condition humaine et d'une vérité complète dans son explication » (*Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1958, p. 49, 50). On rend compte ainsi, d'une part, des ressemblances de forme entre le récit de la Genèse et les narrations mythologiques et, d'autre part, des dissemblances de contenu. La parenté de l'homme avec la terre — fait universel d'expérience — se traduit, dans les diverses traditions, par une mise en scène identique; mais sa relation avec Dieu s'exprime d'une façon originale dans l'évocation biblique. Un mésopotamien n'éprouvait aucune difficulté à concevoir l'homme comme un mélange de terre et du sang d'un dieu (R. Labat, *Le poème babylonien de la Création*, p. 147). La foi yahviste répugnait à cette explication. L'homme, cette « poussière qui respire », reçoit son souffle de Yahvé; grâce à l'insufflation divine, il devient נֶפֶשׁ חַיָּה (cf. D. Lys, *Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche orientales*, Paris, 1959). La leçon de choses du théologien-conteur n'offre pour les yeux et pour l'esprit aucune ambiguïté : Dieu est à l'origine de l'homme, de tout l'homme : être matériel, Adam reçoit son corps de Yahvé-Élohim; être vivant, son souffle vital lui est départi par le Seigneur. Sans doute, les animaux, comme l'homme, sont modelés à partir du sol (II, 19); eux aussi, ils ont dans leurs narines un souffle de vie (Gen., VI, 17; VII, 15, 22). Mais aucune mise en scène spéciale ne souligne leur création. Les commentateurs qui voient dans l'insufflation divine une preuve directe en faveur de la spiritualité de l'âme humaine dépassent la lettre du texte, mais ils en respectent l'esprit, car elle évoque plus directement l'action surnaturelle vivifiante du Créateur de l'homme. L'anthropologie supposée ici ne coïncide pas exactement avec la nôtre; elle ignore le dualisme âme-corps, familier à Platon et à Descartes. Il n'est pas déraisonnable de penser que le vieil auteur, dépourvu d'un langage philosophique mais nanti d'une psychologie délicate, ait entrevu le caractère spécifique du principe de vie dans l'homme. En tout cas, la raison philosophique prolonge et complète les insinuations du récit biblique. Elle démontre, en effet, qu'un être, capable de recevoir de Dieu des défenses (III, 16-17), jouit de la liberté et possède une âme immatérielle. Par contre, on s'engage dans une impasse si l'on cherche dans cette narration populaire une solution aux problèmes scientifiques soulevés par les découvertes contemporaines. « Le récit biblique ne veut pas nous apprendre les phases sensibles de la création d'Adam. Il ne nous dit pas comment l'homme a été créé, mais ce qu'il est par création. Le contenu doctrinal propre, ce sont des vérités sur la nature de l'homme et sa relation avec Dieu » (H. Junker, *Die Biblische Urgeschichte*, p. 40).

c) Origine de la femme. — Selon le théologien sacerdotal, l'homme et la femme sont créés le même jour, en même temps, de la même façon. Son énoncé est squelettique, abstrait, universel (I, 27). La narration yahviste raconte à part, en détail, les péripéties de la formation de la femme. L'auteur manifeste un intérêt particulier pour la partenaire d'Adam. Son récit, sans parallèle dans la littérature orientale actuellement connue, est agencé de manière à mettre en relief un événement capital (cf. J. L. McKenzie, *art. cit.*, p. 558 sq.). La perspective manque d'ampleur, mais l'enseignement gagne en profondeur psychologique. Il s'agit moins de définir la situation de l'homme et de la femme dans le monde que de caractériser les rapports mutuels du mari et de l'épouse au sein du foyer, unis dans le mariage en vue de la procréation des enfants. La suite d'anecdotes aboutit normalement à la généalogie du chap. IV, conclusion naturelle du récit. Yahvé délibère (II, 18) : l'homme n'est pas destiné à la solitude, mais à une vie de communauté. La présence des animaux (II, 19) ne supprime pas l'isolement d'Adam. Le pittoresque et étrange défilé de ces créatures nouvelles fournit à l'homme l'occasion d'exercer sa science et son autorité, d'expérimenter sa supériorité et, par suite, de prendre conscience de l'insatisfaction des exigences de sa nature et de son cœur (II, 20). Dans le règne animal, Adam trouve des auxiliaires et des sujets; il n'y découvre pas une aide assortie : entre eux et lui, disparité de nature. On devine, à l'arrière-plan,

une préoccupation morale, la réprobation de certaines pratiques immorales assez répandues en milieu nomade (Ex., XXII, 18; Deut., XXVII, 21; Lev., XVIII, 23). La situation d'Adam diffère de celle d'Enkidu, qui, dans l'*Épopée de Gilgameš* se complaît dans la société des gazelles avant d'accéder à la vie civilisée (cf. G. Contenau, *L'Épopée de Gilgameš*, Paris, 1946, p. 66, 70-71). Adam, au milieu des animaux, ressent sa solitude. Le dernier tableau, aussi réaliste que la scène précédente, dépeint la formation de la femme. Yahvé plonge l'homme dans un sommeil profond (Gen., XV, 12; I Sam., XXVI, 12; Is., XXIX, 10). Cette hypnose tend moins à anesthésier le patient qu'à suggérer le caractère mystérieux de l'œuvre qui va s'accomplir. De la « côte » extraite du corps d'Adam, Yahvé bâtit (בָּנָה) une femme qu'il conduit (cf. ℣. 22 et 19) vers l'homme. Celui-ci reconnaît alors sa partenaire assortie. Et aussitôt — car nul n'existe sans son nom — l'homme qui, en suzerain, avait déjà désigné les bêtes des champs et les oiseaux du ciel, impose à la femme le nom qui définit sa condition. L'époux et l'épouse sont, de même que leurs noms (אִשָּׁה ... אִישׁ), étroitement liés l'un à l'autre. Ainsi, le plan de Dieu (II, 18), après un essai délibérément infructueux (II, 19-20), se réalise, enfin, pleinement (II, 21-22). Plus de solitude pour l'homme, mais la présence auprès de lui d'un être de même nature, « os de ses os, chair de sa chair », d'une aide (עֵזֶר) qui lui servira de complément, de « vis-à-vis » (נֶגֶד). En conséquence, l'homme, en devenant époux (אִישׁ), quitte sa parenté pour s'attacher à son épouse comme à une partie de lui-même (II, 24). Le mutuel attrait des sexes s'enracine donc dans la structure de l'homme et de la femme, telle que le Créateur l'a conçue, voulue et réalisée. L'époux et l'épouse forment l'homme complet, une personne morale. Cet enseignement d'une extraordinaire densité, fondement du mariage monogamique, recevra dans la suite des approfondissements : Malachie en déduira la condamnation de la répudiation (Mal., II, 14-15), l'auteur du livre de Tobie une invitation à l'amour conjugal (Tob., VIII, 6-8), Matt., XIX, 5 l'indissolubilité du lien matrimonial, S. Paul une ébauche mystérieuse de l'union entre le Christ et l'Église (Eph., V, 31).

Les obscurités de certains détails ne doivent pas nous fasciner au point de reléguer dans l'ombre la doctrine essentielle. Un trait, pourtant, intrigue toujours nos contemporains. La Bible qui, sur tant d'autres points (évolution du cosmos, origine de la vie végétale et animale, formation du corps de l'homme), ne nous renseigne pas sur les modalités de l'action divine, fait ici une exception à propos de l'origine de la femme : celle-ci dérive du corps de l'homme. Comment concevoir cette dérivation? Faudrait-il considérer Adam comme un être bisexué que Yahvé, tel un chirurgien, a scindé en deux? Le mythe platonicien du *Banquet* (189*c*-193*d*, cf. *Timée*, 41*e*, 90*e*-91*d*) hante toujours quelques esprits. En fait, selon la Bible, Yahvé ne sépare pas deux êtres primitivement soudés l'un à l'autre; il utilise une partie du corps d'Adam, la transforme et la « construit » en femme. Tous les exégètes reconnaissent une valeur symbolique à cette description (cf. F. Ceuppens, *Genèse I-III*, p. 138; H. Junker, *op. cit.*, p. 43 sq.; P. Heinisch, *op. cit.*, p. 53 sq.; A. Clamer, *op. cit.*, p. 124). La « côte » signifie l'identité de nature (Gen., XXIX, 14; Jud., IX, 2; II Sam., V, 1), l'intimité conjugale (cf. l'expression arabe هو لزقي *hūa lizki*, pour désigner un ami très cher), la communauté de vie. Coïncidence curieuse : dans l'écriture sumérienne, le même signe graphique 𒁍, TI (L), comporte la double acception de « côte » et de « vie » (cf. S. N. Kramer, *L'Histoire commence à Sumer*, Paris, 1957, p. 198 sq.). L'idée de « soutien » ne semble pas être étrangère au symbolisme. Le terme צֵלָע, est un des vocables les plus obscurs de la Genèse.

Le sens de « côte » semble assuré par la tradition et la valeur du mot en accadien. Mais d'ordinaire, comme en accadien, il signifie « côté, flanc » (d'une montagne, d'un bâtiment). A une époque où les images tirées de la génération priment les autres, ce mot aurait-il été délibérément choisi pour montrer que, malgré les apparences, ce n'est pas l'homme qui vient de la femme, mais la femme qui lui est subordonnée? En tout cas ce vocable paraît avoir été intentionnellement choisi en vue d'une assonance avec עֵזֶר. L'un et l'autre mot se compose de deux gutturales ע, de deux sifflantes צ et ז, de deux linguales sonores ל et ר. Mais ces remarques, si pertinentes soient-elles, ne résolvent pas entièrement le problème. Oui ou non, Ève dérive-t-elle *physiquement* de l'homme? Oui ou non, une réalité matérielle, issue du corps d'Adam, sert-elle de support au symbolisme? Les exégètes catholiques modernes ne se prononcent pas toujours d'une manière claire (cf. C. Schedl, *Gesch. des A. T.*, I, Innsbruck, 1956, p. 80 sq.). L'explication traditionnelle maintient la dérivation physique sans insister sur le mode. Quelques auteurs envisagent diverses hypothèses scientifiques qui permettraient de sauvegarder l'idée d'une formation de la femme à partir du corps du premier homme (cf. H. J. T. Johnson, *The Bible and the Early History of Mankind*, Londres, 1947, p. 54 sq.). Cependant, au cours des dernières années, des exégètes et des théologiens stimulés par les encouragements de l'encyclique *Divino afflante Spiritu* et enhardis par les directives de la *Lettre de la Commission biblique au cardinal Suhard*, ont proposé, *salvo Ecclesiæ judicio*, une interprétation plus large. A. Clamer (*op. cit.*, p. 124) tient pour « mise en scène libre et symbolique » la façon dont est dépeinte la création d'Ève. « On peut supposer, remarque Mgr Lusseau, que Dieu utilisa le corps d'Adam pour la formation de celui d'Ève à titre de *cause exemplaire*. La première femme aurait été créée sur le modèle du premier homme » (*Précis d'hist. biblique*, Paris, 1949, p. 55 sq.). Le contexte immédiat où abondent des détails réalistes que nul n'interprète plus au pied de la lettre, l'exemple de l'auteur sacerdotal qui néglige ces circonstances concrètes, favorisent, à première vue, ces tentatives d'explication (cf. Ch. Hauret, *Origines*, p. 106 sq.; L. Arnaldich, *El Origen del Mundo y del Hombre segun la Biblia*, Madrid, 1957, p. 116 sq.). La formation de la femme est assimilée à une « construction » (℣. 22). Dans la réalisation de cette entreprise, le corps de l'Homme joue un rôle certain (℣. 21). Il s'agit, en effet, de procurer à Adam, non pas une aide quelconque, mais une partenaire assortie. L'expression כְּנֶגְדּוֹ (℣. 18), littéralement « comme son vis-à-vis », « comme en face de lui », implique l'idée d'une correspondance corporelle, d'une association dans le comportement quotidien. La constitution physique de l'homme appelle, exige, détermine la construction spéciale de la femme. La communauté de nature n'épuise pas toute la portée du texte. La femme n'est pas simplement « humaine »; elle est aussi, par vocation, inscrite dans sa nature, le complément du mari. Voilà pourquoi elle se porte vers son mari pour l'aider en qualité d'épouse et de mère. On peut donc affirmer que la constitution de la femme, sa nature,

son rôle, sa finalité sont définis *ex homine*. Le conteur yahviste, fidèle à ses procédés, expose cet ensemble de vérités (communauté de nature, différenciation et correspondance des sexes, subordination fonctionnelle de l'épouse vis-à-vis du mari), non pas en démontrant, mais en montrant une scène concrète. Toutefois cette exégèse se heurte, reconnaissons-le, à de réelles difficultés. Elle ne rend peut-être pas compte de tout le mouvement du récit : l'élan de la femme vers l'homme et de l'homme vers la femme est décrit comme un retour, une réintégration (II, 23-24), ce qui se comprend mieux si la femme dérive physiquement de l'homme. Elle s'écarte des commentaires traditionnels des textes bibliques (cf. I Cor., XI, 7-12; Eph., V, 28-30; I Tim., II, 13-14) et minimise la portée du *Décret de la Commission biblique du 30 juin 1909* (*Enchiridion biblicum*, 334). D'où la prudente réserve d'un certain nombre d'exégètes : « Il peut se faire que de nouvelles études et de nouvelles découvertes fassent la lumière sur la question, mais en attendant, nous avons le devoir de considérer comme « historique »... la *formatio primæ mulieris ex primo homine* selon l'exigence exprimée par la Commission biblique dans la réponse déjà citée de 1909, rappelée par le pape Pie XII dans le discours à l'Académie des sciences du 30 nov. 1941 (*Acta Apost. Sedis*, XXXIII, 1941, p. 506 sq.) et non expressément modifiée par la lettre de la Commission biblique au cardinal Suhard » (E. Galbiati-A. Piazza, *Mieux comprendre la Bible*, Paris, 1956, p. 109). Mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici d'histoire religieuse et que les auteurs bibliques utilisent parfois l'image de la génération pour signifier la transmission de la vie surnaturelle (certaines généalogies artificielles du livre des Chroniques, par exemple).

Le premier récit ne permettait pas de résoudre le problème du nombre des représentants de l'espèce humaine. La narration yahviste, au contraire, favorise nettement la doctrine traditionnelle : un couple primitif, un seul homme, une seule femme. Cependant une remarque s'impose : les protoplastes sont désignés par des termes génériques, homme, femme. De plus, en stricte rigueur, l'auteur sacré aurait pu styliser, schématiser, l'histoire des origines. Pour indiquer que Dieu a créé le genre humain, il aurait décrit le Créateur produisant un homme et une femme. Les scribes mésopotamiens, dans leurs récits de création, usent de ce procédé. La déesse Mami découpe l'argile en quatorze morceaux, dont sept deviendront des hommes et sept des femmes (J. B. Pritchard, *op. cit.*, p. 100). Le chiffre sept étant le symbole numérique de la totalité, ces sept couples symbolisent la création universelle des humains. D'après la tradition consignée dans *Enuma eliš*, Marduk aurait bâti quatre hommes (R. Labat, *Le poème babylonien de la création*, p. 51). Or, le nombre quatre est un des maîtres-nombres de la terre, en particulier celui des directions cardinales. Ainsi, par cette quadruple production, l'univers se trouvait *a priori* peuplé. Le théologien yahviste a-t-il, en fait, simplifié son récit, rattaché tous les hommes à Dieu en faisant de l'homme et de la femme des types de l'humanité? Il est incontestable que, dans la geste patriarcale, les simplifications et les schématisations ne manquent pas (cf. A.-M. Dubarle, *Les Sages d'Israël*, Paris, 1946, p. 20 sq.; J. Chaine, *op. cit.*, p. 54). Mais, ici, une circonstance particulière doit être prise en considération. Les fragments sur la création de l'homme et de la femme, quelle que soit leur origine (J^1, source « laïque » ou tradition « qénite »), constituent, actuellement, l'introduction au récit du paradis et de la chute. L'homme et la femme, dont on nous raconte la création, vont devenir les acteurs du drame de l'Eden. Or, au chapitre III de la Genèse, le vieil historien n'entend pas seulement préfigurer, préformer la destinée douloureuse et laborieuse des fils d'homme; il se propose expressément d'assigner la cause d'une déchéance universelle. Il ne se contente pas de nous donner une leçon morale : la désobéissance de l'homme entraîne inéluctablement sa misère; il affirme, en outre, que la condition actuelle de l'humanité, si différente de l'état primitif, a été produite par un péché. La désobéissance d'Adam se répercute réellement dans la vie de tous les hommes. La misère universelle trouve son explication la plus simple et la plus naturelle dans la faute de l'ancêtre, père de toute la race. Les récits de la création, placés dans le contexte de l'histoire de la chute et sous l'éclairage de l'enseignement de S. Paul (Rom., V, 12-21) et de la tradition catholique, ne peuvent s'interpréter que dans une perspective monogéniste. On ne voit, pas encore, en effet, comment accorder l'hypothèse polygéniste « avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du magistère ecclésiastique, sur le péché originel, péché qui tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam, et qui, répandu en tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient » (Encycl. *Humani Generis*, *Acta Apost. Sedis*, XLII, 1950, p. 576).

En définitive, l'exposé doctrinal du théologien sacerdotal et l'histoire populaire de l'auteur yahviste rendent le même son fondamental malgré des variantes notables. On a l'impression que le récit plus récent représente une reprise et une adaptation de l'antique narration, exigées par le développement dogmatique et l'affrontement, au siècle de l'Exil, avec l'idéologie mésopotamienne. Un prêtre inspiré a inséré dans un cadre nouveau, en les dépouillant de leur gangue réaliste et en les précisant à l'occasion, les vérités éternelles de la narration populaire. La Bible nous conserve, juxtaposées, les deux traditions complémentaires. Le rédacteur final de la Genèse a laissé subsister les divergences entre les deux conceptions cosmogoniques. Son exemple nous invite à ne pas harmoniser *per fas et nefas* les deux versions, mais à nous attacher à l'essentiel.

III. Les allusions. — Entre ces deux récits, points de repère chronologiques, les historiens échelonnent les allusions à la création contenues dans les différents livres de la Bible. Nous ne relèverons ici que ceux susceptibles de confirmer, de nuancer ou de compléter les remarques précédentes. En Gen., XIV, 19, 22, — texte malheureusement difficile à dater, — un terme assez inattendu, קָנָה, désigne l'acte créateur. Ce verbe qui signifie d'ordinaire « acquérir » (P. Humbert, *Kânâ en hébreu biblique*, dans *Festschrift Bertholet*, Tubingue, 1950, p. 259 sq.; F. Vattioni, *Il Significato della radice qânâh*, dans *Rivista Biblica*, III, 1955, p. 220 sq.) est traduit communément, ici, par « créer » (LXX, ἔκτισεν). En réalité, il comporte une nuance particulière. En plusieurs passages de la Bible (Deut., XXXII, 6 : origine du peuple élu; Prov., VIII, 22 : origine de la Sagesse; Ps., CXXXIX, 13 : origine de l'enfant dans le sein maternel; Gen., IV, 1 : origine de Caïn), *qânâh* évoque l'idée de génération (cf. Ch. Hauret, *Notes d'exégèse, Genèse, IV, 1*, dans *Rev. des sc. rel.*, XXXII, 1958, p. 358 sq.). Dans la littérature de Ras Shamra, la racine *qnw/qny* prend, elle aussi, plus probablement, la même signification (cf. l'épithète *qnyt elm* appliquée six fois à la déesse Ashérat, mère des dieux, C. H. Gordon, *op. cit.*, 51, I, 23; III, 26, 30, 35; IV, 32; Fragment 2; à comparer avec *Krt*, lignes 57-58; cf. H. Cazelles, dans *Vet. Test.*, VII, 1957, p. 422, 429). On rapproche à bon droit les expressions de la Bible (Gen., XIV, 19, 22) et de la littérature d'Ugarit des formules analogues d'un texte hittite de

Boghaz-Keui, *Elqunirsa* (F. Vattioni, *Un testo hittita e Gen., XIV, 19*, dans *Rivista Biblica*, III, 1955, p. 165 sq.) et des inscriptions de Karatépé, *'l qn 'rṣ wšmm* (G. Levi della Vida, *Osservazioni all'iscrizione fenicia di Karatepe*, dans *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, Serie 8, IV, 1949, p. 273 sq.). L'étroite association des deux concepts création-procréation se comprend fort bien dans des milieux où l'on concevait les origines sous forme de théogonies. Le même verbe, en sumérien *(TU)* et en accadien *(banû)*, signifie, à la fois, créer et procréer. Philon de Byblos, écho des antiques traditions phéniciennes, ressentait cette équivalence lorsque, dans l'histoire des Ouranides, il raconte la naissance des deux enfants d'Élioun, Ouranos et Gê. Il traduit en termes de génération (γεννάω) la création du ciel et de la terre (K. Mras, *Eusebius Werke*, VIII, I, Berlin, 1954, p. 46 sq.). Dans la Bible, l'idée subsiste, mais dégradée et réduite à une métaphore, par suite de la correction exigée par la foi monothéiste : le Dieu Très-Haut est, *à sa manière*, le père des cieux et de la terre qu'il a produits (cf. Job, XXXVIII, 28; Ps., XC, 2). — Certains passages des prophètes et des livres poétiques dépeignent la formation du monde comme une lutte de Yahvé contre l'Océan (O. Eissfeldt, *Gott und das Meer in der Bibel*, dans *Studia Orientalia J. Pedersen*, Copenhague, 1953, p. 76 sq.), peuplé de monstres aux noms variés, רָהָב (Is., LI, 9; Ps., LXXXIX, 11; Job, XXVI, 12; נָחָשׁ (Is., XXVII, 1; Job, XXVI, 13), לִוְיָתָן (Is., XXVII, 1; Ps., LXXIV, 14; CIV, 26), תַּנִּין (Is., LI, 9; Ps., LXXIV, 13), עַמְלָצִים (Ps., LXXIV, 14) (cf. G. R. Driver, *Mythical Monsters in the O. T.*, dans *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, I, Rome, 1956, p. 234 sq.). La création est donc assimilée à une conquête sur les eaux (P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'A. T.*, *Suppl. to Vet. Test.*, VI, Leyde, 1958, p. 181 sq.). Cette représentation des origines diffère absolument de la description archaïque de Gen., II, qui suppose une cosmogonie « sèche » où les eaux jouent un rôle bienfaisant. Par contre, elle offre des analogies évidentes avec les traditions babyloniennes de la victoire de Marduk sur Tiâmat et avec les légendes d'Ugarit qui opposent Baal à la Mer. On peut donc avancer l'hypothèse que les Hébreux, au début, ignorèrent le thème du combat de Yahvé contre les eaux. La supposition s'harmonise parfaitement avec la première phase de leur histoire, où ils menaient la vie semi-nomade dans des régions arides. Après l'installation en Canaan, de nouvelles représentations se répandirent dans les couches populaires. Elles furent favorisées par l'impression que causait sur des imaginations de terriens le spectacle de la mer et aussi, sans doute, par l'influence de l'idéologie cananéenne (cf. Is., XXVII, 1 et *Cycle de Baal et de ʿAnat*, texte 67, I, 1-2 dans C. H. Gordon, *op. cit.*, p. 148). Mais la Bible ne nous a conservé aucun récit cosmogonique exploitant ces données populaires. L'exposé sacerdotal, nous l'avons vu, substitue à la lutte la sereine domination d'Élohim sur les eaux et sur la mer. — Les mêmes textes prophétiques et poétiques nous renseignent sur la place qu'occupait dans la religion d'Israël la foi en la création et, du même coup, nous permettent d'apprécier la portée exacte des deux cosmogonies. Les prophètes et les psalmistes n'envisagent pas la création en elle-même et pour elle-même, mais comme une révélation de la puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu (cf. aussi les doxologies d'Amos, IV, 13; V, 8-9; IX, 5-6; les deux hymnes, Ps., VIII et CIV que l'on considère comme des étapes entre Gen., II et Gen., I, cf. A. Van der Voort, *Genèse I, 1 à II 4a et le Psaume CIV*, dans *Rev. Bibl.*, 1951, p. 321 sq.). Cette constatation corrobore l'interprétation strictement religieuse de Gen., I et II. En outre, les nabis, spécialement Jérémie et le Deutéro-Isaïe, unissent étroitement deux vérités : le Dieu qui intervient dans l'histoire pour châtier ou pour sauver est le Dieu qui crée (Jer., X, 10 sq.; XXVII, 5 sq.; XXXI, 35 sq.; Is., XL, 25 sq.; XLIV, 24 sq.; XLV, 5 sq.; XLVIII, 13 sq., etc.). Israël, à la différence des autres peuples orientaux, puise et entretient sa foi au Dieu créateur, moins dans la contemplation de la nature que dans son expérience concrète, dans les événements de son histoire. Ce pragmatisme explique la rareté des récits cosmogoniques, la place de second plan accordée à l'idée de création, la lenteur dans l'approfondissement de cette doctrine. Le jour viendra — tardivement — où des auteurs, stimulés par des influences étrangères, s'efforceront de préciser la foi dont Israël vivait pratiquement depuis des siècles. Le Sage qui, vers le IVe ou IIIe s. avant J.-C., compose le discours de la Sagesse personnifiée, suppose la création *ex nihilo* (Prov., VIII, 22 sq.). L'expression de Sap., XI, 17 (ἐξ ἀμόρφου ὕλης), malgré la netteté de la pensée (cf. Sap., I, 14; XI, 35), prête encore à l'équivoque. Enfin, dans le deuxième livre des Maccabées (VII, 28; cf. VII, 22-23), nous trouvons la formule définitive qui exprime, avec une précision technique, la doctrine de la création. L'Église l'adoptera en 1215 au IVe concile de Latran et elle la reprendra, à la lettre, au concile du Vatican : Dieu a fait de rien (ἐξ οὐκ ὄντων-οὐκ ἐξ ὄντων) le ciel et la terre.

Ch. HAURET.

ORPHISME. — Voir MYSTÈRES, *supra*, VI, 55-88.

OSÉE (LIVRE D'). — I. Le prophète. 1° Son époque et son pays. 2° Ses attaches spirituelles. 3° Son mariage. 4° Son tempérament. II. Le livre. 1° Texte. 2° Origine et forme première du livre. 3° Éléments ajoutés. 4° Plan. III. Le message. 1° Le procès de Yahweh contre son peuple (IV, 1). 2° Le rappel de l'Alliance. 3° Vers la Nouvelle Alliance.

I. LE PROPHÈTE. — 1° *Son époque et son pays.* — C'est sous Jéroboam II (783-743), probablement autour de 745, que débute l'activité prophétique d'Osée. Le titre I, 1 n'est point un titre général qui couvre toute la durée du ministère du prophète; pour le remodeler sur celui d'Is. I, 1 et sans doute pour présenter Osée comme le contemporain d'Isaïe, on y a d'ailleurs inséré les noms de quatre rois de Juda : Ozias (781-740), Jotham (740-736), Achaz (736-716) et Ézéchias (716-687), ce qui ne fournit évidemment qu'un synchronisme relatif; débarrassé de cette surcharge, le titre s'adapte bien au chapitre I, où le ℣. 4 fait pressentir la chute de la dynastie de Jéhu, en place à Samarie depuis 841. Le fils de Jeroboam, Zacharie, sera en effet victime d'un pronunciamento après six mois de règne (740). L'ère des complots est désormais ouverte et des cinq derniers rois d'Israël Shallum (743), Menahem (743-738), Phacéyah (738-737), Phacée (737-732) et Osée (732-724), seul le troisième succédera normalement à son père. L'écho de ces complots se trouve en VII, 3-7, 16 et peut-être VIII, 4. L'anarchie de l'époque doit être en relation avec la poussée assyrienne vers l'Ouest, qui avait cessé depuis Salmanazar III (858-824), mais venait de reprendre avec Tiglat-Pilézer III (745-727); au tribut donné à ce roi, en 738, par Menahem (II Reg., XV, 19-20), V, 13, fait peut-être allusion. En 734-732, trois campagnes assyriennes furent menées contre la Syrie-Palestine, qui s'achevèrent par la conquête de Damas et la mainmise sur trois districts septentrionaux d'Israël : Dor, Megiddo et Gilead (A. Alt, *Jesaja 8, 23-*

9, 6, dans *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, 210 sq.); au cours de ces campagnes, l'agressivité de Juda contre Israël, riposte aux agissements de Phacée (Is., VII, 5-9), serait mentionnée en V, 10. Tout le passage V, 8-VI, 6, selon Alt, est à situer pendant la guerre syro-éphraïmite *(Hosea 5, 8-6, 6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung, ibid.*, 163-187*)*. Réduit à un district autour de Samarie, qui correspondait à peu près au territoire de la tribu d'Éphraïm, le royaume du Nord resta vassal de l'Assyrie jusqu'à la mort de Tiglat-Pilézer (727). A l'avènement de Salmanazar V (727-722), le roi Osée cessa le versement du tribut et se laissa gagner aux intrigues égyptiennes (I Reg., XVII, 3-4) : des passages comme VII, 11; IX, 3, 6; XI, 5; XII, 2 où il est parlé de l'Égypte et de l'Assyrie comme pôles successifs de la politique royale pourraient être des allusions à ces dernières années, qu'allait bientôt suivre la chute de Samarie (721) sous les coups de Sargon (722-705). Il n'y a pas dans le livre d'Osée mention de cet événement, si bien que nous pouvons situer son activité prophétique entre 745 et 725.

Osée appartient au royaume du Nord. Outre la connaissance précise qu'il a de la politique de ce royaume, on peut faire valoir qu'il en nomme les villes, sans citer même une fois Jérusalem; qu'il a des tournures stylistiques qui caractérisent un idiome plus ouvert aux influences étrangères (par ex. עתה, dans le sens d'une conjonction temporelle en VIII, 8; VII, 2; cf. H. S. Nyberg, *Das textkritische Problem des A. T. am Hoseabuche demonstriert*, dans *Z. A. W.* (LII), 1934, p. 250). On chercherait volontiers sa patrie du côté de Benjamin, à cause de l'intérêt qu'il porte à ses cités (V, 8; IX, 8) et aussi de la connaissance qu'aura de ses oracles le benjaminite Jérémie. La qualité de ses images dénote un homme de la terre (II, 8, 14; IX, 2, 11; X, 1, 11; XIII, 3, 15); des images de troupeaux et de chasse (V, 1, 14; IX, 13; XIII, 7-8) s'ajoutent aux notations de paysan (J. Lindblom, *Hosea literarisch untersucht*, Abo, 1928, p. 143-44). On en pourra dire autant de Jérémie. Il est important de remarquer que le prophète qui va critiquer particulièrement la « tentation » cananéenne, s'exprimant en religion naturiste, sera sensible à cette fécondité des champs (II, 23-24; XIV, 8). Décidément on aura quelque difficulté à parler, comme P. Humbert, d' « Osée, le prophète bédouin » (en *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 1921, p. 97-118).

2° *Ses attaches spirituelles.* — H. W. Wolff (*Hoseas geistige Heimat*, dans *Theol. Literaturztg*, 1956, p. 83-94), les a étudiées avec pénétration. Osée a parlé des prophètes, ses prédécesseurs, en VI, 4-6; IX, 7-9; XII, 8-11, 13-15 (la mention des prophètes en IV, 5 dans un contexte de condamnation appartient à la rédaction dernière et judéenne du livre). Dans tous ces passages, la louange est évidente. Dans le premier, les prophètes apparaissent comme messagers du jugement divin et porteurs de la tradition sacrale, formulée par les mots חסד et דעת; ils parlent à tout Israël (cf. Am., I, 2; VI, 1; I Reg., XI, 31; XVIII, 31) et Osée, en s'adressant à la fois à Ephraïm-Juda (VI, 4), est dans leur ligne. Le deuxième passage parle avec sympathie de « l'homme de l'esprit » dont les gens se moquent (l'hapax משטמה, IX, 7 marque l'animosité) et qu'ils poursuivent dans « la maison de son Dieu » c.-à-d. le pays d'Israël (VIII, 1; IX, 15), tandis qu'il fait son métier de dénonciateur du péché; l'allusion à des prophètes itinérants est assez claire et il est possible qu'Osée ait appartenu à une de leurs ghildes, à la différence d'Am., VII, 14. Le troisième passage oppose l'ambiance cananéenne à laquelle Ephraïm s'est laissé gagner et le climat originel de l'alliance, auquel le Seigneur ramènera son peuple; le *v.* 11 évoque les prophètes comme mainteneurs de ce climat : « Alors je parlais aux prophètes — moi, je multipliais les visions — et par le moyen des prophètes je ferai des annonces », cette dernière expression (אדמה) visant sans doute l'explication du plan de Dieu. C'est en prophète enfin qu'est présenté Moïse, en antithèse avec Jacob.

Il est probable que ces prophètes, gardiens de la vraie tradition, étaient en contact avec des cercles lévitiques, dont la fonction était identique. On revient de plus en plus de la position libérale qui opposait, au siècle dernier, prophètes et lévites, également témoins de la tradition sacrale, dont les mots-clefs figurent aussi bien dans un contexte prophétique (VI, 5 : משפט) que sacerdotal (IV, 6 : דעת אלהים). En IX, 7-9, Osée associe le sort des inspirés et celui du lévite de Gibea dont la triste histoire a été contée en Jug. XIX-XXI. Et Moïse, le prophète (XII, 14) n'est-il pas d'abord « le premier lévite israélite » (Benzinger) (cf. Ex., XXXII, 25 sq.; Jug., XVIII, 30; Ex., II, 1)? A côté du sacerdoce non lévitique qu'avait institué Joroboam Ier (I Reg., XII, 31), s'étaient maintenus des cercles lévitiques, qui, dans le royaume du Nord, revendiquaient leurs titres de noblesse (Deut., XXXIII, 8-11); la fin de ce passage peut éclairer Os., VI, 9, où des prêtres officiels tendent des embûches près de Sichem. Sichem était-il le centre d'un vaste mouvement protestataire lévitico-prophétique, d'où sortirait un jour l'esquisse du Deutéronome (A. Bentzen), ou serait-ce Gilgal (K. Galling)?

C'est précisément cette naissance du Deutéronome de plus en plus rattachée au Nord (A. C. Welch, *The Code of Deuteronomy*, 1924; A. Alt, *Die Heimat des Deuteronomiums*, dans *Kl. Schr. z. Gesch des Volkes Israel*, II [1953], p. 250-275) qui y postule l'existence de ces cercles conservateurs, où Osée aura trouvé sa place et probablement son influence.

3° *Son mariage.* — C'est l'événement majeur qui a donné sa couleur propre à son message. Sa vie, comme occasionnellement celle d'Isaïe (Is., VIII, 18), de Jérémie (Jer., XVI, 1-9) ou d'Ézéchiel (Ez., XXIV, 15-24), exprime symboliquement un enseignement divin. L'histoire de ce mariage est racontée aux ch. I *(Er-Bericht)* et III *(Ich-Bericht)*; le ch. II est oraculaire et représente moins une explication des récits précités qu'une orchestration libre de leurs thèmes. Le ch. I nous apprend que marié, sur l'ordre de Dieu, avec une « femme de prostitution », il en a trois enfants qui reçoivent des noms fatidiques. Le ch. III rapporte qu'il se marie (encore) avec une femme tombée et lui impose une épreuve, avant de vivre avec elle dans l'amour.

Les événements racontés par un scribe au ch. I et par le prophète lui-même au ch. III le sont moins avec un souci biographique qu'avec une préoccupation spirituelle. Cela définit leur genre littéraire commun qui est l'ἀπομνημόνευμα ou *Memorabile* (H.-W. Wolff, *Hosea*, 1957, p. 71). Quelle que soit la date de leur mise par écrit. — III a pu être rédigé avant I — la question qui se pose à leur sujet est celle de la relation temporelle des faits rapportés. Ceux de III se placent-ils avant ceux de I (H. Wh. Robinson), les suivent-ils (K. Budde, A. Weiser), sont-ils plus ou moins parallèles (J. Lindblom, Th. H. Robinson)? La juxtaposition dans un même complexe littéraire de trois formes (biographique, oraculaire, autobiographique) comporte probablement des incidences rédactionnelles qui compliquent la question. En III, 1 on reconnaît volontiers que le mot « encore » (עוד) est une glose.

Le mot « adultère » (מנאפת), dans le même verset, a-t-il été ajouté pour harmoniser avec II, 4 (J. Lindblom, 19)? Récemment H. W. Wolff a présenté III comme une sorte de conclusion de II, 4-17, dont il reprend les thèmes; en conséquence la relation avec I apparaît moins importante. Dans une question si controversée (voir l'exposé synthétique de H. H. Rowley, dans *Bull. of the J. Rylands Library*, XXXIX, 1956, p. 200-233), rappelons les principales opinions, en essayant, si possible, de choisir.

a) On a pensé que ce mariage est une pure fiction, une allégorie (C. H. Toy, *Note on Hosea 1-3*, dans *Journ. of Biblical Lit.*, 1913; K. Marti, *Das Dodekapropheton*, 1904, p. 33 sq.; Van Hoonacker, 1908; J. Chaine, *Introduction à la lecture des prophètes*, 1933; Gordis, *Hosea's marriage and Message : a new Approach*, dans *Heb. Union College annual*, 1954, p. 9-35). Mais outre que certains traits résistent à l'allégorisation (le nom de Gomer et de son père, le fait qu'une fille soit à côté de 2 garçons, le détail du prix d'achat de la femme), on se demande pourquoi une allégorie serait narrée en une double forme (Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, 1956, p. 475).

b) On a pensé qu'Osée se serait marié successivement à deux femmes (S. Jérôme; Dom Calmet; B. Duhm, *Israels Propheten*, 2e éd., 1922, p. 98; D. Buzy *Les symboles de l'A. T.*, 1923, p. 62-93). Cette perspective, conforme aux habitudes polygamiques de l'époque (I Sam., I), n'est généralement plus retenue : l'absence de toute présentation concrète de la femme de III favorise plutôt l'identité avec la première. Et puis une aventure qui commence deux fois à peu près de la même façon — surtout si l'on omet l'expression מנאפת — a quelque chance de n'être pas double.

c) La plupart des commentateurs modernes pensent que la seule Gomer est en cause dans les deux récits, qu'il faut regarder comme s'enchaînant l'un à l'autre. K. Budde (*Der Abschnitt Hosea 1-3*, dans *Theol. Studien u. Kritiken*, 96-97, 1925, p. 1-89) pense que Gomer est devenue adultère après avoir donné 3 enfants à Osée; le récit de cet adultère devait se trouver à la place de II, 1-3; puis Gomer est retournée chez ses parents et Osée l'aura achetée une deuxième fois à son père comme servante ou esclave. H. Schmidt (*Die Ehe des Hosea*, dans *Z. A. W.*, XLII, 1924, p. 245-272) croit que l'adultère est intervenu comme précédemment, mais pendant une fête orgiastique; alors Gomer est devenue une hiérodule et la propriété d'un temple, auquel son mari l'aura rachetée comme esclave. Le mot מנאפת (III, 1) commande donc ces exégèses, dont la première apparaît particulièrement forcée. E. Osty (*Amos, Osée*, dans la *Bible de Jérusalem*, 1952, p. 64-65, 83) se rapproche de la seconde; mais il a soin de souligner, selon l'évidence du texte, que c'est bien comme épouse que Gomer est reprise en III, 2; et comme un mari n'a pas à verser un *mohar* pour recouvrer sa femme (Jud., XIX, 2-4; II Sam., III, 14), Osty transforme ce *mohar* en un dédommagement pour le sanctuaire dont elle est faite hiérodule. H. W. Wolff pense aussi que III suppose réellement un adultère, que I ne laissait pas soupçonner : Gomer a appartenu un moment à un autre homme comme esclave et celui-ci est devenu son amant (רעע, III, 1; cf. Jer., III, 1, 20; Cant., V, 16); contrairement aux lois (Deut., XXIV, 4), un ordre divin commande à Osée de reprendre sa femme; Wolff ne précise pas à qui Osée remit le prix fixé en III, 2.

Certains, avec une subtilité mal employée, ont fixé le moment de l'adultère après la naissance du premier enfant (I, 3) et avant celle du deuxième (I, 6), sous prétexte qu'ici manque le לוֹ qui désignerait Osée comme père (N. Snaith, *Mercy and sacrifice*, 1953, p. 35; de même Lindblom ci-dessous, col. 932).

On s'est efforcé également de préciser le sens de l'expression difficile : « femme de prostitutions » (אשת זנונים) et « enfants de prostitutions » (ילדי זנונים) en I, 2. Ce pluriel abstrait désigne ici « qualité » plutôt que des actions (Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, n° 136, g-i), car il doit s'appliquer aux enfants comme à leur mère; on ne traduira donc pas : « une femme portée à la prostitution » (Osty), *ein zur Hurerei veranlagtes Mädchen* (Lippl), en ajoutant que l'expression est proleptique et qu'Osée ne comprit que rétrospectivement. J. Coppens (*L'histoire matrimoniale d'Osée*, dans *Bonner Biblische Beiträge*, I, 1950, p. 39-40, 44) l'a expliquée par référence à IV, 12; V, 4 : Gomer « ne fut ni fornicatrice, ni adultère. Elle était tout simplement une enfant de la nation israélite, du royaume du Nord, dont tous les habitants sont qualifiés par Osée, au sens religieux, c.-à-d. métonymique du mot, de fornicateurs et d'adultères, à savoir à l'égard de Jahvé... Du point de vue du culte répandu dans le royaume du Nord, toute fille d'Israël pouvait être dite une prostituée ». On peut se demander si cette solution — qui a eu des défenseurs dans le passé, parmi lesquels C. cite Osiandre — n'est pas trop simple et si elle rend assez compte du « climat » évoqué par l'expression qu'on essaie d'éclairer. C. lui-même évoque IV, 13-14 qui fait allusion à des faits concrets de perversion.

Après L. Rost (*Erwägungen zu Hosea 4, 13 s.*, dans *Festschrift für A. Bertholet*, Tubingue, 1950, p. 451-459), H. W. Wolff s'est attaché à l'hypothèse que toute jeune fille devait se soumettre, avant de contracter mariage, à un rite d'initiation sexuelle connu par Hérodote en ce qui concerne les sanctuaires babyloniens et cypriotes (*Histoires* I, 199) et par Lucien en ce qui concerne Byblos (*De dea syria*, 6). « La plus honteuse coutume qu'aient les Babyloniens, écrit le premier, est la suivante : toute femme du pays doit, une fois dans sa vie, aller prendre place dans un sanctuaire d'Aphrodite et s'unir à un étranger (ἀνδρὶ ξείνῳ) » pour faire à la déesse de la fécondité le sacrifice de sa virginité. A ces pratiques Os., IV, 13-14 ferait écho (cf. Deut., XXIII, 18-19; Jud., XI, 33, 37 sq.) et viserait les sanctuaires fortement baalisés qu'Osée a entrepris de combattre. La « prostitution » qui caractériserait tant la mère que les enfants tiendrait à cette démarche pseudo-religieuse de Gomer qui entacherait à la racine un mariage contracté sous de tels auspices, radicalement étrangers au pur yahwisme.

d) Peut-être pouvons-nous, en nous aidant des remarques précédentes, essayer de présenter les faits et cerner leur symbolisme strict. Nous partons de cette vue que I et III sont des récits qui se recouvrent en partie. III, comme on s'y attend, va insister sur des détails plus intimes; il verra les choses davantage du dehors.

Le mariage d'Osée et de Gomer est mentionné deux fois. En I, 2 d'abord, où l'expression קַח לְךָ est normale pour la conclusion d'un mariage (Gen., IV, 19; Ex., XXXIV, 16). Osée n'a point choisi sa femme dans l'élite yahwiste. L'amour, cette « flamme de Yahweh » (Cant., VIII, 6) l'a poussé vers une fille profondément engagée dans la « religion populaire » contaminée par le baalisme; peut-être avait-elle passé par un sanctuaire où se pratiquait le rite d'initiation auquel nous avons fait allusion; à la rigueur elle pourrait avoir été une prostituée sacrée, mais ce thème

cher aux modernes ne s'impose pas et nous serions moins affirmatif que dans *Introduction à la Bible*, I, 1957, p. 494-496. Une seconde fois il est fait mention du mariage du prophète en III, 1-2; ici tout est centré sur le mot אהב, plus émotif et réaliste (cf. Quell, art. ἀγαπάω, dans *Theol. Wörterb. zum N. T.*, I, 22-23); c'est par euphémisme qu'il est employé dans l'expression אֹהֶבֶת רֵעַ « aimée de compagnon », que le parallélisme et la Septante invitent à lire אֹהֵבֶת רֵעַ, « aimant compagnon ». Dans le même verset, le mot aimer verra son sens s'élever à travers l'expérience d'Osée, symbolisant elle-même la démarche divine. Ce qui est dit de Gomer jusqu'ici ne dépasse pas la donnée de I, 2. L'introduction du mot מְנָאֲפֶת troublé l'équilibre de III, 1 : « Aime une femme — qui aime compagnon; — ainsi Yahvé aime des Israélites — qui aiment les gâteaux de raisins ». Nous le considérons comme une glose provenant de II, 4, avec J. Fück (*Hosea Kapitel 3*, dans *Z. A. W.*, 1921, p. 283 sq.) et J. Lindblom (*op. cit.*, 19, 31). Le mot, on l'a vu, a pesé sur l'exégèse et est à l'origine de vrais romans. Th. H. Robinson (*Die zwölf Kleinen Propheten*, dans *Handbuch zum A. T.*, 1938, p. 17), qui admet la problématique des deux récits parallèles, en est réduit à situer avant le mariage d'Osée l'adultère de Gomer, suivi d'une vie impure, peut-être dans un temple (I, 2; III, 1). Même position chez C. Steuernagel (dans *Lehrbuch der Einleitung in das A. T.*, 1912, p. 605).

Le symbolisme strict du mariage d'Osée et de Gomer signifie que Yahvé aime Israël qui se prostitue c.-à-d. accepte le culte des Baals, avec ses implications. Le second récit insinue ce que cette démarche a d'étonnant.

La claustration à la maison (Lev., XII, 4-5) qui est imposée à Gomer (III, 3) doit correspondre à un temps de désécration. Elle symbolise l'épreuve d'Israël retournant au désert (II, 8 sq.; 16 sq.), loin des occasions de chute, qui sont évoquées en III, 4. L'exil purificateur est sans doute ici entrevu.

Les trois enfants de I, 3-9 ne sont évidemment pas des bâtards, et les noms maléfiques qu'ils reçoivent, comme dans le cas d'Is., VIII, 3, se réfèrent au châtiment d'Israël et ne font peser sur les enfants eux-mêmes aucune malédiction, sinon celle qui va peser sur l'ensemble d'Israël.

4° *Son tempérament.* — Il est difficile de n'être pas frappé par l'accent de passion et de tendresse qui traverse tout le livre d'Osée. E. Osty a fixé ce climat dans une page devenue classique (*op. cit.*, 65) : si le Dieu d'Osée montre tant d'amour pour l'homme, n'est-ce pas que le prophète a approfondi la donnée traditionnelle d'Ex., XXXIV, 6-7 par sa propre expérience? Homme blessé par l'infidélité d'une femme aimée, il aurait trouvé dans son amour même le secret de pardonner. Sa vision de Dieu serait ainsi liée à sa propre tragédie. Il est difficile d'écarter totalement toute explication de genre psychologique : Dieu nous éclaire sur lui-même par notre propre vie et l'abondance des images conjugales et paternelles (XI) dans le livre d'Osée a bien quelque signification. La grandeur du prophète est d'avoir eu le cœur assez tendre et généreux pour servir d'instrument à Dieu se révélant dans son amour.

Mais la question est de savoir s'il y a eu vraiment en sa vie la « tragédie de tendresse et de douleur » que les modernes ont voulu y découvrir. Comme contre-épreuve, on évoquera Jérémie, le célibataire, qui a su parler de Dieu avec les mêmes accents qu'Osée lui-même.

II. Le livre. — 1° *Texte.* — L'étude diligente de H. S. Nyberg (*Studien zum Hoseabuch*, Uppsala, 1935) a collationné trois témoins : *T. M.*, LXX et Syr. Les textes hébreux qui sont à la base de ces derniers représentent, à son avis, des textes vulgaires plus ou moins négligés, qui avaient cours chez les Juifs de la Diaspora; au contraire *T. M.* contient une bonne recension de la tradition palestinienne, dont le rapport aux textes de la Diaspora serait à peu près celui des textes classiques des éditeurs alexandrins aux textes vulgaires que les papyrus nous font connaître. Il nous a conservé fidèlement un certain nombre de particularités dialectales du Nord : par ex. le pluriel זבחות en IV, 19; l'infinitif construit en *ê*, au lieu de *éh* (VI, 9 : *ḥakkê;* X, 10 : *lištê 'enôtham*, pour boire à leurs sources); cf. encore ci-dessus col. 930.

Et pourtant le T. M. du livre d'Osée apparaît comme l'un des plus défectueux de la Bible, avec ceux de Samuel et d'Ézéchiel. La Septante fournit souvent le moyen de l'améliorer, soit pour des détails (XI, 3; XIV, 9), soit pour des propositions entières (IV, 12; IX, 13). Mais cela ne suffit pas et tous les traducteurs ont eu plus ou moins recours à la conjecture.

2° *Origine et forme première du livre.* — Tout le monde a remarqué le caractère décousu et fragmentaire du livre : *sparsa quaedam Sybillæ folia* disait au XVIII[e] s. l'évêque anglican Lowth. S. Jérôme en avait cherché la raison dans le style même du prophète : Osée *commaticus est et quasi per sententias loquens.*

J. Lindblom pense en avoir trouvé le secret en appliquant à Osée les principes qu'il avait exposés dans son étude *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur*, 1924. Dans son livre sur Osée (1928), il propose de rapprocher l'écrit oséen de la littérature de révélation, attestée notamment par le cas de Brigitte de Suède, dont Pierre d'Alvastra fut le Baruch : la juxtaposition de morceaux biographiques, autobiographiques et de paroles introduites *ex abrupto*, le désordre relatif de la présentation, l'absence de chronologie trouveraient dans ce rapprochement leur explication. Lindblom pense pouvoir reconstruire la teneur chronologique du livre en éclairant les différentes « révélations » par l'histoire matrimoniale d'Osée. Il distingue quatre périodes : *a)* avant le mariage : VIII, 1-7, révélation du Gardien (L. lit au ℣. 1, כנצר, à la suite de Duhm et Sellin, au lieu de כנשר, « comme un vautour », pourtant attesté par tous les témoins), qui serait liée à III et pourrait s'appeler la révélation de la vocation; révélation sur les prêtres IV, 1-11. Dans ces deux morceaux, c'est la religion populaire qui est critiquée; — *b)* au moment de son mariage, alors qu'Osée éprouve Gomer, révélation d'Achor : XI, 8-9 + II, 16-17 et révélation de repentance : V, 14-VI, 3; — *c)* à la naissance du 2[e] et du 3[e] enfant, Osée perd l'espoir en sa femme adultère; parallèlement viennent les révélations sur la colère et le jugement de Dieu sur son peuple : révélation Lô-Ruḥama II, 4-15, sur la rhabdomancie IV, 12-19, sur les classes dirigeantes V, 1-7, sur le deuil IX, 1-9; — *d)* dans la dernière période, la vie privée du prophète le cède aux événements historiques, le pessimisme d'Osée grandit et la catastrophe est entrevue : révélation des trompettes V, 8-14; ℣℣. contenant la grande lamentation VI, 4-VII, 16; sur les raisins, IX, 10-17; sur la vigne X, 1-8; sur Gibea X, 9-15; sur l'Égypte XI, 1-7; sur Jacob XII, 1-14; sur le Sheol XIII, 1-XIV 1; deux fragments appartiennent encore à cette période : VIII, 8-10 et VIII, 11-13. Ce n'est pas Osée, mais un rédacteur qui a groupé les 18 révélations, désarticulant des séquences (par ex. VIII, 1-7 coupé de III), accentuant l'eschatologie de salut en ajoutant notamment II, 18-25; IX, 4 XI, 10-11; XIV, 2 ss, et retravaillant fortement XII.

Le travail considérable de L. se heurte à un certain nombre de difficultés. Pratiquement l'histoire matri-

moniale d'Osée n'éclaire que 6 révélations (*b*, *c*), alors qu'elle était donnée comme la clef explicative; d'ailleurs c'est gratuitement qu'on suppose un adultère de Gomer attesté au ch. I (ci-dessus col. 930). Mais peut-on vraiment parler de littérature de révélation? Manifestement des chapitres comme IV, V, IX sont des discours, comme Lindblom en convient pour IV, 1 (p. 74); les jeux de mots et allitérations, si fréquents chez le prophète, s'adressent à des oreilles; les vers oséens ne rappellent que de loin la prose dans laquelle sont habituellement écrites les révélations du Moyen Age. Et la critique littéraire permet-elle de briser en trois morceaux ce qui paraît une unité comme V, 8-VI, 6?

Il faut donc s'en tenir à une explication plus classique. Le bloc I-III semble avoir été le premier constitué : III remonte au prophète lui-même, I à l'un de ses disciples, le matériel oraculaire de II a été bien conservé et 3 fois (*ℵ*. 15, 18, 23) nous y lisons la formule נְאֻם יְהוָה. Le bloc IV-XIV ne contient que du matériel oraculaire, mais son assemblage est tel qu'aucun livre prophétique n'a tant de morceaux tronqués; un seul est encore muni de la formule נְאֻם יְהוָה. L'ordonnance s'est faite d'après des signes extérieurs, des mots-pivots. On pense (Eissfeldt) que ce bloc a pris sa forme essentielle peu après la mort d'Osée, car il contient très peu d'additions. Le fait que Jérémie, dans son premier ministère, dépende de passages dispersés dans tout le livre d'Osée a son explication la plus obvie dans l'existence de ce livre comme tel : comparer II, 17 et Jer., II, 2; X, 11-12 et Jer., II, 50; V, 5; IV, 3.

3° *Éléments ajoutés.* — On pense, avec la majorité des critiques contemporains, que ces éléments sont peu nombreux et que leur introduction n'a pas modifié profondément la figure du livre. La question de l'authenticité s'est posée pour trois sortes d'additions.

a) tous les oracles eschatologiques de salut ou une grande partie d'entre eux ont été regardés comme inauthentiques par les maîtres de l'école libérale (Marti, Nowack, Hölscher, Volz, Harper) : II, 1-3, 16-25; III, 1-5; V, 15-VI, 3, 5 *b*; XI, 8-11; XII, 10, 11; XIV, 2-9. Ayant annoncé la fin d'Israël, le prophète aurait ruiné, dit-on, l'effet de ses menaces s'il avait proféré les affirmations contraires qu'on a mis plus tard dans sa bouche précisément pour les atténuer. Cette négation massive se heurte à l'idée maîtresse qu'a Osée de la nature intime de Dieu. Elle contredit de plus un fait qui est coutumier chez les prophètes : au moment où le jugement divin commence à s'exécuter, ils expriment l'espérance de la conversion et du relèvement du peuple; ainsi de Jérémie pour des promesses qui coïncident avec le désastre de 586, en particulier XXXI, 31-34; le cas d'Is., VIII, 21-22 suivi de VIII, 23-IX, 6 offre un parallèle littéraire et historique à celui d'Os., II, 2-15 suivi de II, 16-25 : c'est sans doute en 733, quand Assur a entamé de trois provinces le territoire d'Israël, que les prophéties de bonheur se situent le mieux, aux fins d'encouragement à la conversion (H. W. Wolff, *op. cit.*, 59; A. Baumgartner, dans *Bible du Centenaire*, II, p. XXIX; A. Lods, *Hist. de la littér. hébraïque et juive*, 1950, p. 249); le rédacteur dans le cas d'Osée aura rapproché des oracles que séparaient une douzaine d'années peut-être. Cette conception suppose une conception inverse de celle de Lindblom : alors que, pour le critique nordique, Osée va de l'espérance à la désespérance, il est plus conforme à la logique de sa pensée intime et aux faits prophétiques parallèles d'inverser la séquence. Pour écarter une prophétie de bonheur, il faut que celle-ci trahisse les préoccupations du judaïsme tardif, comme c'est le cas en II, 1-3 où il est fait allusion au retour de l'exil ou de la dispersion.

b) Les morceaux où il est question de Juda (I, 7; IV, 15; V, 5, 10, 12-14; VI, 4, 11; VIII, 14; X, 11; XII, 1, 3) ne doivent pas être tous regardés avec suspicion. Dans le passage V, 8-VI, 6 rayer la mention de Juda serait se condamner à ne pas bien comprendre : pendant la guerre syro-éphraïmite (ci-dessus col. 927), Osée a apostrophié durement Israël et Juda qui s'affrontaient, et s'est comporté en prophète de tout le peuple de Dieu. Il est probable qu'une relecture judéenne a remplacé Ephraïm ou Israël par Juda en VIII, 14; XII, 3; X, 11, en vertu d'un procédé de réorientation cher au judaïsme (cf. Zach., III, 8 et VI, 11); on introduit Juda à côté d'Israël dans un contexte de reproches V, 5 ou au contraire par manière de contraste XII, 1; IV, 15; I, 7. Ces dernières additions sont les plus remarquables. Rien au total de très considérable et rien en tout cas qui justifie l'idée d'une édition judéenne du livre d'Osée : il s'agit de petits remaniements qui ont rendu le livre accessible à un public nouveau. Voir aussi le cas de IV, 5, *supra*, col. 927.

c) Enfin, tout le monde convient que le verset final du livre est la réflexion d'un sage qui invite à tirer des prédications d'Osée leur leçon permanente.

4° *Plan.* — *a) Le mariage d'Osée et sa valeur symbolique.* I, 1-9, récit biographique; (II, 1-3 insertion secondaire sur ce qui précède); 4-7, 8-9, 10-15 : oracles menaçants sur Israël qui se prostitue; 16-17, 18-19, 20-22, 23-25 : oracles de salut datant probablement de 733 sq.; III, 1-5, récit autobiographique.

b) Série de menaces et d'invectives contre l'Israël du Nord et touchant culte, morale et politique (IV, 1-IX, 9). Il n'y a pas de principe ordonnateur. On peut distinguer les péricopes suivantes : IV, 1-10; 11-19; V, 1-7; 8-VI, 6 (guerre syro-éphraïmite); 7-11; 12-VII, 7; 8-16; VIII, 1-14; IX, 1-9. Les allusions de cette partie s'étendent jusqu'aux environs de 725 (ci-dessus col. 927), il en va de même pour la suivante.

c) Série de poèmes-méditations sur l'histoire peccamineuse d'Israël (IX, 10-XIV, 1). On y distingue ces morceaux : IX, 10-14 (Baal Peor); 15-17 (Gilgal); X, 1-8 (Béthel); 9-15 (Gibea); XI, 1-11; XII, 1-15 (Jacob); XIII, 1-11; 12-XIV, 1.

d) Appel à la conversion et perspectives d'avenir : XIV, 2-9 (10).

III. Le message. — Stanley a appelé Osée le « Jérémie du Nord » : ce n'est pas seulement à cause de la coloration émotive de sa prédication, mais en raison de la logique et de la progression qu'on y décèle et qui aboutit chez lui, comme chez le prophète d'Anatôt, à un approfondissement des données théologiques de base; cet approfondissement équivaut à une véritable découverte de Dieu. Pas davantage que chez Jérémie on ne trouve chez lui une systématisation : chez ces grands intuitifs, le ministère prophétique, l'expérience personnelle et le choc des événements providentiels ont été les conditions d'une meilleure perception du dessein de Dieu. Pour ce qui est du dernier de ces facteurs, nous sommes en moins bonne position critique que pour Jérémie, mais pouvons penser avec vraisemblance que des malheurs commençant vers 733 correspondent, quant aux incidences spirituelles, aux années 597 et 586 vécues par Jérémie (ci-dessus col. 933).

1° *Le procès de Yahweh contre son peuple* (IV, 1). — Un prophète est essentiellement un « troubleur d'Israël » (Darmesteter), en ce qu'il dénonce le péché multiforme, s'exposant de ce fait à l'opposition, la moquerie et la persécution (IX, 7-8).

On a remarqué que l'injustice sociale est moins

visée que chez Amos. Cependant en XII, 8 Israël est appelé « Canaan » dans un contexte de fraude commerciale, et l'enrichissement qui s'en suit (*v.* 9) est mis en relation avec l'insensibilité religieuse (cf. VIII, 14; X, 1).

C'est le comportement moral d'ensemble qui est censuré en IV, 2 par allusion au Décalogue : parjures et mensonges (cf. VII, 1, 13; XII, 2), adultères (cf. IV, 13-14), vols (cf. VII, 1), assassinats et violences; le banditisme de certains cercles de prêtres (ci-dessus col. 928) aux environs de Sichem est scandaleux (VI, 9); Galaad est une cité de malfaiteurs, pleine de traces sanglantes (VI, 8); la guerre fratricide, qui met aux prises Juda et Israël, amène à dépeindre les rois davidiques comme des déplaceurs de bornes (V, 10; cf. Deut., XIX, 14; XXVII, 17).

Il est remarquable qu'un certain nombre de ces péchés soient aperçus dans le voisinage ou l'enceinte des sanctuaires : ainsi des rivalités sanglantes des prêtres (VI, 9) et des orgies (IV, 13-14). C'est que nous avons là le véritable centre d'intérêt d'Osée. Ce n'est pas qu'il critique en principe, pas plus qu'Amos, la multiplicité de ces sanctuaires; nous ne sommes pas encore dans la perspective de Deut., XII qui porte condamnation de tout temple en dehors de l'unique temple national. Tout au plus Osée remarque-t-il durement que chaque autel nouveau est une occasion de péché à cause du culte qu'on y pratique et qui n'est pas selon le désir de Yahweh. C'est la qualité de ce culte qui est dénoncée chez Osée plus sans doute que chez aucun prophète. Depuis la conquête de Canaan, la tentation permanente avait été d'aligner la religion sur celle des Baals. Expression d'une civilisation agraire, divinisation des forces de fécondité, cette religion *naturiste* avait des racines tenaces dans une population qui ne disparut point avec la conquête, mais s'amalgama avec les Israélites. *Graecia capta ferum victorem cepit!* En devenant paysan, Israël risquait d'adopter la manière cultuelle des paysans cananéens : on sent dans l'ancien *Credo* qui nous a été conservé en Deut., XXVI la volonté des cercles lévitiques de purifier l'idée de fécondité de ses vieilles attaches. Le tableau d'ensemble que fait Osée laisse l'impression d'une contamination profonde du yahwisme, d'une véritable « baalisation », à telles enseignes que le prophète qui ne s'en prend pourtant qu'à des sanctuaires yahwistes, semble s'adresser à ceux de quelconques baals. Les traits sont faciles à multiplier : à Yahwé le nom de baal est donné (II, 18; cf. I Chr., XIV, 7 : Baal-yada); le culte est somptueux (V, 6; VI, 6) mais formaliste; on y trouve des souvenirs des cultes des divinités agraires (VI, 2; cf. R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'A. T.*, 1956, p. 72); des symboles comme les *maṣṣeboth* (III, 4); la prostitution sacrée est signalée et sans doute le rite d'initiation dont nous avons parlé col. 930 (IV, 13-14); la divinité a une représentation tauromorphe : le veau de Samarie et celui de Béthel (VIII, 5; X, 5) attirent les moqueries d'Osée : Bethel devient Beth-Awen (maison de néant) et le prophète affirme que les idoles ■■ sont pas à confondre avec Dieu, puisqu'un ouvrier les a fabriquées (VIII, 6). Israël, à l'époque de sa prospérité, attribue à ce culte vicié son bien-être et sa richesse (II, 7, 10, 14-15) : c'est en réalité vers les baals qu'on court, comme à des amants, au rythme des fêtes joyeuses qui jalonnent l'année agricole (II, 13). Yahweh ne reconnaît pas les siens.

La politique appelle aussi de vives critiques. Les usurpations et assassinats de rois (VII, 3, 5-7; VIII, 4; X, 3; XIII, II), les recours aux nations étrangères à l'aide de présents (VII, 8-9; 11-13; VIII, 9; XII, 2), la confiance aux moyens purement humains (II, 20; VIII, 14; X, 13) sont autant d'offenses à Yahvé. On s'est demandé (Wellhausen, Nowack, Lods) si ce n'est pas l'institution royale comme celle qui était attaquée en XIII, 10-11 (avec allusion à I Sam., VIII, 6 sq.) et III, 4, où les rois apparaissent comme occasions de péché. A tout le moins, Osée est-il très pessimiste sur la royauté du Nord et si la mention de David en III, 5 était authentique — mais elle ne l'est probablement pas (cf. Ez., XXXIV, 23; XXXVII, 24-25) — nous aurions l'attestation que l'idéal (messianique) du prophète était polarisé sur la maison de David. Le passage VIII, 4, 10 est le plus terrible pour la royauté, mais on peut se demander, à cause du contexte idolâtrique, s'il ne s'agit pas ici de faux-dieux et si *Mélék* n'est pas le nom sémitique courant de la divinité et *Sarim* (princes) celui de ses assesseurs célestes; dans le contexte menaçant de VIII, 10, il faudrait dire : « Dans un peu de temps ils commettront cette profanation de porter en procession Roi et Princes » (H. Cazelles, *The problem of the Kings in Hos. 8, 4*, dans *Cath. Bibl. Quarterly*, 1949, p. 23; cf. Nyberg dans *Z. A. W.*, 1934, p. 249, 251).

On remarquera, dans cette dénonciation des péchés, la part qui est faite aux responsables, notamment prêtres (IV, 4-10) et rois.

On remarquera encore le souci qu'a Osée de faire sentir le poids du péché. Un « esprit de prostitution » égare le peuple, le possède (IV, 12; V, 4) : le mot רוּחַ a a un sens semi-psychologique et indique le pouvoir dominateur dont on est victime (cf. Num., V, 14, 30). On dirait que cela vient d'ailleurs, pour amoindrir la liberté.

Ce poids résulte d'une histoire et c'est le propos d'Osée, à partir de IX, 10, d'en rappeler quelques épisodes significatifs : les abominations de Baal-Peor (IX, 10; Num., XXV, 1-4; Deut., IV, 3), le forfait antilévitique de Gibea (X, 9; IX, 9; Jud., XIX-XXI; ci-dessus col. 928), l'institution de la royauté à Gilgal où fut oint Saül (IX, 15; IV, 15; XII, 12; I Sam., XI, 14-15). La figure énigmatique de Jacob donne déjà une idée du peuple qui porte son nom : dès le sein maternel il se montre perfide et sa lutte avec Dieu donne la mesure de sa présomption (XII, 4); mais il a été capable de se convertir et d'écouter la parole divine (XII, 5-7). Israël ne le pourrait-il pas?

2° *Le rappel de l'Alliance.* — Le prophète ne fait pas qu'énumérer les péchés, il les pèse : à côté du mot חטא (IV, 7-8; VIII, 13; IX, 9; X, 8-9; XII, 9; XIII, 2, 12) qui marque le manquement à une norme, mais qui, en IV, 7, signifie « manquer à Yahweh », Osée emploie volontiers des termes qui expriment une prise de position plus foncière : פשע (VII, 13; VIII, 1) qui dit la révolte, בגד (V, 7) l'infidélité, זנה (I, 2; II, 7) la « prostitution ». Le péché d'Israël c'est le refus d'une vocation, l'échec au dessein de Dieu et l'installation dans cet état. Pour en apprécier le sérieux, il faut se mettre dans l'optique d'Osée et voir comment il présente l'Alliance, qu'on a reniée.

L'activité de Moïse (XII, 14, en contraste avec Jacob, V, 13), la grâce de l'Exode hors d'Égypte (XII, 14; XI, 1; cf. Ex., XII, 1; Am., III, 1), celle du désert où Yahweh connut Israël (XIII, 5), la charte du Décalogue (IV, 2), ce sont là des traits voyants plutôt rappelés qu'exploités. Osée aime à présenter les choses à un niveau plus profond. L'Alliance est initiative d'amour de la part de Dieu qui fit d'Israël son fils (XI, 1; cf. Ex., IV, 22). Cet étrange amour est lié à la « sainteté » de Dieu : cela le situe au-dessus des limites humaines et assure sa persistance paradoxale (XI, 9) (voir O. Procksch, ἅγιος, dans *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, I, 92). La démarche divine est traduite ordinairement chez Osée par le symbole du mariage : ainsi l'idée

d'une élection, puis celle d'une œuvre à bâtir à deux, d'une responsabilité commune à Yahweh et à Israël étaient exprimées clairement, en même temps que l'*aura* affective de l'Alliance était soulignée.

Sans doute, l'énoncé du Décalogue présentait déjà la religion de l'Alliance comme fondée sur la gratitude pour le bienfait divin (Ex., xx, 2) et Am., iii, 1-2 basait les exigences divines sur le fait que Yahweh a aimé d'amour (יָדַע) les seuls Israélites; dans ce passage le symbole conjugal affleure. Chez Osée, il est exploité dans le bloc i-iii : par l'action symbolique de son mariage, Osée n'a point voulu exprimer toutes les vicissitudes de l'Alliance; nous n'y avons trouvé ni l'adultère ni la répudiation chers aux reconstructions romancées (ci-dessus, col. 929); mais il a insisté sur l'Aujourd'hui de l'Alliance : Yahweh continue à aimer une Israël infidèle (iii, 1; i, 2). Mais cette crise de fidélité, si grave et durable soit-elle, n'est conforme ni à l'idéal des origines, des « jours de la jeunesse » (ii, 17), ni au rêve d'avenir qui s'esquisse en ii, 21-22. Osée a conscience de vivre dans une époque de crise religieuse qui sera dépassée, à cause de la toute-puissance créatrice de l'amour de Dieu pour Israël. Ici, on le sent bien, on a dépassé de cadre de l'action symbolique pour passer à une libre exploitation du thème conjugal; en particulier ii, 4-15 dépeint le péché d'Israël comme adultère et prostitution, oubli et trahison. Le procès que Yahweh fait à son peuple est celui d'un Époux bafoué. Le péché est le reniement d'une foi conjugale.

L'Alliance en effet est échange et rencontre, entraînement et communion. Elle vise à une « connaissance » mutuelle et s'exprime en concepts de relation *(Verhältnisbegriffe)*, qui marquent les comportements réciproques de Dieu et d'Israël. Probablement, ces concepts viennent de la tradition sacrale, conservée par les cercles lévitiques (H. W. Wolff) et la psalmique cultuelle (A. R. Jonhson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955). La proclamation d'Ex., xxxiv, 6 redit cette tradition. Osée la reprend avec une ampleur nouvelle, en y mettant sa marque propre.

Cette marque, c'est l'insistance sur l'amour divin qui crée et maintient l'Alliance. La racine אהב est utilisée dans ce double sens, p. ex. xi, 1 et iii, 1 (cf. Deut., iv, 37). Sur l'ensemble des textes, voir C. Wiéner, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'A. T.*, Paris, 1957, p. 26-28. Le mot חֶסֶד ne désigne pas chez Osée l'attribut divin de grâce-miséricorde, sauf peut-être en ii, 21, où l'on envisage pour l'époque messianique la communication d'une valeur divine. Voir au contraire Deut., vii, 9-12. Le comportement divin dans le fait de l'Alliance n'est d'ailleurs pas lié à un mot : c'est toute la puissance de pardon (ii, 16; xi, 9; xiv, 5) et de renouvellement qu'il y a dans l'amour divin qu'il faudrait ici évoquer.

Les expressions traditionnelles sont davantage utilisées pour dire le comportement humain à l'intérieur de l'Alliance. Ici le mot חֶסֶד domine franchement, qui dit la loyauté des rapports en même temps que leur chaleur (*loyal love:* G. A. Smith). Les rapports d'Israël à Dieu sont envisagés en vi, 7 (cf. ℣. 7 : « ils ont violé la בְּרִית, ils m'ont été infidèles »); les rapports entre Israélites sont visés en iv, 1 (commenté par v, 2). Les principaux passages où חֶסֶד désigne une attitude humaine sont iv, 1; vi, 4, 6; x, 12; xii, 7. On peut y ajouter ii, 21-22 (ci-dessous, col. 939). Divers harmoniques sont donnés à ce concept de base : מִשְׁפָּט (rectitude : xii, 7; ii, 21), צֶדֶק ou צְדָקָה (justice : x, 12; ii, 21), דַּעַת אֱלֹהִים (« connaissance de Dieu : iv, 1; vi, 6), רַחֲמִים (tendresse : ii, 21), אֱמוּנָה (fidélité : ii, 22), אֱמֶת (solidité, vérité : iv, 1).

Particulièrement importante est la connexion avec la « connaissance de Dieu », qui ne désigne pas une démarche simplement intellectuelle, mais si vitale qu'elle arrive à désigner toute la religion sous son aspect d'intimité avec Dieu et de « charité » fraternelle (iv, 1 commenté par ℣. 2; cf. Jer., xxii, 16 et I Joa., iv, 20) : les deux termes associés vont donc dans le même sens. N'oublions pas non plus que la « connaissance » en xiii, 4-5 est attribuée à Yahweh entrant en relation avec Israël et à Israël s'attachant à son Dieu. C'est un concept de relation.

3° *Vers la Nouvelle Alliance.* — *a) Les pseudo-conversions.* — Le thème שׁוּב (« se tourner, revenir, se convertir ») est très fréquent dans la prédication d'Osée (ii, 9; iii, 5; v, 4; vi, 1; vii, 10; xii, 7; xiv, 2, 3); le retour à la vérité de l'Alliance ou, mieux, le retour à Yahweh est en effet le but dernier de cette prédication. Or, les événements historiques sont des appels providentiels à l'attention d'Israël; selon l'économie de l'Ancienne Alliance, l'histoire est portée par Dieu, qui y inscrit ses bénédictions ou ses colères : cette succession de théophanies positives et négatives — selon le langage de Mircea Eliade — fait le fond de la pédagogie divine; les prophètes qui les interprètent y voient une invite divine à persévérer ou à changer de voie : l'histoire est signe de Dieu. En 735-734, lors de la guerre syro-éphraïmite (col. 926), Israël a été perdant sur tous les tableaux : Tiglat Pilézer et accessoirement Juda ont envahi son territoire par le Nord et le Sud (v, 8-11). C'est Yahweh qui a mené ces événements qui ont été funestes également à Juda (℣. 12, 14) et il songe à abandonner totalement son peuple (℣. 15). Une seule issue : la repentance. Une prière d'Israël l'exprime (vi, 1-3) dans une liturgie de deuil, accompagnée de sacrifices (vi, 6) et de psaumes de confession (cf. Joël, ii, 12-17). Les ℣. 4-6 constituent la réponse de Dieu qui est une fin de non-recevoir, dont la motivation essentielle est au ℣. 6 : Yahvé prend plaisir à la חֶסֶד et non au sacrifice, à la דַּעַת אֱלֹהִים et non (מִן privatif) aux holocaustes. Am., v, 24 opposait le système sacrificiel à une autre valeur essentielle de l'Alliance la צְדָקָה et le מִשְׁפָּט et ce choix est significatif d'un tempérament. Osée opte pour des valeurs d'Alliance plus « totalitaires », et il n'est pas inutile de se rappeler que Jésus a repris cette sentence (Matth., ix, 13; xii, 7). Les deux prophètes ont la même orientation profonde que Mich., vi, 8. qui les résume et que Jer., vii, 21-22. Dans leur polémique, ces différents prophètes se relient au Décalogue éthique de Moïse (Ex. xx, 2 sq.) et ne reconnaissent au culte qu'une place subordonnée. La tradition sacrale qu'ils rappellent est mentionnée au ℣. 5. Or la חֶסֶד d'Israël est éphémère (℣. 4), autant que leurs sacrifices sont multiples (cf. iv, 13; viii, 13). La conversion doit être un changement de cœur (μετανοία) qui s'exprime durablement dans la vie.

On s'est demandé s'il n'y avait pas à l'arrière-plan du texte vi, 1-6 une présentation de la résurrection nationale qui emprunterait des traits à un culte agraire païen : les expressions « dans 2 jours » et « le troisième jour » ℣. 2 (cf. F. Nötscher, *Zur Auferstehung nach drei Tagen*, dans *Biblica*, 1954, p. 314), les termes שַׁחַר (aurore) et טַל (rosée) au ℣. 3 autoriseraient ces

rapprochements. Au quel cas, les réticences de Yahweh auraient un motif de plus : Yahweh n'est pas un baal! (R. Martin-Achard, *op. cit.*, 70-73).

b) Le jugement. — Osée a annoncé tout au long de son ministère un jugement divin, parce qu'il a été témoin des mêmes péchés, dont il n'est pas arrivé à détacher Israël. Ce jugement est à la fois : châtiment et grâce. Le parallélisme avec Jérémie est ici fort éclairant : de même que l'exil de Babylone, tout en revêtant un caractère punitif, est présenté comme un καιρός pour la conversion d'un Israël qualitatif *(supra)*, Osée pense que le retour au « désert » amorcera un changement spirituel. Le thème du désert est exploité d'abord dans ce sens : placé hors de ses sécurités habituelles, le peuple connaîtra une épreuve sans nom (cf. Deut., VIII, 15). Il ne s'agit évidemment pas de ramener Israël aux conditions précaires de sa vie désertique, mais de faire saisir symboliquement un message spirituel de punition purifiante. Des images de dévastation sont données dès le début de la prédication : Israël sera réduit en désert (מִדְבָּר) et en terre desséchée (II, 5, 11, 14); mais III, 4 annonce le sens providentiel de ces interventions auquel les noms des enfants d'Osée : « Dieu disperse », « Pas aimée », « Pas mon peuple » ne faisaient pourtant guère penser. Dans la suite du ministère d'Osée, les mêmes notations, s'accentuent : VIII, 7; IX, 15 (« je ne veux plus les aimer »); les passages les plus terribles parlent d'un anéantissement d'Israël : IX, 11-14; XIII, 14-XIV, 1. Yahweh est l'exterminateur, qui mobilise les fléaux, vent desséchant, désert, mort, shéol, armées ennemies. Il était normal qu'Osée pensât à l'invasion d'Assur et pressentît l'exil, mais il n'était pas nécessaire, devant un auditoire concret, de préciser autrement les images de la catastrophe.

c) La Nouvelle Alliance. — Nous savons déjà (col. 933) que le message définitif d'Osée ne s'arrête pas à ces perspectives de destruction. Les noms fatidiques des enfants seront changés (II, 25). L'amour définit si complètement la nature de Dieu qu'il ne détruira pas Israël, lui pardonnera et le restaurera (XI, 9). A quelles profondeurs se situera cette reprise d'Israël, c'est ce qu'insinue XIV, 5 : « Je guérirai leur מְשׁוּבָה »; le mot signifie l'habitude de tourner le dos, de refuser, l'apostasie; la mention de la rosée, au ℣. suivant, attire l'attention sur la puissance qu'a Yahweh de ressusciter son peuple (cf. Is., XXVI, 19). Il s'agit bien d'une guérison radicale. Le thème du désert est encore utilisé dans cette perspective de promesse : on retournera au désert qui devient le lieu de l'union à Yahweh, de la « rencontre » avec lui (II, 16-17; cf. Jer., II, 2); l'Exode spirituel va reprendre, qui ouvre à l'Israël régénéré les portes d'espérance (II, 17); des images de prospérité agricole quasi-paradisiaque achèvent l'annonce de la restauration religieuse (II, 18-20, 23-25; XIV, 6-8). Mais le passage le plus remarquable du livre est II, 21-22, où Yahweh annonce qu'il reprendra des fiançailles avec Israël, en lui apportant comme présents (בְּ suivant אֵרַשׂ est un génitif *pretii*) les valeurs mêmes de l'Alliance qu'Israël avait été incapable de conserver : la justice, la loyauté, l'amour et la fidélité. Ce sont là des dons divins et l'union nouvelle durera toujours parce que le peuple de Dieu entrera dans l'économie de la grâce. Alors Israël « connaîtra » Yahweh. Jer., XXIV, 7; XXXI, 31-34; Ez., XXXVI, 26-27 achèveront cette prophétie de la Nouvelle Alliance, en insistant sur le caractère personnel des dons divins. Nous avons dit (col. 934) que le moment le plus indiqué pour l'ensemble de ces prophéties eschatologiques de bonheur était celui où le châtiment avait commencé à être expérimenté.

1° *Commentaires.* — W. R. Harper, *Amos and Hosea*, dans *International Critical Commentary*, Édimbourg, 1905. — E. Sellin, dans *Kommentar zum A. T.*, Leipzig, 2-3e éd., 1929-1930. — A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, dans *Études bibliques*, Paris, 1908. — J. Lippl, dans *Die Zwölf Kleinen Propheten*, I, 1937 (*Heilige Schrift des A. T.*, Bonn). — T. H. Robinson, dans *Die Zwölf Kleinen Propheten*, 2e éd., 1952 (*Handbuch zum A. T.*, Tubingen). — F. Nötscher, *Zwölf Prophetenbuch*, dans *Echter Bibel*, Wurzbourg, 1948. — A. Weiser, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten*, I, dans *Das A. T. deutsch*, Goettingue, 1949. — A. Baumgartner, dans *Bible du Centenaire*, II, Paris, 1947. — E. Osty, *Amos, Osée*, dans la *Bible de Jérusalem*, 2e éd., Paris, 1959. — H. Frey, *Das Buch des Werbens Gottes um seine Kirche : der Prophet Hosea*, dans *Die Botschaft des A. T.*, Stuttgart, 1957. — H. W. Wolff, dans *Biblischer Kommentar A. T.*, Neukirchen, 1957 sq. — A. Deissler, dans *La Bible Pirot-Clamer*, 1960.

2° *Introductions et études d'ensemble.* — J. Lindblom, *Hosea literarisch untersucht*, Abo, 1927. — P. Humbert, *Osée le prophète bédouin*, dans *Rev. d'hist. et de philo. rel.*, 1921, p. 91-118; *La logique de la perspective nomade chez Osée et l'unité d'Osée 2, 4-22*, dans *Beihäfte Z.A.W.*, XLI (1925), p. 158-166. — G. Brillet, *Amos et Osée*, Paris, 1946. — N. Snaith, *Mercy and Sacrifice, a Study of the Book of Hosea*, Londres, 1953. — A. Clamer, *Osée*, dans *Dict. T. C.*, XI, 1932, col. 1629-52. — H. W. Robinson, *Two Hebrew Prophets : Studies in Hosea and Ezekiel*, Londres, 1948.

3° *Études particulières.* — *Sur le texte :* Patterson, *The Septuagint Text of Hosea compared with the M. T.*, dans *American Journal of Semitic Languages* 7 (1891), p. 190-221. — A. Condamin, *Interpolations ou transpositions accidentelles* (à propos de Os., II, 1-3, 8, 9), dans *Rev. biblique*, 1902, p. 379-397. — H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuch*, Upsal, 1935. — J.-A. Bewer, *Textcritical Suggestions on Hosea*, etc., dans *Journ. of Bibl. Literatur*, XXI (1902), p. 108-114.

Sur le mariage : H. H. Rowley, *The marriage of Hosea*, dans *Bull. John Rylands Library*, XXXIX (1956-1957), p. 200-233. — Voir, dans la bibliographie citée au cours de notre article, les travaux de J. Coppens (1950) et L. Rost (1950).

Sur la théologie : Ottli, *Der Kultus bei Amos und Hosea*, dans *Cremer-Festschrift*, 1895, p. 1-34. — Behler, *Divini amoris suprema revelatio in antiquo fœdere data (Os., XI)*, dans *Angelicum*, XX (1943), p. 102-116. — Dumeste, *Le message du prophète Osée*, dans *La Vie spirituelle*, LXXV (1946), p. 710-726. — J. L. Mc Kenzie, *Knowledge of God in Hosea*, dans *Journ. of Biblical Lit.*, LXXIV (1955), p. 22-27; *Divine Passion in Osée*, dans *Cath. Biblical Quarterly*, 17 (1955), p. 287-299. — G. Fohrer, *Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea*, dans *Theolog. Zeitschrift* 11 (1955), p. 161-185. — G. Farr, *The concept of Grace in the Book of Hosea*, dans *Z. A. W.*, LXX (1958), p. 98-107. — A. Feuillet, *L'universalisme et l'Alliance dans la religion d'Osée*, dans *Bible et Vie chrétienne*, n° XVIII, 1957, p. 27-35. — F. Buck, *Die Liebe Gottes beim Propheten Osee*, Rome, 1953.

A. GELIN.

OSIRIS. — Voir MYSTÈRES, *supra*, VI, 127-136.

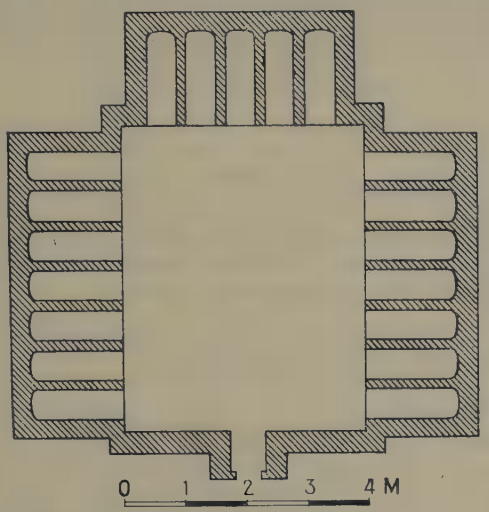
OSSUAIRES. — Parmi les objets appartenant en propre à l'archéologie palestinienne, il faut certainement citer les ossuaires, découverts en grand nombre dans les tombes gréco-romaines des environs de Jérusalem, à Naplouse, Lydda et en d'autres villes de Terre Sainte.

La plupart de ces hypogées d'époque gréco-romaine reproduisent un plan assez régulier : ils comportent, après l'atrium, une chambre funéraire pourvue de banquettes, sur la paroi face à l'entrée et sur chacune des parois latérales ont été creusés des espèces de fours, appelés *kokhim*, dans lesquels on introduisait le corps du défunt (cf. fig. 654). Le plan peut être plus compliqué, mais ce schéma nous suffit pour l'instant. C'est surtout dans ce genre de tombes qu'on a trouvé les ossuaires, rangés ou disséminés dans la chambre funéraire. Nous nous attacherons surtout à leur

description (I), leur date (II), leur origine et leur sens (III), leur intérêt (IV). (Voir, au bas de la colonne, la liste des sigles et abréviations employés au cours de l'article.)

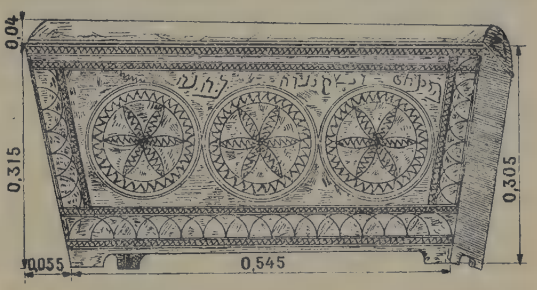
I. Description. — Les ossuaires sont la plupart du temps en calcaire tendre, appelé *nâri* ou *ka'kuli*, et parfois en calcaire dur, *yehudi*. Ce sont des coffres de forme rectangulaire ou trapézoïdale, la base étant un peu plus étroite que le sommet, les mesures variant de 50 à 80 cm pour la longueur, 30 à 50 pour la largeur et 25 à 50 pour la hauteur; la base est munie de pieds courts et larges, sinon la caisse est posée à plat sur le sol.

On distingue trois sortes de couvercles : les uns sont de simples plaques rectangulaires que l'on pose par-dessus, d'autres sont légèrement bombés, d'autres enfin ont la forme d'un petit toit. Des rainures sont aménagées sur les côtés pour glisser le couvercle, en d'autres cas des entailles sur le bord du couvercle



654. — Plan d'un hypogée d'époque romaine. D'après *Rev. bibl.*, 1903, p. 431.

permettant de le saisir. On a de plus relevé quelques signes particuliers indiquant dans quel sens l'adapter à la caisse, par exemple la lettre π sur des ossuaires avec inscriptions grecques (*R. B.*, 1900, p. 108), ou bien le mot רוש, la lettre ◙ (Milik, *Trois tombeaux juifs récemment découverts au S. E. de Jérusalem*, dans *Lib. An.*, VII [1956-1957], p. 232 sq.), ס ט qui peut être une abréviation de סטר « côté », reproduit sur un petit côté et sur le couvercle (*R. B.*, 1929, p. 236). Un des grands côtés est d'ordinaire décoré, les motifs ne sont guère variés, si bien que l'examen en devient d'une monotonie décevante. Les rosaces tracées au compas sont l'élément le plus courant et quasi indispensable de l'ornementation, elles sont entourées souvent de guirlandes incisées. Les fouilles entreprises ces dernières années sur les pentes du mont des Oliviers, en particulier au *Dominus flevit*, ont fait découvrir une bonne centaine d'ossuaires, dont plusieurs restent inachevés et permettent de donner une idée exacte de leur fabrication. Après avoir taillé le coffret dans un bloc de calcaire, on frottait les faces extérieures pour les rendre lisses, et parfois on enduisait d'ocre celle qui devait être ornée ou même les quatre côtés; l'artiste



655. — D'après *Rev. bibl.*, 1904, p. 262.

commençait alors à tracer ses dessins, rosaces au compas et traits à la règle, ou d'autres dessins à main levée, qui paraissent plus gauches, mais ne doivent pas pour autant être attribués à une autre main. L'artiste termine d'abord le travail d'un instrument avant d'utiliser le suivant; c'est ainsi qu'on a trouvé des rosaces creusées, d'autres motifs simplement esquissés, etc. (*Lib. An.*, VII, 250). Les rosaces sont au nombre de deux d'égale grandeur ou de trois (fig. 655, 656), la rosace centrale étant parfois différente de forme et plus grande ou plus petite que les deux autres. La rosace, symbole oriental d'Ishthar, d'Adad, etc., est conservée ici comme un motif purement ornemental (sur toute cette question de la décoration, cf. Avi-Yonah : *Oriental Elements in the Art of Palestine in the*

656. — D'après *Rev. bibl.*, 1913, p. 266.

Roman and Byzantine Periods, dans *Q.D.A.P.*, X (1942), p. 105-151, XIII [1948], p. 128-165, XIV [1950], p. 49-80). Ce genre de décoration se poursuivra longtemps en Palestine, cf. l'arc et le chapiteau de Kh. Kermel (*R. B.*, XXXVIII [1929], p. 583-585).

Le motif du milieu rompt parfois la monotonie : « une épaisse colonne cannelée posée sur un large soubassement à gradins et supportant un entablement de fantaisie » (Vincent, dans *R. B.* [1907], p. 411), un palmier (*R. B.* [1923], p. 256), un mur dessiné sur un ossuaire évoquent la maison d'éternité (*ibid.*, 256 et cf. dessin, fig. 2, n° XI); certains simulent des panneaux de bois peints ou sculptés (Clermont-Ganneau, dans *Rev. arch.*, XXV [1873], p. 398 sq.), ce qui rappelle sans doute les coffrets de cèdre dans lesquels on ensevelissait les défunts, le Talmud parlant de ארזים, qu'il faut comprendre « cercueils » ou « ossuaires » en bois de cèdre.

A.J.A. = *The American Journal of Archaeology.*
B.A. = *The Biblical Archaeologist.*
B.R.L. = *Biblisches Reallexikon* (Galling).
D.A.C.L. = *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie.*
J.P.O.S. = *Journal of Palestine Oriental Society.*
Lib. An. = *Liber Annuus.*
M.G.W.J. = *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.*
Q.D.A.P. = *Quarterly of the Departement of Antiquities in Palestine.*
Rev. arch. = *Revue archéologique.*
R.B. = *Revue Biblique.*

En général la décoration des ossuaires manifeste l'influence de l'art alexandrin d'époque ptolémaïque; il faut d'ailleurs signaler la découverte d'un ossuaire du même genre dans les environs d'Alexandrie : l'inspiration artistique est la même que pour les trouvailles de Palestine, il y avait des relations fort suivies entre la colonie juive d'Alexandrie et Jérusalem. « Les Juifs d'Alexandrie s'occupaient de travaux manuels et d'art. On les appellait souvent à Jérusalem pour exécuter des travaux dans le Temple » (Talmud de Jérusalem, cité par Clermont-Ganneau, dans *Rev. arch.*, XXVI, 1873-2, p. 301 sq.). Les inscriptions n'ont pas de place bien fixe, on en trouve sur le couvercle ou sur l'un des côtés; les graveurs n'ont pas toujours fait preuve de sens artistique : alors qu'il aurait été possible d'écrire le nom au milieu pour ne pas rompre la symétrie, on le voit un peu n'importe où, et rarement sur une ligne bien droite. On a l'impression que, dans la plupart des cas, le fossoyeur a écrit de son mieux au charbon le nom du défunt. Quelques ossuaires font exception; c'est ainsi que dans la Vallée du Cédron trois ossuaires en calcaire dur légèrement veiné de rouge *(yehudi)* tranchent sur les autres par le fini des inscriptions comme de la décoration : « Leurs dimensions dépassent un peu celles des ossuaires ordinaires, ils sont d'un style à part et exceptionnellement soignés. Les ossuaires de ce genre devaient coûter assez cher et seules, sans doute, les personnes aisées pouvaient engager de telles dépenses. On s'explique dès lors qu'on les fît préparer à l'avance et qu'on prît le temps nécessaire pour graver l'inscription » (Savignac, dans *R. B.*, XXXIV [1925], p. 258). Savignac signale encore d'autres ossuaires découverts à l'ouest de Jérusalem par Sukenik en 1926, dont les inscriptions araméennes sont pour la plupart gravées avec beaucoup de soin (*R. B.*, XXXVIII [1929], p. 229-236). Mais ce sont là des exceptions, en général les inscriptions ne manifestent aucun génie de la décoration.

II. Date. — Quand une fouille est régulière, le contexte archéologique permet de dater approximativement les découvertes. Malheureusement, dans la recherche des ossuaires, les archéologues de métier ont été très souvent précédés de fouilleurs clandestins plus avides de butin que de précisions historiques. Malgré cette difficulté, le matériel trouvé dans les tombes (les lampes particulièrement) invite à dater les ossuaires du IIe s. av. J.-C. au IIe s. ap. J.-C. Cette date est corroborée par certains détails : les ossuaires de Gézer sont d'époque maccabéenne (Macalister : *The Excavation of Gezer*, I [1912], p. 397-400), plusieurs signes semblent bien être d'origine chrétienne (cf. plus bas) et furent gravés aux premiers siècles de notre ère.

Pour préciser davantage, Cumont a voulu faire état de l'édit d'Auguste interdisant de déterrer les ossements des défunts (Fr. Cumont, *Les ossuaires juifs et le* Διάταγμα Καίσαρος, dans *Syria*, XIV, 1933, p. 223-224; cf. J. Schmitt, *Nazareth* (*Inscription de*), dans *D. B. S.*, VI, 333-63). Le décret se termine par ces mots : « Qu'on honore les défunts ensevelis beaucoup mieux qu'auparavant et qu'il ne soit permis absolument à personne de les déplacer ». Cumont conclut que, si l'édit a été respecté, aucun ossuaire n'est postérieur aux premières décades de notre ère. Mais il n'est pas prouvé du tout que le décret impérial vise l'usage juif, lequel ne s'oppose pas d'ailleurs aux prescriptions du Talmud (sur toute la question, cf. Vincent, *Sur la date des ossuaires juifs*, dans *R. B.*, XLIII [1934], p. 564-567).

On peut retenir la date généralement admise, sans s'arrêter au décret d'Auguste. Il n'est pas facile d'établir une chronologie relative en se basant sur l'évolution de l'écriture ou de la décoration. Avi-Yonah se demande si le nombre des rosaces ne pourrait pas être un élément de datation : puisque la majorité des cas ne comporte que deux rosaces, on pourrait peut-être conclure que les exemples à trois rosaces sont plus récents et doivent être rapprochés des inteaux byzantins à division tripartite, ornés de dessins géométriques (art. cit., dans *Q. D. A. P.*, XIV, 62).

III. Origine et sens. — Ce genre de coffrets à ossements n'est pas apparu brusquement au IIe s. av. J.-C.; on en trouve des modèles très anciens : qu'on se rappelle les découvertes de Sukenik à Khudeira dans la plaine de Saron (Sukenik, dans *J.P.O.S.*, XVII, 1937, p. 21-22, reproduction dans Pritchard, *The Ancient Near-East in Picture*, n° 722), et celles que vient de faire J. Perrot à Azor, à quelques km au sud-est de Tell Aviv (*Bible et Terre Sainte*, n° X [avr. 1958], p. 15) : dans de grandes salles souterraines étaient rangés des ossuaires en terre cuite, intéressants parce qu'ils reproduisent l'architecture des maisons de l'époque; on distingue deux types : rectangulaires à toit ogival et ronds à toit conique. Il ne s'agit pas de mettre un lien historique entre ces ossuaires d'époque chalcolitique et ceux que nous sommes en train d'étudier. Il y a certainement eu des ossuaires en terre cuite et en bois, qui se sont mal conservés (*R. B.*, 1934, p. 567), mais cela ne permet pas de conclure que l'usage des ossuaires s'est poursuivi du chalcolitique au début de notre ère. Ces coffrets à ossements, utilisés à différentes époques, manifestent simplement la même réaction psychologique : fournir au défunt une « maison d'éternité »; ce but est clair dans la confection des ossuaires anciens qui reproduisent la forme d'une maison; les urnes funéraires romaines sont parfois conçues dans la même mentalité, ainsi que ceux de nos ossuaires dont le couvercle est tectiforme. Le dessin d'un mur ou d'une porte sur un grand côté de la caisse évoque lui aussi la maison d'éternité

D'autre part l'usage des ossuaires se comprend facilement dans les hypogées d'époque gréco-romaine : on enlevait les ossements desséchés des *kokhim* pour laisser la place aux nouveaux cadavres; on les déposait dans un coffret assez long pour le fémur, assez large pour le crâne placé au-dessus des autres os. La gaucherie de l'inscription, gâchant quelquefois la décoration, permet de conclure que l'on n'inscrivait les noms qu'au moment d'y mettre les ossements; de plus, une légère différence dans la graphie sur des listes de plusieurs noms vient corroborer cette hypothèse, à moins qu'elle ne provienne de la maladresse du scribe (*R. B.*, 1907, p. 412).

L'ossuaire est le prototype de la châsse chrétienne, recueillant les ossements des martyrs (*D. A. C. L.*, III-I, col. 1101).

IV. Intérêt. — On ne peut guère parler d'intérêt artistique car, on l'a vu, la décoration des ossuaires est assez ordinaire et uniforme.

Ce sont surtout les inscriptions qui méritent de retenir l'attention.

1° *Intérêt historique.* — Les inscriptions se réduisent la plupart du temps au nom du défunt, suivi du patronyme; tout au plus trouvera-t-on une liste de noms pour un groupe d'ossuaires, rarement davantage.

Il faut signaler quelques expressions particulières : une malédiction à l'égard de ceux qui violeraient le tombeau (*Lib. An.*, VII, 232 sq.), un souhait de paix (*R. B.*, 1923, p. 258; le mot שלום se trouve aussi sur un ossuaire du Louvre; cf. Dussaud, *Les monuments palestiniens et judaïques* [Musée du Louvre], 35, n° 16).

Les descendants du défunt témoignent sobrement de leur affection filiale : « Dosithée, notre père » (*R. B.*, 1929, p. 231). « Shalamsion, notre mère » (*ibid.*, 233), etc. Jamais de « regrets éternels », à part, dans une inscription rédigée en palmyrénien, la simple exclamation חבל « hélas! » (*R. B.*, 1913, p. 271).

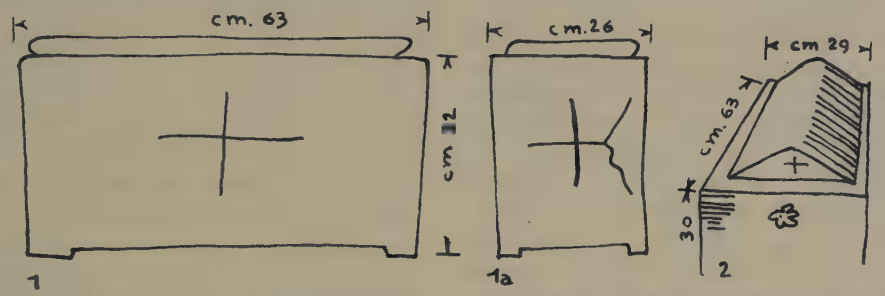
Même peu nombreux, les renseignements historiques fournis par les inscriptions n'en doivent pas moins être recueillis avec soin. La diaspora devait nécessairement manifester sa présence, soit qu'on ait les ossements de Juifs étrangers, décédés à Jérusalem, soit d'autres qui ont exprimé le désir d'être inhumés en Terre Sainte, par ex. : « Marie, femme d'Alexandre de Capoue » (*R. B.*, 1902, p. 106), « ossements de ceux qui s'expatrient » (*R. B.*, 1913, p. 271). Les noms étrangers, grecs ou latins, Africanus, Nisus, etc., furent sans doute portés par des Juifs de la diaspora (*ibid.*, 277). La jarre trouvée à Cha'afat et désignée par les mots דה קוקא sur un ossuaire avec inscription palmyrénienne, a pu être utilisée au transport des ossements (*ibid.*, 271).

Ces inscriptions très simples, plutôt gauches, à de rares exceptions près, sont le fait de gens du peuple; ne seraient-elles pas, elles aussi, le témoignage d'une instruction minimum assez répandue dans le peuple juif d'alors? Et ne convient -il pas de rappeler à leur propos les réflexions du P. de Vaux sur les signatures de Murabba'at? « Ils savent tous écrire au moins leur nom et c'est un témoignage à retenir sur le degré de la culture et l'expansion de l'enseignement à cette époque » (*R. B.*, 1953, p. 275).

Quelques ossuaires portent indubitablement des signes chrétiens : ceux de Talpyiot (sur la route de Jérusalem à Bethléem) méritent une mention spéciale (*A. J. A.*, 1947, p. 351-365). Sur le même ossuaire deux croix ont été dessinées, l'une sur la face longue, l'autre sur le petit côté, toujours au milieu, on a donc bien voulu les mettre en évidence (cf. fig. 657); pour un autre ossuaire, la croix est sur le couvercle. Le contexte archéologique (lampes de type hérodien et monnaies d'Agrippa Ier) ne permet pas de dater ces ossuaires au-delà du Ier s. (Bagatti, *Resti cristiani in Palestina anteriori a Costantino*, dans *Riv. arch. christ.*, XXVI [1950], p. 117-132). Sur les ossuaires trouvés au Mont du Scandale en 1873 on avait aussi signalé des croix (Clermont-Ganneau, dans *Rev. arch.*, IIIe sér., I (1883-1), p. 257-276), sur le n° 11 et surtout sur le n° 29 une croix latine à branches inégales; même chose au *Dominus Flevit*, une croix simple au milieu (*Lib. An.*, III (1952), p. 149 sq.), ainsi que plusieurs autres signes chrétiens (cf. *supra*, t. VI, col. 691, fig. 648).

Certes, il faut se rappeler que, dans l'ancienne écriture, le *tav* a la forme d'une croix, et qu'il est employé comme marque ou comme signature (Job, XXXI, 35), que la croix était donc un signe connu avant l'ère chrétienne. Ce signe fut très vite adopté par les chrétiens comme marque distinctive, on en a d'autres preuves archéologiques : par ex. dans la grotte de Kh. El-Ain, découverte par Macalister en 1899, les croix, abîmées par un colombarium, furent tracées là dès avant la paix constantinienne (Bagatti, *art. cit.*, dans *Riv. arch. christ.*, 1950, p. 117 sq.); à Doura Europos R. du Mesnil du Buisson signale plusieurs signes chrétiens, croix ou monogrammes constantiniens (R. du Mesnil du Buisson, *Sur quelques signes chrétiens*, dans *Rev. arch. christ.*, XXIII-XXIV (1947-1948), p. 314-326). Il est normal, donc, que les Judéo-chrétiens, tout en gardant les coutumes de leur pays, aient voulu affirmer leur foi par le signe de la croix. (On pourrait ajouter le témoignage d'anciens écrivains ecclésiastiques; cf. par ex. Quasten, *Patrology*, II, 194.)

2° *Intérêt épigraphique.* — Euting pouvait, déjà en 1882, éditer un alphabet des ossuaires trouvés jusqu'à cette date : il a paru avec le *Corpus inscriptionum hebraicarum* de Chwolson, St-Pétersbourg (reproduit à l'envers dans la *Rev. arch.*, 1883-1, p. 258). Depuis, les découvertes n'ont cessé de se multiplier, l'épigraphiste doit y trouver une ample moisson; on se contentera ici de quelques exemples. On note d'abord une certaine fantaisie dans la graphie : dans une même inscription on aura un *tav* bouclé 𐤕 et un *tav* droit 𐤕 (*Lib. An.*, VII, *art. cit.*, n° 8), par-ci par-là de petites floritures, boucles ajoutées aux



657. — Ossuaires de Talpyiot. D'après Bagatti, dans *Riv. di arch. crist.*, 1950, p. 119.

lettres, au *shin* 𐤔 (*R. B.*, 1904, p. 263), au *mem* 𐤌 (*Rev. arch.*, 1883-1, p. 257 sq., n° 1), au *vav* 𐤅 qui, près d'un iota tout petit, fait penser à Matth., v, 18 (*R. B.*, 1925, p. 253 sq., n° 23). On remarque aussi certaines ligatures particulières, *samek* et *phé* 𐤐 = 𐤎 et 𐤐 (Vincent, *Un nouvel ossuaire juif*, dans *R. B.*, XI [1902], p. 276-277), *yod* et *aïn* 𐤏 = 𐤉 et 𐤉 (*R. B.*, 1913, p. 267 n° 1), etc. On voit que le grec est écrit par des gens plus habitués aux caractères carrés de l'hébreu et de l'araméen, ainsi le η est rendu par le signe 𐤇 (*Rev. arch.*, 1883-1, *art. cit.*, n° 40), le grec est même parfois écrit de droite à gauche : ναδυοι doit se lire ιουδαν (*R. B.*, 1913, p. 270, n° 5). Signalons aussi la confusion des lettres *tsadé* et *samek* (*Rev. arch.*, *art. cit.*, n° 7; *R. B.*, 1923), l'alternance du *aleph* et du *hé* à l'état emphatique (Milik, dans *Lib. An.*, IV, 1953-1954, p. 262, qui signale la même confusion à Murabba'at; cf. *R. B.*, 1953; comparer les deux lettres p. 270 et 277), pas mal de fantaisie dans l'écriture pleine ou défective : sur un ossuaire on lit הספר et sur son voisin הסופר (*Rev. arch.*, 1883-1, *art. cit.*, nos 3 et 4), sur le couvercle d'un autre שלמצי et sur le devant du coffre שלמציון (*R. B.*, 1929, p. 233). L'orthographe יהוסף, hapax au Ps., LXXXI, 6, se retrouve fréquemment sur les ossuaires ainsi qu'à Murabba'at (*R. B.*, 1953, p. 271).

Il ne serait peut-être pas inutile de refaire une étude complète sur la graphie des ossuaires, car, depuis les travaux de Clermont-Ganneau et Euting, bien d'autres pièces sont venues se joindre au dossier, et il est indispensable maintenant de comparer l'écriture des ossuaires à celle des nombreux manuscrits trouvés dans le désert de Juda, mais un tel travail dépasse le cadre

d'un dictionnaire biblique, il suffisait ici de donner une idée de ce qui serait à faire.

3° *Intérêt biblique.* — Les brèves inscriptions des ossuaires fournissent-elles aux études bibliques des éléments valables? Oui, comme beaucoup d'autres découvertes archéologiques, à condition que l'on sache les utiliser comme il faut. Si on attend d'elles uniquement le *confirmatur* d'un point particulier de la Bible, on risque de se fourvoyer. Souvent, par contre, l'archéologie fait revivre tout un milieu, dans lequel s'inscrit normalement l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les humbles coffrets, dont il est ici question, nous font mieux connaître les pratiques funéraires de l'époque de Notre-Seigneur et des premières années de l'Église, et, on vient de le voir, ils ne sont pas inutiles dans l'étude de l'histoire et de l'épigraphie. De plus les ossuaires nous restituent toute une série de noms auxquels nous a habitués en partie le N. T. : Jésus est un nom très répandu, le Fils de Dieu n'ayant pas voulu se singulariser par un nom particulier, puis Jean, Joseph, Jaïre, Pascal, Nathanaël, etc.; même Lazare, alors que l'hébreu doit se transcrire normalement Eleazar, se lit de fait sur bon nombre d'inscriptions rédigées en grec, et au moins une fois en hébreu ליעזר (*R. B.*, 1925, p. 253, n° 9). On pourrait aussi signaler לעזר (*Rev. arch.*, 1883-1, n° 16), mais le début du nom est peut-être abîmé, en tout cas dans les inscriptions grecques le nom est fréquent (cf. *R. B.*, 1900, p. 308); ce n'est donc pas une invention du N. T. Sukenik avait même signalé en 1931 un ossuaire découvert avant la première guerre mondiale et portant l'inscription : « Jésus, fils de Joseph », qui fit sensation dans la grande presse. Ne prétendait-on pas avoir trouvé le tombeau du Christ? surtout que ce nom était accompagné de croix. Le P. Vincent a facilement écarté ces fantaisies, dont Sukenik n'est nullement responsable (cf. Vincent, *Epitaphe prétendue de N.-S. J.-C.*, dans *Rendiconti della Pont. Acad. Romana di Arch.*, VII, 1931, p. 226-231. Sur le même sujet, cf. Kraeling, *Christian burial urns?*, dans *B. A.*, IX [févr. 1946], p. 16-20).

On remarquera sur un même ossuaire les noms de Marthe et Marie, sans pour cela croire qu'il s'agit des deux sœurs de Lazare, car ce sont des noms fréquemment portés. Il n'est pas inutile de signaler aussi la double orthographe de Marie sur un même ossuaire מרים et מריה (*Lib. An.*, III, p. 149). Un personnage s'appelle Philon le Cyrénéen (cf. Matth., XXVII, 32), un autre שמעון בר יונה. Theudas, qui n'était connu dans le N. T. que par les Actes, V, 36, est attesté aussi sur les ossuaires (*R. B.*, 1907, p. 414), également Ἰούστος (*Act.*, I, 23; XVIII, 7). En marge de cette liste de noms bibliques il faut rappeler que sur l'ossuaire n° 9 de Bethphagé (*R. B.*, 1923, p. 257) Orfali lit à la deuxième ligne (1) קויבי, il hésite entre י et ו, mais, comme d'après la photo de la planche V il y a une cassure, la dernière lettre peut très bien être un ה, on aurait le nom קויבה = כויבא (confusion fréquente entre ה et א, plus rare entre ק et כ); le surnom que les sources talmudiques donnent au chef de la révolte juive aurait donc été porté au moins par un autre (cf. sur ce nom Milik, dans *R. B.*, 1953, p. 277-282).

Constatant dans un même hypogée les ossuaires avec inscriptions grecques rangés dans une salle, tandis que ceux qui portent des inscriptions hébraïques ont trouvé place dans une autre salle, le bibliste se rappellera que dans l'Église de Jérusalem les Juifs du terroir ne se mêlaient pas parfaitement à ceux de la diaspora (Act., VI, 1 sq.) (*R. B.*, 1900, p. 107).

Sur les ossuaires, comme dans le N. T., pour la transcription des noms hébreux en grec on introduit parfois un α épenthétique pour éviter la rencontre de deux consonnes : שלמציון est transcrit Σελαμασιων comme dans le N. T. Beth Bara est rendu par βητα βαρρα (*Lib. An.*, VII, *art. cit.*, n° 2; on peut encore rapprocher des doubles noms attestés dans le N. T., l'exemple trouvé récemment à Qiryat Shemmel : « Rufus qui est Daniel », dans *R. B.*, 1956, p. 96).

Donc, même si les renseignements d'ordre biblique ne sont pas sensationnels, nous voyons mieux, grâce à eux, les évangélistes s'insérer dans le milieu du début de notre ère. Et l'étude des ossuaires apporte ainsi son humble contribution au développement des études bibliques.

Bibliographie. — Outre les articles déjà mentionnés : Schütz, *Die Ossuarien in Palästina*, dans *M. G. W. J.*, 1931, p. 286 sq. — Galling, dans *B. R. L.*, 404-407. — E. Goodenough, *Jewish symbols in the Greco-Roman Period*, New-York, Pantheon Books, 1956 (abondante documentation). — Clermont-Ganneau, *Nouveaux ossuaires juifs avec inscriptions grecques et hébraïques*, dans *Rev. Arch.*, XXV, 1873-1, p. 398-414; *Ossuaire juif provenant d'Alexandrie*, dans *Rev. Arch.*, XXVI, 1873-2, p. 301-305; *Ossuaire juif de Joseph, fils de Jean*, dans *Rev. Arch.*, XXXVI, 1878-2, p. 305-311; *Épigraphies hébraïques et grecques sur des ossuaires inédits*, dans *Rev. Arch.*, III[e] série, I, 1883-1, p. 251-276. — Vincent, *Hypogée judéo-grec découvert au Scopus*, dans *R. B.*, IX, 1900, p. 106-112; *Nouveaux ossuaires juifs*, dans *R. B.*, XI, 1902, p. 103-107; *Un nouvel ossuaire juif*, dans *R. B.*, XI, 1902, p. 276-277. — Savignac, *Ossuaires juifs*, dans *R. B.*, XIII, 1904, p. 262-265. — Vincent, *Ossuaires juifs*, dans *R. B.*, XVI, 1907, p. 410-414; *Un hypogée juif à Djifneh*, dans *R. B.*, XXII, 1913, p. 103-106. — Abel, *Tombeaux et ossuaires juifs récemment découverts*, dans *R. B.*, XXII, 1913, p. 262-277. — G. Orfali, *Un hypogée juif à Bethphagé*, dans *R. B.*, XXXII, 1923, p. 253-260. — Savignac, *Nouveaux ossuaires juifs avec graffites*, dans *R. B.*, XXXIV, 1925, p. 253-266; *Nouveaux ossuaires juifs avec inscriptions*, dans *R. B.*, XXXVIII, 1929, p. 229-236. — Bagatti, *Scoperta di un cimitero giudeo-cristiano al Dominus Flevit*, dans *Lib. An.*, III, 1952-1953, p. 149-184. — Milik, *Nuovi scavi al Dominus Flevit, Iscrizioni sugli ossuari*, dans *Lib. An.*, IV, 1953-1954, p. 260-276; *Trois tombeaux juifs récemment découverts au S.-E. de Jérusalem*, dans *Lib. An.*, VII, 1956-1957, p. 232-267.

R. Motte, O. M. I.

OSTRACA, SCEAUX ET CACHETS.

— Le titre de cet article ne doit point faire illusion. Il n'est guère rien de commun entre les ostraca et les sceaux, encore qu'ils représentent deux branches importantes de l'épigraphie hébraïque.

Sigles et abréviations :

Abh. P.A.W.	=	*Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften.*
B.A.S.O.R.	=	*Bulletin of the American School of Oriental Research.*
Bibl.	=	*Biblica.*
B.J.P.E.S.	=	*Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society.*
B.O.	=	*Bibliotheca Orientalis.*
J.N.E.S.	=	*Journal of Near Eastern Studies.*
J.P.O.S.	=	*Journal of the Palestine Oriental Society.*
J. Th. St.	=	*Journal of theological Studies.*
P.E.F.Q.S.	=	*Palestine Exploration Fund. Quarterly Statements.*
P.E.Q.	=	*Palestine Exploration Quarterly.*
Q.D.A.P.	=	*Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine.*
Rev. Bibl.	=	*Revue Biblique.*
Rev. ét. sém.	=	*Revue des études sémitiques.*
Rép. Ép. sém.	=	*Répertoire d'épigraphie sémitique.*
Z.D.M.G.	=	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.*
Z.D.P.V.	=	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.*

I. Les ostraca. — Le mot grec *ostrakon* signifie, à proprement parler, « coquille »; mais il désigne aussi un « tesson » de poterie et c'est cette acception que nous lui donnons ici. Le tesson constituait un support très

suffisant pour l'écriture à l'encre, surtout lorsque le texte n'était pas trop long (lettres, notes, étiquettes, etc.). Le scribe hébreu se servait d'un calame, c.-à-d. d'un roseau dont le bec était, semble-t-il, fendu. Non seulement on trouvait des tessons partout, mais l'emploi d'un tel matériel permettait d'éviter bien des fraudes, comme la substitution d'une lettre ou d'une étiquette fausse à l'authentique. Il suffisait d'utiliser les tessons d'un même vase. C'est ainsi que cinq des fameux tessons de Tell ed Duwéir appartiennent au même pot.

Au cours des dernières décades de nouvelles trouvailles de tessons inscrits ont enrichi l'épigraphie hébraïque. Les ostraca connus actuellement peuvent être répartis sous trois chefs principaux : les ostraca de Samarie; les ostraca de Tell ed Duwéir; les ostraca divers.

1° *Les ostraca de Samarie.* — Ils ont été trouvés au cours des fouilles entreprises par l'université américaine de Harvard (Cambridge, Mass.), sur les ruines de Samarie (aujourd'hui Sébastiyé), de 1908 à 1910. La chambre où ils gisaient appartenait à un palais royal, que les premiers fouilleurs attribuèrent à Achab (mais voir plus loin). Ces tessons sont au nombre de 75; mais 63 seulement sont lisibles. Ils sont écrits à l'encre.

D'autre part en 1932, au cours des nouvelles fouilles effectuées par la Joint Expedition, cinq autres tessons ou fragments de tessons ont été recueillis. Certains d'entre eux sont incisés et non inscrits à l'encre.

Ces ostraca — et plus spécialement ceux qui ont été trouvés en 1910 — soulèvent de nombreux problèmes, les uns d'ordre général (destination et date), les autres d'ordre particulier (onomastique, identification des localités, sigles numériques, etc.).

1. *Teneur des ostraca.* — Les inscriptions figurant sur les ostraca comprennent plusieurs formules juxtaposées :

a) La *date :* « en l'année X ». Cette année est indiquée soit en toutes lettres (par ex. בשת התשעת « en la neuvième année », au n. 4), soit par des sigles numériques. Il s'agit à peu près certainement de l'année d'un roi. L'interprétation de certains sigles numériques, à savoir ך et t est douteuse. Si l'on admet les solutions traditionnelles, les années indiquées seraient : neuf et dix (en lettres), quinze et dix-sept (en chiffres, donc non absolument sûres). Lorsque le texte est complet, la date est toujours mentionnée;

b) Le nom du *destinataire* (ou peut-être du *propriétaire-expéditeur*), précédé de la préposition ל, soit « pour » (destination), soit « à » (possession);

c) Le nom de la *localité d'origine* du produit, précédé de la préposition מ (pour מן);

d) Assez souvent la *nature du produit.* Par ex. : נבל ין ישן, « amphore de vin vieux » (n. 5); ou bien נבל שמן רחץ, « amphore d'huile lavée (?) » (n. 19);

e) Parfois divers noms de personnes, dont il est difficile d'établir la fonction grammaticale. Le rôle joué par ces personnes n'est pas clair non plus.

2. *Date des ostraca.* — Les premiers fouilleurs (1908-1910) avaient cru que l'édifice où furent trouvés les ostraca appartenait à un groupe de bâtiments construits sous Achab, par conséquent entre 873 et 851, c.-à-d. un peu avant la stèle de Mešaʿ, roi de Moab (vers 840). Mais, à la suite des fouilles de 1932-1935, une nouvelle chronologie du site a été établie : il en résulte que la maison des ostraca devrait être attribuée à la couche archéologique n° IV, au VIII^e^ s. avant notre ère. Or un ostracon semble mentionner une dix-septième année de règne (n. 63) : on n'aurait donc le choix qu'entre Joachaz (dix-sept années de règne) et Jéroboam II (quarante et une années). La plupart des historiens penchent actuellement pour Jéroboam II. Mais B. Maisler, dans une brillante étude, a soutenu la cause de Joachaz. Monté sur le trône d'Israël en 814, Joachaz a été en butte aux attaques des rois araméens de Damas. Or d'après Maisler ces attaques auraient été interrompues entre les années 9 et 17 du règne de Joachaz (soit durant la période de laquelle sont datés les ostraca), à la suite de l'invasion du royaume araméen par Adadnirari III, roi d'Assyrie. Pendant cette trêve de fait, Joachaz aurait réorganisé son système de perception des impôts en nature. La thèse est ingénieuse, mais fragile. Les livraisons mentionnées sur les ostraca sont-elles des impôts? ou proviennent-elles des propriétés royales? les attaques araméennes empêchaient-elles totalement ces livraisons? qui nous garantit que la comptabilité antérieure à l'année 9 n'était pas entreposée en un endroit, où elle a été complètement détruite? Le plus prudent est donc d'attendre que les archéologues aient fixé avec plus de précision, si c'est possible, la date de la maison des ostraca.

Quant aux critères d'ordre paléographique, je préfère en faire abstraction. Les principaux termes de comparaison sont constitués en effet par les inscriptions de Gezer, de Mešaʿ et de Siloë, c.-à-d. par des textes gravés à la pointe et dont la graphie diffère naturellement de celles d'inscriptions à l'encre. Tout au plus notera-t-on, comme on pouvait le prévoir, que la graphie des ostraca de Samarie est nettement plus archaïque que celle des ostraca de Tell ed Duwéir (avant 587). En tout cas, c'est sur ces humbles textes qu'on saisit le mieux l'écriture courante, vivante des Israélites. Encore proche de la phénicienne, cette écriture se caractérise déjà par l'aplatissement de certaines lettres *(zayin, ṣadé)*, les crochets *(waw, zayin, samek, ṣadé)*, la forme particulière du *qof*, etc.

3. *La langue.* — Dans l'ensemble, c'est l'hébreu classique de l'A. T. A l'intérieur des mots les *matres lectionis* sont très rares (אלישע, n. 1, en est peut-être un exemple, mais ce n'est pas sûr). Du point de vue du vocabulaire, la formule בשת, « dans l'année », est embarrassante. Ce n'est pas un état construit (cf. בשת העשרת, « dans l'année dixième », n. 1), mais bien un état absolu. Est-ce une forme dialectale? C'est possible; mais on peut songer aussi à l'emprunt d'une expression phénicienne, emprunt qui n'aurait rien de surprenant dans le royaume d'Israël, à cette époque. Le fait qu'on a employé le singulier שת (au lieu du pluriel שנת) s'explique aisément, si l'on considère : que ce mot est souvent suivi d'un nombre ordinal, écrit en toutes lettres; — et que par conséquent, lorsqu'il est suivi d'un sigle numérique, ce sigle était lu sans doute comme un ordinal. En pareil cas on peut rencontrer en phénicien aussi le singulier שת (J. Friedrich, *Phönizisch-Punische Grammatik*, § 315 *a*, fin).

Le mot רחץ, dans l'expression שמן רחץ, a parfois intrigué les interprètes. L'explication la plus simple me paraît être celle qui a été proposée par Martin Noth (*Z.D.P.V.*, 1927, p. 220) et A. G. Barrois (*Manuel d'archéologie biblique*, 326). « L'huile vierge, יצהר, dit Barrois, était mise dans de grandes cuves de pierre; on l'y mélangeait à de l'eau chaude salée de manière à en précipiter les impuretés. » La traduction littérale serait donc « huile lavée ». D'autres comprennent « huile parfumée », utilisée après le bain (de רחץ, avec le sens de « se baigner »).

4. *Les noms de personne.* — Signalons d'abord quelques noms propres formés avec — Baʿal, par ex. בעלזמר, בעלא, אבבעל, etc. Ils peuvent être authentiquement hébraïques (voir M. Noth, *Die israelitischen Personennamen...*, 119); il est possible aussi que certains d'entre eux révèlent une influence

phénicienne. Les noms en יו — comme שמריו, עבדיו, etc., sont intéressants en ce qu'ils nous indiquent la prononciation de l'élément divin יו < יהוה dans les noms théophores du royaume d'Israël. A Tell ed Duwéir un ou deux siècles plus tard, nous avons encore régulièrement יהו —.

5. *Les noms de lieu.* — Bon nombre de noms de localités ou de clans figurant sur les ostraca se retrouvent dans l'A. T. : אבעזר, חצרת, etc. F. M. Abel (*Géographie de la Palestine*, II) et B. Maisler, *J.P.O.S.*, XXII, 1948, p. 117-133) ont réexaminé les problèmes soulevés par ces noms. D'autre part il convient d'accorder beaucoup d'attention à une hypothèse de S. Moscati (*L'epigrafia ebraica antica*, 28 sq.), qui distingue entre les noms des districts et les noms des villages ressortissant à ces districts. Ainsi s'expliquerait l'emploi simultané de deux toponymes, par ex. חלק et חצרת (n. 22-26), חלק étant le nom du district et חצרת le nom d'un village en dépendant.

6. *La destination.* — Comme le fait remarquer justement D. Diringer (*Le iscrizioni antico-ebraiche*, 58 sq.), il s'agit certainement d'étiquettes ou de fiches enregistrant l'entrée de telle ou telle denrée dans les magasins royaux. Mais à quel titre? Les solutions varient selon l'interprétation qu'on donne de la formule inscrite sur l'ostracon. Reisner croyait que ces indications correspondaient au passage de la marchandise d'une main à l'autre. R. Dussaud a cherché à reconstituer, à l'aide de ces textes, le mécanisme de l'intendance dans le royaume d'Israël, etc. D. Diringer se borne à constater qu'il s'agit de bulletins d'entrée dans les magasins royaux, mais peut-être à des titres divers, ce qui expliquerait certaines différences, d'un ostracon à l'autre, dans la rédaction des formules. Mais s'agit-il d'impôts en nature? ou de livraisons provenant des propriétés royales? M. Noth a soutenu avec de solides arguments cette seconde hypothèse; je m'y rallie volontiers.

Il reste à mon avis à déterminer les rôles respectifs qui sont attribués aux personnages dont le nom est précédé du *lamed* d'appartenance (expéditeur? réceptionnaire?) et à ceux dont le nom n'en est pas précédé (transporteurs? contrôleurs?). Peut-être serait-il opportun, pour cette recherche, d'établir un rapprochement avec les ostraca araméens du Ier s. avant notre ère trouvés récemment à Nisa, dans la partie septentrionale du royaume parthe. En dépit du temps et de la distance qui séparent ces deux séries de documents, je crois qu'une telle comparaison serait profitable.

7. Aux ostraca précédents qui, trouvés au même endroit et se rapportant au même sujet, forment un ensemble bien caractérisé (n. 1 à 63), il convient d'ajouter : deux tessons trouvés en 1910 sur le versant méridional de la colline (n. 64-65); — d'autres ostraca, recueillis en 1932 par la Joint Expedition, parmi des débris, à l'est du site (n. 66, 68-70); — enfin l'ostracon 67 (enregistré et connu sous la cote *C. 1101*), découvert aussi en ce dernier endroit. Il porte cinq lignes d'écriture, gravées à la pointe, dont trois seulement ont pu être partiellement déchiffrées. Il semble qu'il s'agisse d'une lettre d'affaires (on lit שערים, « orge », à la l. 3).

2° *Les ostraca de Tell ed Duwéir.* — Quel que soit l'intérêt présenté par les documents de Samarie, le lot d'ostraca trouvés à Tell ed Duwéir constitue un apport plus important encore pour l'exégèse de l'A. T.

Le *Tell ed Duwéir*, « tell du petit couvent », est situé à 45 km. au S.-O. de Jérusalem, à l'entrée de la plaine philistine. Position stratégique de premier ordre, il portait une forteresse, qui fut fouillée à partir de 1932 par le regretté J. L. Starkey, au nom de la Wellcome Expedition. Cette forteresse avait été emportée d'assaut et incendiée entre 597 et 587 avant notre ère; mais elle fut reconstruite à l'époque perse. C'est dans les ruines de la forteresse judéenne, plus exactement dans un petit réduit du gros bastion qui commandait l'entrée de la forteresse, qu'ont été découverts la plupart des ostraca. D'autres furent trouvés ultérieurement en divers endroits, en particulier dans une pièce attenante au palais. Au total 21 ostraca ont été plus ou moins complètement déchiffrés; mais il semble bien que les centaines de tessons anépigraphes, trouvés également dans le réduit du bastion, aient aussi porté originairement des textes écrits à l'encre, qui auraient été détruits par l'humidité du sol.

Ces ostraca soulèvent des problèmes de tout ordre.

1. *L'identification du site.* — On considère en général que le site de Tell ed Duwéir représente l'ancienne ville de Lakish. Un des ostraca d'ailleurs (n. 4, l. 2 du revers) mentionne les « feux-signaux de Lakish », משאת לכש; mais il n'est pas certain qu'il s'agisse de la ville où ont été trouvés les ostraca. Parmi les partisans de l'identification sans réserves, citons W. F. Albright, O. Tufnell et Thomas; mais A. Jirku semble avoir démontré que l'hésitation était encore possible.

2. *La datation des textes.* — Tout le monde est à peu près d'accord pour dater les ostraca n. 1-15 et 18 entre 597 et 587 avant notre ère. Ces deux dates correspondent aux deux prises successives de la ville par l'armée de Nabuchodonosor. Or le réduit où ces ostraca ont été trouvés a été détruit lors du second assaut et semble avoir été construit ou remanié après la première prise de la ville. Quant aux autres ostraca, trouvés en divers endroits, leur paléographie est si voisine de celle des premiers textes, qu'ils paraissent bien devoir être rapportés à la même époque. De la teneur même des textes, certains, comme Torczyner, avaient cru pouvoir inférer qu'ils étaient de peu antérieurs à la catastrophe de 587 (voir plus loin). Mais le R. P. de Vaux et A. Bentzen ont montré tout ce qu'il y avait d'aventureux dans cette thèse.

3. *La paléographie.* — L'écriture est à l'encre sur tessons; elle est tracée au moyen d'un calame assez gros et fendu. La graphie est encore proche de celle des ostraca de Samarie. Les principales divergences concernent : le *zayin*, dont la barre médiane oblique est parfois omise; le *yod*, dont la barre horizontale inférieure est supprimée le plus souvent; le *mêm*, dont l'angle aigu (à droite) tend à s'arrondir; le *noun*, plus cursif; le *taw*, dont un trait s'allonge.

Les mots sont séparés d'ordinaire par des points. Certains de ces points, omis dans la première édition de Torczyner (1938), apparaissent plus nettement sur les photographies à l'infra-rouge.

4. *L'orthographe.* — L'orthographe est, au moins en principe, analogue à celle de l'inscription de Siloë. Les graphies pleines à l'intérieur des mots sont rares (איש, עיר) et visent sans doute à prévenir des confusions; en revanche ces graphies pleines sont courantes à la fin des mots (כתבתי, אדני et même ידעתה, à la 2e personne sing. masc.).

On notera la graphie יהוה pour le nom divin (contre יהו sur les ostraca araméens d'Éléphantine); il est vrai que, sur 23 noms de personnes, 17 se terminent en יהו-, pas un seul en יה-.

5. *Le contenu des ostraca.* — Mais c'est surtout par leur contenu que lés ostraca de Tell ed Duwéir sont d'un intérêt passionnant pour l'historien et l'exégète de l'A. T. Le premier éditeur de ces textes, H. Torczyner, avait émis une hypothèse audacieuse. Tous les ostraca recueillis seraient les pièces d'un procès intenté à Hoša'yahu, commandant d'un fortin voisin de Lakish. Le jugement aurait eu lieu dans la salle des gardes, là où les ostraca ont été retrouvés. Ce Hoša'yahu aurait été en relations avec un prophète « défaitiste », qui aurait été Uriyahu (Jer., XXVI, 21).

S. Yeivin s'est rallié dans l'ensemble à l'opinion de Torczyner, tandis que J. W. Jack présentait des réserves substantielles : s'il admet que toutes les lettres émanent de Hoša'yahu, il croit que le prophète incriminé ne serait pas Uriyahu, mais Jérémie lui-même. C'est également Jérémie que R. Dussaud reconnaît dans le prophète mentionné sur les ostraca 3, 20 et 16, 5.

En réalité, comme l'a remarqué judicieusement R. de Vaux, les ostraca qui ont été retrouvés dans la soi-disant « salle des gardes » (plus vraisemblablement un dépôt d'archives) ne constituent qu'une faible minorité, par rapport à ceux que l'incendie ou un long séjour dans la terre a rendus illisibles. Ils peuvent d'autre part se rapporter à des événements survenus au cours de plusieurs années. Rien ne nous garantit que les ostraca retrouvés émanent tous de Hoša'yahu, dont le nom ne figure que sur quelques-uns. Sans doute les ostraca 2, 6, 7 et 8 ont la même origine, puisqu'ils proviennent du même pot; mais précisément Hoša'yahu n'est mentionné sur aucun d'eux. Bien souvent les lettres ont été écrites par des scribes différents. En bref nous nous trouvons en présence de documents qui semblent se rapporter aux sujets les plus divers. Examinons-les rapidement.

L'ostracon 1 contient une liste de noms propres, suivis chacun de son patronymique. L'ostracon 2 est une lettre adressée à Yaoš (probablement le commandant de la place de Tell ed Duwéir = Lakish?) par un de ses subordonnés : « Que Yahwé trouble (?) ceux qui ordonnent (?) quelque chose que tu (?) ne sais pas. » L'ostracon 3 est une assez longue lettre, écrite par Hoša'yahu à Yaoš. Hoša'yahu proteste contre le reproche qui lui a été fait par Yaoš de ne pas savoir lire une lettre. Il lui annonce en outre : « Le chef de l'armée Konyahu, fils d'Elnatan, est descendu pour aller en Égypte et il a envoyé prendre d'ici (?) Hoda'yahu et ses hommes. Quant à la missive de Ṭobyahu, serviteur du roi, qui est arrivée à Šallum, fils de Yaddua', par l'intermédiaire (מאת!) du prophète, disant : « Prends garde! », ton serviteur l'a envoyée à mon seigneur. » Le prophète anonyme mentionné ici est donc, selon moi, parfaitement loyaliste : il aide à faire passer une correspondance officielle. L'ostracon 4, dont l'expéditeur n'est pas nommé, a tout du rapport de police. En voici le passage essentiel : « J'ai écrit sur la tablette (על הדלת) selon tout ce que tu m'as mandé. Et quant à ce que mon seigneur a mandé au sujet de BT HRPD (nom de localité? ou de bâtiment?) il n'y a personne là. Quant à Semakyahu, Šema'yahu l'a pris et l'a conduit [littéralement : fait monter] à la ville [= Jérusalem]. » Le sens que je donne à דלת, voisin de celui que lui attribuait déjà Torczyner, me paraît confirmé par *Rep. E. S. 1211*, l. 12 et par un texte punique où on lit, à propos d'un affranchissement (par testament?) : בדלת אש חתם, « en vertu de la tablette qu'il a scellée » (*Semitica*, IV, 18, note additionnelle).

Pour la fin de la l. 8 et les l. 1-5 du verso, le sens paraît être : « Et... s'il s'était renseigné dans sa tournée [?]... il saurait que nous observons les signaux de Lakish, selon toutes les indications qu'a données mon seigneur, car nous ne voyons pas 'Azéqâ. »

Dans l'ostracon 6 l'expéditeur (anonyme) accuse réception des lettres du roi et des grands qui lui ont été communiquées par Yaoš et estime que « les paroles des grands ne sont pas bonnes pour abattre les mains de ... », לא טבם לרפת ידי. Visiblement la situation est grave, pour qu'un officier subalterne s'exprime avec une telle franchise; mais le mauvais état du texte ne permet pas de comprendre sûrement les lignes qui suivent. C'est dommage, car ce document aurait été capital pour révéler l'état d'esprit des Judéens à la veille du désastre de 587.

Je n'insiste pas sur les autres textes, mutilés ou en grande partie indéchiffrables.

3° *Ostraca divers.* — A côté de ces deux grands groupes d'ostraca, bien d'autres trouvailles sont à mentionner.

1. *Les ostraca en écriture protophénicienne.* — J'emploie, faute de mieux, le terme « écriture protophénicienne » pour désigner l'écriture, peut-être déjà alphabétique, qui a précédé en Palestine l'apparition de l'écriture phénicienne proprement dite. Un des exemples les plus typiques est l'ostracon de Béth Shemesh, écrit à l'encre sur les deux faces; il date approximativement du XVI^e^ s., avant notre ère. On peut citer aussi celui qui a été trouvé dans l'enceinte quadrangulaire de Ḥaṣor (ville cananéenne).

2. *L'ostracon d'Ophel.* — Cet ostracon a été trouvé en 1924 sur la colline dite d'Ophel, à l'est de Jérusalem. Mutilé, écrit avec une encre que l'humidité a délavée, il est d'une lecture malaisée. Les travaux les plus récents à son sujet sont ceux d'Albright, de Torczyner et de Sukenik. Encore que le texte ne puisse être établi avec une certitude totale, il est probable que nous avons affaire à une liste de noms de personne (cf. le n. 1 de Tell ed Duwéir), accompagnés du patronymique et de l'indication du domicile. Il semble aventureux en effet de vouloir retrouver, avec Sukenik, dans le ב initial de בעמק l'abréviation du mot בן, « fils » (cf. inscription de Šafaṭba'al), au lieu de la préposition ב. Il s'agirait donc d'une sorte de recensement, dont le motif nous échappe, en dépit d'une hypothèse ingénieuse de Torczyner.

3. *Les ostraca de Qasilé.* — Deux ostraca, trouvés sur le site avant les fouilles de 1948-1950, concernent, l'un le commerce de l'huile, l'autre un envoi d'or d'Ophir.

4. *Les ostraca de Ḥaṣor.* — Deux ostraca ont été trouvées sur le tell (ville israélite) de Ḥaṣor. L'un d'entre eux porte la mention énigmatique LMKBRM. A Gabaon et à Bethsour, d'autres documents ont été mis à jour.

5. *Les ostraca d'Elath.* — Ces ostraca ont été trouvés à Tell el Kheléifé, sur le site de l'ancienne ville d'Elath. Ils sont de langue et d'écriture araméennes. Ils semblent appartenir au VI^e^ ou au V^e^ s. avant notre ère. Les textes sont mal conservé et on ne peut guère y déchiffrer que quelques noms propres.

Il est bien d'autres ostraca qui, pour n'avoir pas été non plus écrits en hébreu et pour n'avoir pas été trouvés en Palestine, n'en intéressent pas moins les études bibliques. Citons par ex. ceux d'Éléphantine (phéniciens et araméens), un texte de Judith (en grec) et quelques fragments des évangiles.

BIBLIOGRAPHIE (récente). — 1° Pour les ostraca de Samarie, les publications de base sont : G. A. Reisner, C. S. Fisher et D. G. Lyon, *Harvard excavations at Samaria*, vol. I, *Text;* vol. II, *Plates*, Cambridge (Mass.), 1924. — J. W. Crowfoot, K. M. Kenyon et E. L. Sukenik, *Samaria-Sebaste*, I, *The buildings at Samaria*, London, 1942. — E. L. Sukenik, *Inscribed Hebrew and Aramaic potsherds from Samaria*, dans *P. E. F. Q. S.*, LXV, 1933, p. 152 sq.

Pour les études générales et les indications bibliographiques, voir : R. Dussaud, *Samarie au temps d'Achab*, dans *Syria*, VI, 1925, p. 314 sq.; VII, 1926, p. 9 sq. (mais voir aussi *Syria*, XVI, 1935, p. 211). — D. Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Florence, 1934, p. 21-79. — S. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica*, Rome, 1951, p. 27-39 (dernier état de la question et exposé très clair). — H. Michaud, *Sur la pierre et l'argile*, Paris, 1958.

Les articles les plus suggestifs, entre beaucoup, sont de : B. Maisler, dans *J. P. O. S.*, XXII, 1948, p. 117 sq. (voir aussi F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Paris, 1938, p. 95 sq.). — W. F. Albright, dans *P. E. Q.*, LXVIII, 1936, p. 211 sq. (ostracon *C* 1101). — S. Birnbaum, *ibid.*, 1942,

p. 107 sq., et 1944, p. 213 sq. — W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1940, p. 314. — B. Maisler, dans *J. P. O. S.*, XXII, 1948, p. 117 sq.

2° Pour les ostraca de Tell ed Duwéir, les deux publications de base sont : H. Torczyner, *The Lachish Letters*, Oxford University Press, 1938 (contenant seulement les 18 lettres alors connues); et, du même, une édition hébraïque תעודות לכיש, Jérusalem, 1940 (contenant en plus trois lettres nouvelles). — L'étude de H. Michaud (thèse de la faculté de théologie protestante de Strasbourg), intitulée *La langue des ostraca de Duwéir*, est restée malheureusement inédite.

Comme articles on peut citer : R. de Vaux, *Les ostraka de Lachis*, dans *Rev. bibl.*, 1939, p. 181-206 (érudite et originale mise au point). — W. F. Albright, dans J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern texts*, 1950, p. 321-322 (simple traduction des principaux textes) et *B. A. S. O. R.*, *ibid.*, LXI, 10 sq.; LXX, 11-17; LXXIII, 16-21; LXXXII, 18-24. — H. L. Ginsberg, *ibid.*, LXXI, 24-27; LXXX, 10-13. — J. W. Jack, dans *P. E. Q.*, 1938, p. 165-187. — D. W. Thomas, *J. of Th. St.*, 1939, p. 1-15; *P. E. Q.*, 1946, p. 38-42; 1950, p. 1-15; du même, « *The Prophet* » *in the Lachish ostraka*, Londres, 1946 (voir compte rendu dans *Rev. bibl.*, 1947, p. 616). — P. Joüon, dans *Rev. des ét. sém.*, 1938, p. 84-88. — S. Birnbaum, dans *P. E. Q.*, 1939, p. 20-28, 91-110. — H. G. May, dans *B. A. S. O. R.*, XCVII, 22-26. — A. Vaccari, *Bibl.*, 1939, p. 180-199.

3° Pour les autres ostraca mentionnés dans cette étude, on consultera : H. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1930, p. 401 sq. (planche XV *bis*), et 1932, p. 281 sq. — Böhl, dans *Z.D.P.V.*, 1938, p. 14 sq., pour l'ostracon de Bet Shemesh. — W. F. Albright, dans *J. P. O. S.*, VI, 1926, p. 88 sq. — H. Torczyner, dans *B. J. P. E. S.*, VII, 1939, p. [illegible] sq. — Y. Sukenik, *ibid.*, XIII, 1947, p. 115 sq. (en hébreu). — S. Moscati, *op. cit.*, p. 44-46, pour l'ostracon d'Ophel. — B. Maisler, *J.N.E.S.*, 1951, p. 265 sq. — *R. B.*, 1958, p. 260 sq. et Yigaël Yadin, *B. O.*, 1959, p. 2 sq. (Haṣor). — Les art. de N. Glueck, dans *B. A. S. O. R.*, déc. 1940, p. 3, et avr. 1941, p. 3. — W. F. Albright, *ibid.*, avr. 1941, p. 11. — F. Rosenthal, *ibid.*, févr. 1942, p. 8, au sujet des ostraca d'Élath ('Eṣion Geber). — E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine*, Leipzig, 1911, pour les ostraca d'Éléphantine. — Les textes étudiés par M. Lidzbarski, dans *Abh. P. A. W.*, 1912, n'intéressent pas la recherche présente. — M. Sznycer, dans *Semitica*, V, 1955, p. 65-98, pour les ostraca d'époque parthe trouvés à Nisa.

II. Les sceaux et cachets. — Le sceau ou cachet a servi de tout temps soit à affirmer un droit de propriété sur un objet donné, soit à donner à un document écrit une garantie d'authenticité. L'empreinte du sceau ressortit à ce qu'on appelle les « marques d'appartenance », qui jouent un si grand rôle dans les sociétés primitives, qu'il s'agisse de l'appartenance de l'individu lui-même à un clan, à un dieu ou à un autre individu, ou de celle d'un animal ou d'un objet à un individu ou à une collectivité.

En Palestine comme dans tout l'Ancien Orient, le sceau se présente sous deux formes différentes : le *cylindre*, qu'on roule sur une pastille d'argile et qui y laisse une empreinte rectangulaire; et le *cachet plat*, qu'on applique par une simple pression et qui laisse une empreinte soit ronde, soit ovale, soit rectangulaire.

1° *Les cylindres-sceaux en Palestine.* — Si nous laissons de côté les empreintes néolithiques, appliquées sur les jarres au moyen de matrices plates, probablement en bois — relevant par conséquent du cachet et non pas du cylindre — on peut dire que, jusqu'au milieu au moins du IIe millénaire avant notre ère, le cylindre représente le sceau type.

Les cylindres-sceaux — ainsi que les simples empreintes — trouvés en Palestine ont été étudiés par Jean Nougayrol. Il convient, bien entendu, d'ajouter à la liste qu'il a dressée en 1939 les objets découverts au cours des fouilles ultérieures. Une bonne partie au moins de ces cylindres-sceaux *semble* être de fabrication locale, en raison de la grossièreté du travail; en tout cas elle était destinée à la population palestinienne. Les sujets traités se retrouvent dans les autres régions de la glyptique orientale, mais on note une large prédominance des scènes de caractère rustique, en particulier des scènes pastorales. Les scènes proprement religieuses, pour lesquelles la Babylonie a une prédilection marquée, ne sont point absentes certes du répertoire de l'artiste palestinien; mais elles sont moins nombreuses, parce qu'elles intéressaient peu le Cananéen, qui n'avait ni les mêmes dieux, ni les mêmes rites que le Babylonien; le thème de la déesse nue lui-même est à peu près absent de la glyptique palestinienne.

En somme les sujets traités le plus souvent sont les suivants : motifs géométriques; motifs végétaux; semis d'animaux; scènes autour de l'arbre sacré, dites « de protection du bétail »; quelques scènes d'un caractère religieux certain; processions ou défilés. Une place à part doit être réservée à des représentations plus pittoresques (animaux en prière) ou plus mondaines (banquet, chasses, luttes, danses). Les légendes sont très rares. Enfin, à plusieurs reprises, des motifs ornementaux ou même des hiéroglyphes attestent une influence égyptienne.

2° *Le scarabée égyptien.* — Le cylindre-sceau disparaît de Palestine vers la fin du IIe millénaire, peu après le début de l'âge du Fer. Dès l'époque du Bronze II et surtout au Bronze III, le cachet plat avait fait son apparition, presque toujours sous la forme du *scarabée* ou du *scaraboïde*. Il n'est pas douteux que l'influence politique égyptienne ait contribué à évincer le cylindre au profit du scarabée. Mais cette substitution du cachet plat au cylindre a été favorisée par le caractère magique plus accentué, qui s'attachait au scarabée. Comme l'a noté A. G. Barrois, « un grand nombre de scarabées sont en effet trop fragiles pour avoir jamais été utilisés comme cachets; et par ailleurs les scarabées au nom de Touthmès III ou les scarabées anépigraphes à décor en spirale sont trop communs pour constituer des marques d'identification satisfaisantes ». La valeur magique et le rôle ornemental prennent le pas, en l'occurrence, sur la fonction pratique du cachet.

Pourquoi l'introduction du scarabée a-t-elle impliqué un regain de la valeur magique du cachet? Il ne m'appartient pas de retracer ici l'histoire des croyances attachées en Égypte au scarabée. Le problème est compliqué et relève des spécialistes, qui ne sont pas toujours d'accord entre eux. Voici cependant, d'après Jean Vercoutter, ce qui paraît le mieux établi.

Dans l'ancienne Égypte, le *scarabeus sacer (ḫprr)* était lié au culte du dieu *Ḫprj*, dieu solaire d'Abydos, dont il était le symbole. Il pousse devant lui sa boule de fumier, de même que le dieu pousse le disque solaire à travers le ciel. Comme le jeune scarabée semble sortir spontanément de cette boule, une seconde croyance se greffe sur la première : le scarabée se reproduit tout seul, de même qu'Atum Rê avait engendré seul l'ennéade héliopolitaine. On voit que le scarabée est lié ainsi à la fois au culte solaire et à l'idée de reproduction, de « devenir » (jeu de mots avec le verbe *ḫpr* « devenir »), et même probablement, avant l'établissement et la propagation de la doctrine osirienne, à l'idée d'une résurrection ou d'une vie future. En effet, dès l'époque prédynastique, les Égyptiens plaçaient dans la tombe, auprès du cadavre, des scarabées en serpentine ou en pierre dure.

En tant qu'amulette, le scarabée égyptien a donc été d'abord une amulette funéraire. Mais son évolution va se précipiter. Il se couvre tout d'abord de dessins et de hiéroglyphes; puis à partir de la VIe dynastie il est utilisé comme cachet plat, tout en restant une amulette funéraire : certains exemplaires en effet portent, après le nom du propriétaire, la mention « juste de voix », c.-à-d. « défunt ».

Au Nouvel Empire, soit au moment où il se répand largement en Palestine, le scarabée prend encore un nouveau caractère : il devient une amulette des vivants. Dans cette fonction il peut porter des souhaits de bonne année, des prières aux dieux. Ainsi s'explique qu'il soit à l'occasion un objet votif. Pourquoi cette évolution ultime? Il semble qu'on ait rapproché alors le *scarabeus sacer* ou *ḫprr* d'un autre coléoptère, dont le nom s'écrit avec le signe de la « vie », *ʿnḫ*.

Revenons à la Palestine.

A. Rowe a dressé un utile catalogue des scarabées égyptiens qui se trouvent au Musée archéologique palestinien. Il faut distinguer les scarabées portant une inscription (le plus souvent un cartouche royal) et ceux qui, anépigraphes, sont ornés seulement de dessins variés, naturalistes ou stylisés. Les premiers fournissent, par leurs légendes, une vague indication de date; encore convient-il de noter que, dans bien des cas, ce sont des copies postérieures. Les plus anciens donnent les noms de pharaons des XII[e] et XIII[e] dynasties et aussi de quelques princes hyksos. Mais ce sont surtout les cartouches des pharaons du Nouvel Empire (XVIII[e] et XIX[e] dynasties) qu'on retrouve sur les scarabées. A côté des scarabées portant des cartouches royaux, on doit signaler ceux sur lesquels figurent les noms de fonctionnaires égyptiens. Il en est même un (n. 641 de Rowe), trouvé à Tell Djerishé, qui reproduit un passage du *Livre des morts* et nous fournit ainsi la preuve que, devenu une amulette des vivants, le scarabée pouvait encore, à l'occasion, jouer son rôle primitif d'amulette funéraire.

Quant aux scarabées anépigraphes de cette époque, leur facture grossière semble indiquer qu'ils ont été fabriqués en Palestine même. Ils n'en trahissent pas moins des influences étrangères, surtout syriennes et égyptiennes, qu'il faut démêler dans chaque cas particulier. Lorsqu'on trouve par ex. la figuration d'un lion ou d'un taureau, on doit se souvenir, entre autres choses, que ces deux animaux étaient des symboles royaux dans l'art égyptien.

3° *La glyptique hébraïque.* — Nous arrivons enfin à la période la plus intéressante de la glyptique palestinienne, celle qui est contemporaine des royautés israélite et judéenne. On serait tenté de l'appeler glyptique hébraïque, si en l'occurrence il n'était souvent bien difficile de préciser l'appartenance du cachet. Faut-il tenir compte du lieu où il a été trouvé? Bien souvent il n'a pas été découvert *in situ*, mais vendu par un intermédiaire, qui ignore ou dissimule son origine véritable. De la région où il a été fabriqué? de la nationalité de l'artisan? ou de celle du possesseur du sceau? En général on s'en remet à l'épigraphe. Sont appelés cachets *hébraïques* ceux dont la légende est rédigée en écriture paléohébraïque ou contient des noms propres spécifiquement hébraïques.

Si l'on en juge par son nom, *ḫôtâm*, le sceau hébraïque a été essentiellement un objet pratique, dont la valeur religieuse ou magique s'était affaiblie. D'ailleurs, comme nous le verrons plus loin, la signification réelle des thèmes figurés, puisés dans un répertoire étranger, devait échapper le plus souvent au possesseur du sceau. Tout comme le cylindre dans le monde babylonien, le cachet plat jouait un grand rôle dans la vie quotidienne des Israélites. Un exemple bien connu est l'aventure de Juda avec sa belle-fille Tamar, déguisée en courtisane (Gen., XXXVIII); les trois gages que demande Tamar sont : le cachet, le cordon (par lequel le cachet était suspendu au cou) et le bâton de Juda. C'étaient les trois objets dont on ne se séparait pas d'ordinaire.

Les sceaux hébraïques ont la plupart du temps la forme dite d'un « scaraboïde ». Le terme est ambigu, au moins en matière de glyptique palestinienne. Il peut laisser croire qu'il s'agit d'une forme dérivée du scarabée égyptien (qu'on rencontre encore, d'ailleurs, mais rarement, à cette époque). En réalité il semble que cette forme ait pris naissance en Syrie septentrionale ou en Asie Mineure, mais il n'est pas interdit de penser qu'elle a pu devoir en partie son succès à ce qu'elle rappelait le scarabée égyptien. Les cachets en forme de cônes (conoïdes), hérités de la technique assyrienne, par l'intermédiaire des Phéniciens, sont moins fréquents. Les uns et les autres peuvent être perforés : dans ce cas un fil, passé dans le trou, permettait de porter le sceau suspendu au cou (songer à l'épisode de Tamar). Parfois aussi le chaton gravé d'une bague servait de cachet. Le champ du cachet est en général ovale. Dans ce cas il est partagé le plus souvent soit en trois registres, superposés dans le sens de la hauteur, soit en deux registres, superposés dans le sens de la largeur. Une disposition élégante, mais plus rare, consiste à réserver seulement deux registres inégaux dans le sens de la hauteur, la partie supérieure étant la plus étendue. Un grénetis ou un trait continu enserre souvent le tout. La légende tantôt occupe toute la surface du cachet, ou bien est réservée à un registre, ou bien est gravée dans les intervalles laissés libres par la décoration. Les registres sont souvent séparés par un double trait. On rencontre aussi assez fréquemment des cachets dont le champ est rond, plus rarement d'autres dont le champ est rectangulaire ou octogonal.

Quant à la matière même du sceau, elle était d'ordinaire de pierre très dure (lapis lazuli, serpentine, cornaline, agate, jaspe, chalcédoine, quartz, etc.). Bien entendu les dessins et les lettres devaient (sauf étourderie du lapicide) être gravés à l'envers sur le cachet, de façon à apparaître redressés sur l'empreinte. D'après K. Galling, qui semble avoir vu juste, l'artisan ou le marchand soumettait au client un cachet où étaient gravées déjà les représentations figurées (à supposer qu'il y en eût, ce qui n'était pas toujours le cas), mais non la légende; ou bien encore il exécutait les dessins d'après les indications fournies par le client : en tout cas la légende n'était gravée qu'en dernier lieu. Ainsi s'explique que sur certains sceaux cette légende est logée à un endroit insolite ou déborde l'emplacement qui lui avait été primitivement assigné.

A l'époque qui nous occupe, ce sont les glyptiques phénicienne et syrienne qui donnent le ton en Palestine. La glyptique proprement hébraïque ne joue auprès d'elles qu'un rôle de second plan et d'ailleurs se met à leur école. D'après K. Galling, les ateliers palestiniens locaux sont caractérisés par la gaucherie maladroite de la taille et par la déformation arbitraire des thèmes figuratifs. Par conséquent la majorité des cachets comportant des représentations figurées, utilisés en Palestine, avaient été fabriqués par des artisans phéniciens ou syriens, soit dans leur pays d'origine, soit sur place.

Les représentations figurées. — Les thèmes de cette imagerie syro-phénicienne se groupent sous quatre grandes rubriques : l'homme, représenté d'ordinaire en posture d'adorant; le dieu; l'animal; l'être fantastique (sphinx, dragon, etc.). Les motifs égyptiens, parfois mal compris (pagne, par ex.), sont nombreux, surtout dans les détails (croix ansée, couronne royale, uréus, œil magique, papyrus, etc.), mais encore une fois il ne s'agit pas d'emprunts directs, simplement de thèmes transmis et banalisés par l'art décoratif phénicien. La composition est rudimentaire et, à vrai dire, fait souvent défaut : nous sommes loin des représentations néo-babyloniennes, simples et harmonieuses.

K. Galling, qui a étudié minutieusement cette décoration, y a cherché les éléments d'une datation métho-

dique pour les cachets hébraïques. Jusqu'à lui c'était surtout à l'épigraphie, plus précisément à l'étude de la forme des lettres qu'on avait eu recours pour cette tâche : les résultats avaient été bien souvent décevants. De même la classification des légendes selon leur teneur, telle qu'elle a été établie par D. Diringer, n'apporte de ce point de vue aucun élément intéressant. D. Diringer en effet répartit les légendes de la façon suivante : *a)* un simple nom propre, masculin ou féminin; — *b)* un nom propre précédé du *lamed* d'appartenance; — *c)* un nom propre précédé du *lamed* et suivi de בן, « fils de » ou בת, fille de ») et du nom du père; — *d)* un nom propre non précédé du *lamed* et accompagné directement du nom du père (sans le mot בן); — *e)* un nom propre précédé du *lamed* et suivi de עבד, « serviteur de », et d'un autre nom propre; — *f)* un nom propre précédé du *lamed* et suivi de עבד המלך, « serviteur du roi », ou de בן המלך, « fils du roi »; — *g)* un nom propre suivi de son patronymique et d'indications diverses.

En tout cas cette classification n'offre pas un grand intérêt pour la détermination de la date des cachets. Quant aux critères d'ordre paléographique, ils permettent assurément de reconnaître, sur de nombreux sceaux palestiniens, les caractéristiques de la graphie hébraïque des VIII^e^ et VII^e^ s. (tête du *waw*, *mêm*, *hé*, paraphes des hastes, etc.). Mais il est difficile d'arriver par ce biais à une grande précision chronologique. La tentative de Galling, de dater les sceaux par le moyen de la méthode archéologique, aboutit souvent, surtout lorsqu'elle est conjuguée avec la méthode précédente, à une approximation plus satisfaisante. En ce domaine toutefois il convient d'être prudent et de savoir ignorer.

Citons, à titre d'exemples, quelques-uns de ces cachets, de façon à montrer l'intérêt historique que peuvent présenter ces petits monuments. Les numéros renvoient à ceux de D. Diringer *(Le iscrizioni anticoebraiche palestinesi)*.

Le n. 67 porte l'épigraphe לשבניו ע‖בד עזיו, « A Šebanyo, serviteur d'Ozio ». Le titre עבד המלך, « serviteur du roi », se rencontre sur quelques cachets, de même que dans l'A. T. (II Reg., XXII, 12). Aussi certains ont estimé qu'il s'agissait ici d'un fonctionnaire du roi Ozias. Une conjecture analogue a été faite à propos du n. 68, très beau cachet en jaspe, trouvé *in situ* à Tell el Mutesellim, l'ancienne Megiddo. Au-dessus et au-dessous de la représentation d'un lion rugissant, on lit : לשמע‖עבד ירבעם, « A Šema', serviteur de Jéroboam » : doit-on songer au roi d'Israël Jéroboam II? Sur le cachet n. 74, son possesseur a tenu à indiquer sa profession : אמץ הספר, « Amos le scribe ». L'empreinte d'un cachet trouvé à Tell ed Duwéir porte : לגבליהו ‖ [א]שר על הבי[ת], « A Gedalyahu, qui est (préposé) au palais ». Il s'agit très vraisemblablement du Gedalyahu, fils d'Aḥiqam, que Nabuchodonosor avait laissé comme gouverneur de Judée, après la prise de Jérusalem (II Reg., XXV, 22-25).

4° *Les empreintes sur amphores.* — On remarquera que le sceau que nous venons de mentionner n'est connu que par son empreinte. Les empreintes de sceaux, en particulier sur des amphores, constituent un chapitre important de la glyptique hébraïque. Elles se répartissent en deux catégories : empreintes privées et empreintes officielles.

1. *Les empreintes privées.* — La liste dressée par D. Diringer (*Le iscrizioni anticho-ebraiche*, 119-144) doit être complétée aujourd'hui, grâce aux trouvailles effectuées en particulier sur les sites de Tell ed Duwéir, Tell er Rumeylé et Tell en Nasbé (voir S. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica*, 73 sq.). Bien souvent ces empreintes ne comportent aucun élément décoratif, mais seulement deux noms propres, dont le premier peut être précédé du *lamed* d'appartenance; le second nom propre est évidemment celui du père. Les deux empreintes les plus intéressantes (n. 9 et 10 de Diringer) sont ainsi rédigées : n. 9 : לאליקם ‖ נער יוכן, « A Elyaqim, serviteur de Yokin »; — n. 10 : לגאליהו ‖ בן המלך, « A Ga'alyahu, fils du roi ».

L'expression בן המלך, littéralement « fils du roi », semble désigner plutôt un membre de la famille royale, un « prince du sang ».

Comme on le voit, les sceaux qui ont servi à apposer ces empreintes ne différaient en rien de ceux que nous avons étudiés précédemment; mais nous les trouvons utilisés ici à affirmer un droit de possession sur une jarre ou son contenu.

2. *Les empreintes officielles.* — Il faut tout d'abord mettre à part deux catégories d'estampilles, dont l'interprétation est à peu près établie. Les unes, trouvées à Tell Zakariyé, à Gezer et à Jérusalem, portent, dans les intervalles laissés par les pointes d'un pentagramme, les cinq lettres ירשלם : le début et la fin du mot ne sont donc pas indiqués. W. F. Albright lisait שלמיו *(sic)* et, en s'appuyant sur Neh, XIII, 13, avait échafaudé une hypothèse ingénieuse sur le système de perception des taxes après l'exil. Mais il faut préférer la lecture et l'interprétation de L.-H. Vincent et de Sukenik : ירשלם, « Jérusalem ».

De ces estampilles on en rapprochera d'autres, qui portent les quatre lettres העיר disposées en cercle, c.-à-d., dans ce cas encore, selon un ordre incertain. On doit bien se garder de les confondre avec celles qui portent l'épigraphe יהו (voir plus loin). Il semble qu'il faille lire et interpréter העיר : « la Ville » (c.-à-d. : Jérusalem). On songera tout naturellement à un passage des ostraca de Tell ed Duwéir (IV, 6-7) : ויעלהו העירה, « et il l'a conduit à la Ville ».

Comment expliquer ces légendes ירשלם et העיר? D'après le R. P. Vincent, il s'agirait, comme dans l'hypothèse périmée de W. F. Albright, de la perception des taxes en nature après l'exil. « Au lieu d'un timbre générique royal, accompagné de la mention spécifique des magasins généraux où le vase devait être déposé, en attendant son acheminement éventuel vers la capitale, c'est le chiffre même de « Jérusalem », ou simplement « la Ville » par excellence suivant le langage du temps, qui fut employé pour authentiquer le calibre des vases et sans doute aussi leur destination, puisque les anciens dépôts officiels régionaux n'avaient plus de raison d'être » (dans *Rev. bibl.*, 1949, p. 292).

Bien plus embarrassant est le cas des empreintes יהו. Les anses d'amphore portant ces empreintes ont été retrouvées à Jéricho, à Ophel, à Tell en Naṣbé, c.-à-d. sur le territoire de Juda. L'épigraphe est réduite souvent à י ou même à la seule lettre *yod*. L'explication traditionnelle y voit le nom de Yahwé, écrit de façon plus ou moins abrégée. Mais E. L. Sukenik a établi que sur certaines monnaies palestiniennes de l'époque perse il convenait de lire יהד, « Yehud », forme araméenne du nom de pays *Juda;* c'est d'ailleurs ce même terme *Yehud* qui est employé dans les livres d'Esdras et de Néhémie pour désigner la Judée. Fort de cette lecture, qui semble assurée, Sukenik propose de lire aussi sur les anses de jarres יהד (en lettres araméennes) au lieu de יהו (en lettres paléohébraïques). Il va plus loin encore. Il suggère, à la place de la lecture העיר adoptée généralement pour d'autres empreintes (voir plus haut), une lecture יהד ט; d'après lui le soi-disant *'ayin* serait un *ṭét*. Il rappelle à ce sujet que sur les tessons phéniciens d'Éléphantine (Égypte) on trouve à maintes reprises l'ex-

pression למלך (voir plus loin) accompagnée d'un énorme *tét*. Que signifie cette dernière lettre? E. Sachau croyait qu'elle était employée avec sa valeur numérique *neuf*. Je préfère y voir l'initiale d'un mot dérivé de la racine טבע, « presser, sceller ». Ce serait l'indication que la jarre, ayant la capacité « royale », a été « estampillée ».

Les hypothèses de Sukenik, si elles ont rencontré beaucoup de faveur, se sont heurtées en revanche à une critique très serrée de la part de H.-L. Vincent, demeuré fidèle à l'explication traditionnelle par le nom de Yahwé. Une des objections les plus graves formulées par le savant archéologue, c'est que les anses à estampille יהו semblent être d'une fabrication nettement postérieure à celle des anses à estampille ירשלם et העיר. D'autre part, sur l'ostracon 67 de Samarie, par conséquent dès le VIII^e^ s. (voir plus haut), figure déjà, tracée à la pointe, la mention ליה; et l'on « de même ליו sur une jarre de Megiddo, entre 750 et 600 avant notre ère. D'après H.-L. Vincent la substitution de la formule יהו à ירשלם et à העיר traduit une accentuation de l'influence religieuse sur l'administration. J'avoue n'oser choisir entre la thèse de Sukenik et celle de H.-L. Vincent : si la première est attirante, la seconde est fortement documentée.

Reste le cas des estampilles למלך. Ces estampilles sont caractérisées : *a)* par un dessin qui représente soit un scarabée à quatre ailes, soit, semble-t-il, le disque solaire avec deux ailes (S. Moscati, *op. cit.*, pl. XXI, 12); — *b)* par la légende למלך sur une première ligne; — *c)* par la mention, sur une seconde ligne, du nom d'une des quatre villes suivantes : חברן, זף, שוכה et ממשת; seules les trois premières sont identifiées de façon sûre.

Le scarabée à quatre ailes est un symbole élaboré par l'art phénicien. On le retrouve sur un cachet de Tell ed Duwéir, qui ne saurait être postérieur à 600 (Galling, n. 59) et sur plusieurs sceaux ou empreintes de Samarie. Quant au disque solaire à deux ailes (si telle est bien la représentation), il est bien attesté dans la glyptique syro-phénicienne, entendue au sens le plus large (par ex. Moscati, pl. XII, 8).

La formule למלך a été interprétée de bien des façons. On peut comprendre : « [appartenant] au roi »; ou bien : « pour le roi » ou encore en donnant au *lamed* le sens de « selon » (cf. לצדקה, Os., X, 12) et en voyant dans למלך une formule de garantie officielle, en l'occurrence la garantie que le récipient portant cette estampille a bien la capacité requise. Cette dernière explication rencontre aujourd'hui un assentiment presque général. Elle s'appuie sur le témoignage des ostraca phéniciens d'Éléphantine, où l'on retrouve la formule למלך; sur celui d'un poids de métal originaire de Gezer (Diringer, *op. cit.*, 280); et enfin sur celui de plusieurs monnaies phéniciennes, où le *lamed* introduit le mot מלך, ou un nom propre, ou un nom de ville (voir E. Babelon, *Les Perses Achéménides*, 647, 722, 1620; et *Les rois Séleucides*, 671). Mais surtout C. H. Inge a allégué un tesson originaire de Tell ed Duwéir portant l'inscription בת למלך; la jarre d'où provient ce tesson semble avoir eu approximativement la capacité d'un *bat*.

Encore faudrait-il savoir du roi de quel pays il s'agit. K. Galling a cru que c'était le roi d'Assyrie Sennachérib n'a-t-il pas conquis une partie du territoire de Juda? Mais, objecte E. Sellin, comment expliquer que ces jarres se retrouvent à Jérusalem? et à Tell ed Duwéir après 600? Alt avait songé aux rois philistins; mais les mêmes objections valent. En fait l'accord paraît s'établir aujourd'hui en faveur des rois de Juda.

Pourquoi la mention d'une des quatre villes judéennes indiquées plus haut et de celles-là seulement? Clermont-Ganneau avait conjecturé jadis que les jarres à estampille למלך étaient destinées à contenir certaines denrées (huile, vin, céréales), constituant les taxes en nature payées au roi de Juda par les principales villes du pays. Les vases auraient été fabriqués à Jérusalem par les potiers royaux (voir I Chron., IV, 23). Mais dans ce cas, des jarres, destinées à faire la navette entre Jérusalem et la ville mentionnée sur l'estampille, auraient dû être retrouvées, dans la grande majorité des cas, soit à Jérusalem, soit dans cette ville. Or elles ont été découvertes dans les sites les plus divers.

D'après W. F. Albright, les quatre villes mentionnées sur les estampilles auraient été les chefs-lieux des districts administratifs et les taxes en nature y auraient été rassemblées avant d'être expédiées à Jérusalem. Mais, si l'on excepte Hébron, les villes mentionnées sur les estampilles semblent avoir été trop insignifiantes pour mériter un tel honneur; d'ailleurs elles étaient trop rapprochées les unes des autres. Sellin se demande même, au cours d'une discussion minutieuse, s'il y avait bien dans le royaume de Juda des livraisons en nature au bénéfice du roi (bien entendu, les domaines royaux en faisaient). En tout cas, dit Sellin, ce n'est pas prouvé. Enfin à Tell ed Duwéir, on a trouvé au cœur du quartier marchand, dans un magasin de commerçant, bon nombre de jarres estampillées : elles semblent donc avoir servi à des besoins privés.

L'hypothèse la plus vraisemblable est celle de L.-H. Vincent (voir aussi Sayce). Il aurait existé dans le royaume de Juda des ateliers royaux pour la fabrication des vases en argile. Ils auraient été installés dans la région d'Hébron, où sont les meilleurs gisements d'argile à potier. Ce sont les noms de ces ateliers qui figurent sur les estampilles, à côté de la mention למלך, qui garantit leur capacité.

En résumé, du point de vue chronologique, les anses à estampille למלך sont à attribuer au royaume de Juda. Leur emploi se répartit sur une assez longue période; car pour un même atelier on rencontre plusieurs types d'empreintes légèrement différents : le cachet initial a donc été changé pour cause d'usure. D. Diringer « tenté une classification chronologique de ces empreintes.

Les anses à estampille ירשלם sont au contraire postexiliques.

Quant aux anses à estampilles העיר et יהו/י, si l'on adopte l'hypothèse audacieuse de Sukenik, on lira uniformément יהד ou יהד ם et on les casera à l'époque perse. Si au contraire on se range à la thèse de L.-H. Vincent, les estampilles העיר sont à peu près contemporaines des estampilles ירשלם (un peu avant ou un peu après), tandis que les estampilles יהו/י seraient nettement plus tardives.

BIBLIOGRAPHIE (récente). — Ouvrages généraux : G. Contenau, *Manuel d'archéol. orientale*, II, 1931, p. 1051, 1053 sq.; III, 1931, p. 1392. — Et surtout A.-G. Barrois, *Manuel d'archéol. biblique*, II, 1953, p. 157-166.

Pour les cylindres-sceaux, voir : J. Nougayrol, *Cylindres-sceaux et empreintes de cylindres trouvés en Palestine*, Paris, 1939. — Pour les scarabées égyptiens : A. Rowe, *A catalogue of Egyptian scarabs in the Palestine Archaeological Museum*, Le Caire, 1936. — J. Vercoutter, *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthaginois*, 1945, p. 44-62.

Glyptique hébraïque : D. Diringer, *Le iscrizioni anticoebraiche palestinesi*, Florence, 1934, p. 159-260. — K. Galling, *Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrhunderts*, LXIV, 1941, p. 121-202. — A. Reifenberg, *Ancient hebrew seals*, Londres, 1950; et dans *P. E. Q.*, LXX, 1938, p. 113 sq.; LXXI, 1939, p. 195 sq.; LXXIV, 1942, p. 109 sq. — H. G. May, dans *A. J. S. L.*, LII, 1935, p. 197 sq. — S. H. Hooke,

dans *P. E. Q.*, LXVII, 1935, p. 195 sq. — H.-L. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1939, p. 428 sq. — J. A. Thompson, dans *B. A. S. O. R.*, LXXXVI, avr. 1942, p. 24 sq. — R. S. Lamon et G. M. Shipton, *Megiddo I*, Chicago, 1939, pl. 69, 45. — E. Grant et G. E. Wright, *Aïn Shems Excavations V*, Haverford, 1939, p. 81. — D. Diringer, dans *P. E. Q.*, LXXIII, 1941, p. 38 sq., 89 sq., dans *Archiv Orientalni*, 1950, p. 65 sq. — E. L. Sukenik, *Kedem*, I, 1942, p. 46 sq.; II, 1945, p. 10 sq. — C. C. Torrey, dans *B. A. S. O. R.*, LXXIX, 1940, p. 27 sq. — G. R. Driver, dans *P. E. Q.*, LXXVII, 1945, p. 5 sq. — Ben Dor, dans *Q. D. A. P.*, XII, 1946, p. 78 sq.; XIII, 1947, p. 64 sq. — B. Maisler, dans *B. J. P. E. S.*, XV, 1949, p. 16. — S. Moscati, dans *Biblica*, XXX, 1949, p. 314 sq., et *L'epigrafia ebraica antica*, 1951, p. 47-71 (important).

Empreintes sur amphores : se reporter d'abord aux ouvrages, précédemment indiqués de D. Diringer et de S. Moscati (copieuses bibliographies), ainsi qu'aux indications contenues dans le texte. Voir en outre : W. F. Albright, dans *J. P. O. S.*, VI, 1926, p. 93-102. — E. L. Sukenik, *ibid.*, XIII, 1933, p. 226 sq. — L.-H. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1949, p. 274-294 (fondamental). — E. L. Sukenik, *Paralipomena Palestinensia* (= *J. P. O. S.*, XIV, 1934, p. 178 sq.). — Pour le scarabée à quatre ailes et le disque solaire à deux ailes, voir : Ch. Clermont-Ganneau, dans *P. E. F. Q. S.*, XXXI, 1899, p. 205. — Sayce, dans *P. E. F. Q. S.*, XXXII, 1900, p. 170. — K. Galling, dans *Z. D. P. V.*, 1941, p. 145 sq. — E. Sellin, dans *Z. D. P. V.*, 1943, p. 216 sq. — Pour l'épigraphe למלך, voir : C. H. Inge, dans *P. E. Q.*, LXX, 1938, p. 248 sq.; et D. Diringer, dans *P. E. Q.*, LXXIII, 1941, p. 104 sq. — Pour les quatre villes, voir : W. F. Albright, dans *J. P. O. S.*, V, 1925, p. 45 sq. — M. Noth, dans *Z. D. P. V.*, L, 1927, p. 211 sq.

J. G. Février.

OUR. — Voir Ur.

OXYRHYNCHOS. — Voir Papyrus.

P

PAINS DE PROPOSITION. — Nous étudierons successivement : I. Le nom. II. Le rite. III. Le sens du rite.

I. Le nom. — Notre T. M. les désigne de plusieurs façons : Ex., xxv, 30 : *lèḥèm panim*, « pains de face », gr. ἄρτους ἐνωπίους; xxxv, 13 et xxxix, 36 : *lèḥèm happanim*, « pains de la face », gr. (xxxix, 17) τοὺς ἄρτους τοὺς προκειμένους; xl, 24 : *'érék lèḥèm*, « le dispositif des pains » (Dhorme), gr. ἄρτους τῆς προθέσεως. — Lev., xxiv, 5-9 : *ḥallah*, *ḥalloth*, *lèḥèm*, « gâteaux, pains », gr. ἄρτους. — Num., iv, 7 : *lèḥèm hattamid*, « pain perpétuel » (Dhorme), gr. οἱ ἄρτοι οἱ διὰ παντός, qui reste une expression isolée.

Dans I Sam., xxi, 5-7 (épisode de Nobé), ils sont désignés successivement par : *lèḥèm qodèš*, « pain consacré », gr. ἄρτοι ἅγιοι; *qodèš*, « chose sainte », gr. τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως; *lèḥèm happanim*, « pains de la face », gr. ἄρτοι τοῦ προσώπου. — Les récits de la dédicace du Temple de Salomon (I Reg., vii, 48 et II Chr., iv, 19) disent *lèḥèm happanim*, gr. (III Reg., vii, 34) οἱ ἄρτοι τῆς προσφορᾶς (Rahlfs) et (II Chr., iv, 19) ἄρτοι προθέσεως.

Après le schisme (II Chr., xiii, 11), Abia, roi de Juda, reprochant aux royaume d'Israël son idolâtrie, proclame bien haut que Juda n'a pas abandonné Yahvé, témoin la fidélité des Aaronides à renouveler ces pains sur la table pure : *ma'arèkèth lèḥèm* (piles de pains), gr. πρόθεσις ἄρτων (variante de *'èrèk lèḥèm* de Ex., xl, 24).

A l'époque du second Temple, Neh., x, 34 et I Chr., ix, 32 et xxiii, 29 renversent l'expression : *lèḥèm hamma'arèkèth*, « pains des piles », gr. (II Esd., xx, 34) ἄρτους τοῦ προσώπου (I Chr., ix, 32) ἐπὶ τῶν ἄρτων τῆς προθέσεως, et (xxiii, 29) εἰς τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως.

Le récit de la restauration maccabéenne (II Mach., x, 3) dit : καὶ τῶν ἄρτων τὴν πρόθεσιν ἐποιήσαντο.

1° *Les expressions du T. M.* — Qu'on ne s'étonne pas de voir les traductions modernes hésiter entre le pluriel et le singulier ou passer de l'un à l'autre : *lèḥèm* dans ces contextes est un singulier collectif, qu'un traducteur peut expliciter ou non pour des raisons de style.

De toute la nomenclature du T. M., la seule expression qui fasse figure de terme technique est celle où entre le mot *panim*. Elle se présente sous deux formes. Ex., xxv, 30 se donne comme un texte d'institution du rite, et l'expression n'y comporte pas l'article : *lèḥèm panim* exprime purement et simplement la destination de ces pains : ils seront *placés devant Yahvé*. Dans Ex., xxxv, 13; xxxix, 36, *lèḥèm happanim*, l'article a valeur de référence au modèle idéal de Ex., xxv, 30 et implique la conformité à ce modèle.

On a cru trouver à *lèḥèm panim* un parallèle babylonien, et le cas eût été très intéressant. Mais Meissner (*Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, 1913, ii, 37) a montré qu'il s'agissait d'une erreur de lecture, comme le rappelle Dhorme (*L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, 1923, p. 64). De ce fait sont levées les hésitations de Zimmern (dans E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e éd., 1903, p. 600 et note 3). L'assertion de Kortleitner (*Archaeologia biblica*, 2e éd., Innsbruck, 1917, p. 65) *akal pânu* = *lèḥèm panim* n'a aucun fondement.

Où la valeur technique de l'expression se montre le mieux, c'est dans l'épisode de David à Nobé (I Sam., xxi, 5) : « Donne-moi cinq pains dans la main, ou ce qui se trouvera ». Le prêtre (Ahiméléḳ) répond à David : « Je n'ai pas sous la main de pain profane *(lèḥèm ḥol)*; il n'y a que du pain consacré *(lèḥèm qodèš)*. » Sur l'assurance que David et ses compagnons sont en état de pureté rituelle, le prêtre lui en donna du consacré *(qodèš)*, « car il n'y avait pas là d'autre pain que le pain de la face *(lèḥèm happanim)*, celui qu'on enlève de devant Yahvé, pour le remplacer par du pain chaud, le jour où on le reprend ». Le terme technique, auquel l'article donne ici une nuance d'emphase, se détache nettement parmi les autres expressions, plus descriptives, et il est le seul qui appelle la glose explicative du rédacteur.

On le retrouvera donc tout naturellement dans les récits relatifs au culte du Temple de Salomon (I Reg., vii, 48 et II Chr., iv, 19). Si le Lévitique (xxiv, 5-9) ne parle que de pains et de gâteaux, c'est qu'il s'occupe de leur confection, et les termes de boulangerie sont alors à leur place.

Les expressions où entrent *'èrèk*, *ma'arèkèth*, sont descriptives, et la variété de leurs combinaisons avec *lèḥèm* suffirait à montrer qu'elles ne peuvent être des termes techniques : Ex., xl, 23; I Chr., ix, 32; xxiii, 29; II Chr., xiii, 11, Neh., x, 34.

2° *Les équivalents grecs.* — Le seul point où la traduction grecque de l'A. T. se montre constante à propos des pains de proposition est qu'elle en parle toujours au pluriel. Détail significatif, car si les traducteurs ont toujours mis le pluriel, c'est sans doute que leur connaissance du rite tel qu'il vivait (ou revivait) à leur époque leur en imposait assez pour les faire déroger au mot-à-mot mécanique en faveur d'une traduction plus explicative et plus descriptive.

Pour le reste, on doit encore faire les remarques suivantes :

a) De même que *lèḥèm panim* sans article ne se trouve que dans Ex., xxv, 30, ἄρτους ἐνωπίους est réservé, dans la traduction, à ce seul passage.

b) Les traducteurs grecs n'ont pas cherché à rendre littéralement les expressions de l'hébreu où entre la racine *'èrèk*, mais les ont traitées comme de purs synonymes de *lèḥèm happanim*.

c) En revanche, pour *lèḥèm happanim* avec article, le grec donne quatre équivalents différents : τοὺς ἄρτους τοὺς προκειμένους (Ex., xxxix, 17), ἄρτοι τοῦ προσώπου (I Sam., xxi, 7), οἱ ἄρτοι τῆς προσφορᾶς (III Reg., vii, 34), ἄρτοι προθέσεως (II Chr., iv, 19). Cette dernière expression, augmentée de l'article, s'étend aux cas où l'hébreu fait allusion au dispositif des pains en piles : *'èrèk*, *ma'arèkèth* (Ex., xl, 23; I Chr., ix, 32; xxiii, 29, II Chr., xiii, 11; Neh., x, 34).

Elle éclipse l'expression isolée de III Reg., VII, 34, οἱ ἄρτοι τῆς προσφορᾶς, qui lui est synonyme, et même ἄρτοι τοῦ προσώπου, que recommandait pourtant son caractère d'équivalent très littéral du terme technique hébreu. Ce qui, dans le grec de l'A. T., fait figure de terme technique c'est (οἱ) ἄρτοι τῆς προθέσεως.

Rien d'étonnant si l'on pense à l'intention de propagande qui est aux origines de la traduction grecque de l'A. T. « Pain de la face » n'était guère plus intelligible en milieu païen que de nos jours, où, même en s'adressant à des lecteurs cultivés, on doit ajouter une note explicative. Au contraire, le verbe προτίθημι en grec s'emploie volontiers à propos de ce que nous appellerions le service de la table. Un fragment de Dioclès de Carystos (en Eubée), de date inconnue mais cité par Athénée, montre comment, de cet emploi courant, le terme se prêtait à passer dans le domaine du culte. Parlant d'une sorte de gâteau cuit directement sur le charbon de bois, il raconte qu'à Alexandrie on consacrait de tels gâteaux à Cronos et qu'on les servait à qui voulait en manger dans le sanctuaire du dieu : τῷ Κρόνῳ ἀφιεροῦντες προτιθέασιν ἐσθίειν τῷ βουλομένῳ ἐν τῷ τοῦ Κρόνου ἱερῷ.

D'autre part, des emplois proprement rituels du substantif πρόθεσις sont attestés dès le IIIe s. av. J.-C. Ainsi le papyrus Zénon (*59,328*, l. 75). Le chevrier Hermias adresse à Zénon une facture où, parmi d'autres frais de culte, on lit : Χίλωνι εἰς τὴν πρόθεσιν μν(αῖ) κγ. Il a payé à un certain Chilon 23 mines pour une offrande à quelque divinité. La facture est datée de 248 av. J.-C.

Encore plus clair l'emploi du mot au pluriel dans l'inscription trilingue trouvée en 1923 à Tell-el-Maschûta, datée du 15 nov. 217 av. J.-C. Dans l'institution d'une fête en l'honneur de Ptolémée IV et d'Arsinoé sa sœur-épouse, on rappelle les solennités qui célébrèrent la victoire de Raphia : στεφανηφοροῦντες καὶ πανηγυρίζοντες μετὰ θυσιῶν καὶ σπονδῶν καὶ προθέσεων (H. Gauthier et H. Sottas, *Un décret trilingue en l'honneur de Ptolémée IV*, Le Caire, 1925, p. 66 sq.) Ce texte dispense d'en citer d'autres, qu'on allègue souvent, mais dont le témoignage était moins explicite. Tel le *papyrus Paris 60 bis* (Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, 149, 21), le *Wurtzburg papyrus*, *4, 12*, ou la pierre de Rosette *(OGI 90,48)*, où l'on peut hésiter entre προθέ[σεις] et προθε[σμίας].

Ainsi, on trouve en dehors de la littérature juive des emplois de προτιθέναι et de πρόθεσις se rapportant à des offrandes rituelles et à des repas rituels.

Or, ni le Pentateuque des Septante ni les traducteurs des livres qui racontent l'histoire d'Israël depuis les rois n'ont fait de ces mots l'emploi systématique qu'aurait exigé un terme proprement technique.

On constate simplement que (οἱ) ἄροι (τῆς) προθέσεως est dans l'A. T. grec l'expression préférée, bien qu'elle ne se rencontre avec l'hébreu *lèḥèm happanim* que pour la traduction de II Chr., IV, 19. Si elle ne décalque pas la formule de l'hébreu, elle en traduit bien l'idée essentielle : *placer devant* Yahvé. C'est sans doute pourquoi elle a fini par prévaloir, témoin l'accord de Luc avec Marc et Matthieu pour τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως (Matth., XII, 4; Marc., II, 26; Luc., VI, 4).

En témoigne aussi, à sa manière, l'épître aux Hébreux (IX, 2). Si elle dit ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων, c'est qu'elle considère là l'offrande concrète : la douzaine de pains posés rituellement sur la table et qui entre dans l'énumération des *objets* du culte nomade : « La première Alliance avait donc, elle aussi, des institutions cultuelles et un sanctuaire terrestre. Une tente, en effet, avait été disposée, la première, où étaient le lampadaire, la table καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων ».

Mais l'indice le plus piquant du succès de l'expression est la préférence que S. Jérôme, farouche partisan de l'*hebraica veritas*, accorde à la formule *panes propositionis*, alors que *panes facierum* était possible (les traductions latines juxtalinéaires qui décalquent l'hébreu dans les Bibles polyglottes l'emploient effectivement, par ex. pour Ex., XXV, 30).

Bref, si l'expression était fixée dès le Ier s., elle ne le devait pas à sa correspondance, insuffisante, au terme technique de l'hébreu; pas davantage à un emploi systématique dans les textes de l'A. T. grec, mais à l'influence linguistique de la Κοινή, où les traducteurs trouvaient un terme qui rendait bien compte de la destination de ces pains. Son emploi par les synoptiques lui conféra ensuite une consécration qui l'enracine solidement dans la tradition linguistique chrétienne, par l'intermédiaire du latin.

3° *Les traductions en langues modernes.* — Plus précisément : dans l'ambiance chrétienne où se sont formées nos langues modernes, régnait la traduction latine des deux Testaments. Le fait que l'épisode de Nobé était repris par trois de nos évangiles, et justement par les trois que leur allure biographique rendait accessibles à un plus grand nombre de prédicateurs et d'auditoires, devait assurer à l'expression *panes propositionis* une large diffusion. Elle a vite constitué un élément du vocabulaire rituel de nos langues modernes. Ainsi s'explique que les mots « pains de proposition » demeurent la traduction inévitable même du texte massorétique. Elle éclipse des traductions plus littérales, mais trop jeunes encore pour supplanter une tradition linguistique séculaire. Témoin la « Bible de la Pléiade » en Ex., XXV, 30, où le mot-à-mot « pain de la face » est relégué en note, avec l'éclaircissement que l'auteur sentait nécessaire.

II. Le rite. — 1° *Confection des pains.* — Le Lévitique (XXIV, 5) prescrit de les préparer avec « de la fleur de farine » qui sera cuite en douze gâteaux. « Chaque gâteau sera de deux dizièmes (d'épha) », c.-à-d. environ 7 litres. D'après les règles générales du rituel des offrandes (Lev., II, 4), ces pains devaient être azymes.

I Chr., XXIII, 27-29, rappelant que le poste des fils de Lévi est à côté des fils d'Aaron pour le service de la Maison de Iahvé..., l'exercice du culte dans la Maison de Dieu, spécifie en particulier qu'ils ont à s'occuper « des pains en rangées, de la fleur de farine pour l'oblation, des galettes d'azymes à la poêle ou à l'échaudée et de tout ce qui concerne la contenance et la mesure ». Ce texte tend à justifier l'intervention des lévites par un double titre : parce qu'il s'agit de fleur de farine et parce qu'il y a une mesure précise à suivre. La confection des « pains de proposition » relève donc des lévites.

Pour le détail des opérations la littérature rabbinique et Josèphe nous fournissent quelques renseignements.

D'après *Menachoth*, XI, 1, les pains étaient pétris un par un et cuits deux par deux; on les faisait dans un moule, et quand on les sortait du four, on les remettait dans le moule afin qu'ils ne fussent pas endommagés; — 2, ils étaient pétris et « dressés » dehors [= hors de l'enceinte du Temple], mais cuits « dedans » (une école plus rigide exigeait que toutes les opérations se fissent à l'intérieur de l'enceinte du Temple); — 4, les pains avaient dix palmes de long, cinq de large, et leurs cornes sept doigts.

Un texte lacuneux de Josèphe (*Ant. jud.*, III, 255) rappelle que ces pains étaient offerts aux frais de la communauté (ἐκ τοῦ κοινοῦ ἀναλοῦνται), écho de Neh., X, 33-34, et il confirme qu'ils étaient préparés sans levain (ξύμης ἄμοιρος), qu'on les cuisait effectivement deux par deux, mais il ajoute — détail nouveau

— qu'on les avait divisés la veille du sabbat, ce qui suggère qu'ils avaient été boulangés d'abord en une seule masse de pâte, divisé ensuite en deux pains pour la cuisson.

Plus sûr du témoignage de Josèphe que des assertions un peu confuses de la Mishna, voici comment je me représente la suite des opérations. La veille du sabbat, hors de l'enceinte, un lévite prend de la fleur de farine, la valeur de 14 litres, la pétrit dans un moule qui impose sa forme à ce grand rectangle de pâte de 1 m. 60 sur 0 m 80. Aux quatre coins et au milieu des deux longueurs, il relève la pâte en saillies qui, après la division des deux pains, deviendront les quatre « cornes » de chacun. Cinq autres rectangles de pâte sont préparés de la même façon, soit par le même, soit, simultanément, par cinq autres lévites. Une fois la fournée prête, elle est portée à l'intérieur de l'enceinte, où l'on commence par diviser chaque masse de pâte en deux pains distincts. Puis on met à cuire. A en croire la Mishna, on les sort du moule avant de les mettre au four, et on les y replace ensuite pour éviter qu'ils ne se déforment en refroidissant.

2° *Disposition de l'offrande sur la table.* — Au dire de Blackman (*Mishnayoth*, v, p. 158, note 3), pour les dimensions de la table et des pains, c'est l'opinion de R. Meir qui a prévalu. Deux pains suffisent alors à couvrir de leur largeur toute la longueur de la table, moins l'espace central de deux palmes, réservé « pour que l'air puisse souffler entre eux (*Menachoth*, xi, 5). Leur longueur déborde la largeur de la table de deux palmes en avant et de deux palmes en arrière. Ces conditions empêchent de penser à des pains alignés horizontalement six par six. Ils sont forcément — même si l'on adoptait les dimensions d'une autre école que celle de R. Meir — disposés en piles. Sans doute, on peut continuer à parler de « rangées », mais à condition de comprendre qu'il s'agit de rangées verticales, et c'est le mot « pile » qui permettra ici le plus de précision. Cette disposition n'est qu'un cas particulier de l'usage antique, où l'exiguïté des tables et la forme des pains en galettes imposaient l'empilement des pains. Entre autres exemples, on peut regarder dans Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures*, les figures 625-633.

Traduisons en système métrique : sur une table rectangulaire d'environ 1 m de long sur 0 m 50 de large (et 0 m 75 de haut, d'après Ex., xxv, 23), sont disposées deux piles de pains rectangulaires, chacun de 0 m 80 de long sur 0 m 40 de large. Au milieu, un intervalle de près de 0 m 20 les sépare, et chaque pile déborde en avant et en arrière de près de 0 m 20.

Josèphe ajoute une précision, qu'on ne retrouve pas ailleurs, que je sache : εἰς ἀλλήλους τετραμμένοι (*Ant.*, III, 255). Dindorf (*Fl. Josephi Opera*, Didot) : *seni senis a regione oppositi*, et J. Weill : « en deux séries opposées de six pains », pensent à une symétrie des deux piles, ce qui, dans le cas de pains rectangulaires, est un peu tautologique. Je proposerais plutôt une autre explication : dans le texte, εἰς ἀλλήλους τετραμμένοι me semble faire écho à ὀπτῶνται δὲ ἀνὰ δύο et à διαιρεθέντες; autrement dit, après la cuisson, les pains ne sont pas disposés dans n'importe quel ordre numérique : deux pains boulangés dans le même moule, après division, sont cuits en même temps. Sur la table, ils se retrouvent dans deux piles différentes, mais au même niveau, ce qui maintient entre eux un certain rapport de position. Ils forment une paire et, si l'on peut dire, se font vis-à-vis : εἰς ἀλλήλους τετραμμένοι.

Quant à l'encens qui figure au rituel des pains de proposition, le Lévitique (xxiv, 7) prescrit : « Sur chaque pile tu déposeras de l'encens pur. » Le verbe hébreu est susceptible de bien des sens, et en particulier pourrait se traduire ici par « tu mettras » (ainsi Crampon, 1930). Probablement sous l'influence de Lev., ii, où se mêlent offrande de sel, obligation de saler toute oblation, action de verser de l'huile et de déposer de l'encens, on a parfois compris que l'encens devait être répandu sur les pains. J'ignore si des pains saupoudrés d'encens fussent demeurés comestibles. En tout cas, cette interprétation paraît incompatible avec la tradition juive, d'un certain poids en ce domaine.

La Mishna (*Menachoth*, xi, 5) mentionne clairement des cassolettes à encens : *bezikei*. Les textes de Josèphe sont plus précis encore : δύο... χρυσέων ὑπερκειμένων πινάκων λιβανωτοῦ γεμόντων (*Ant.*, III, 256). J. Weill (*Œuvres complètes de Josèphe trad. en français*, Paris, Leroux, i, 1900, p. 203) traduisait : « deux planchettes chargées d'encens. » C'est oublier que πίναξ se dit très bien d'un plat où l'on sert la viande (cf. Athénée, V, 228 d.). Ainsi, Hérodiade demande qu'on lui apporte la tête de Jean-Baptiste ἐπὶ πίνακι (Matth., xiv, 8-11; Marc., vi, 25-28). Dans le cadre de ce solennel banquet, il ne peut s'agir que d'un plat et le détail est noté avec l'intention d'appuyer sur l'odieux du meurtre. Il y a d'ailleurs d'autres exemples de cet emploi dans Josèphe même. Énumérant, avec de puériles exagérations, les articles de vaisselle précieuse dont Salomon avait doté le Temple, il mentionne quatre-vingt mille plats d'or destinés à porter des offrandes de fleur de farine sur l'autel, et le double (!) de plats d'argent : πινάκων δὲ χρυσέων εἰς τὸ προσφέρειν ἐν αὐτοῖς πεφυραμένην σεμίδαλιν τῷ βωμῷ μυριάδας ὀκτώ, τούτων δ' ἀργυροῦς διπλασίονας (*Ant.*, VIII, 91).

Traduisons donc dans notre passage : « *deux plateaux d'or garnis* [litt. remplis] *d'encens* sont *placés au-dessus* des deux piles de pains ». Au moment du remplacement, l'encens nouveau est *déposé sur* les pains, ὑπὲρ τῶν ἄρτων προτίθεται.

Cette interprétation se trouve confirmée par le passage où Josèphe écrit, à propos du sanctuaire nomade : Ὑπὲρ δὲ τῶν ἄρτων ἐτίθεντο φιάλαι δύο χρύσεαι λιβάνου πλήρεις (*Ant.*, III, 142), « sur les pains étaient placées deux *coupes d'or* chargées d'encens ».

On peut se demander si cette alternance φιάλη/πίναξ ne viendrait pas du fait que tout un assortiment de coupes de différentes formes seraient employées à ce même rite. Chez Josèphe, une alternance de vocables peut toujours relever de la manie. Ici pourtant, elle peut se justifier. Parlant du temps lointain de Moïse, il choisit le terme général φιάλη, qui ne préjuge pas de la forme précise du vase en question. Au contraire, il prend πίναξ, plus descriptif, pour l'époque où il a vu et peut-être manié lui-même ces plateaux à encens.

Il est vrai que pour la même époque il y a le relief de l'Arc de Titus à Rome. Les relevés pris avant les détériorations du xix^e s. (H. Relandi, *De spoliis Templi Hierosolymitani in Arcu Titiano Romæ conspicuis*, planche hors-texte, p. 71) montrent deux coupes qui ressemblent plus à de grandes tasses qu'à des plateaux. Mais à supposer que les cartons de l'artiste aient effectivement reproduit deux coupes rapportées de Jérusalem avec la table, étant donné le nombre de vases à encens en usage dans le Temple, rien ne prouve que ces deux-là aient appartenu précisément à la série qui servait d'ordinaire pour les pains de proposition. L'ordonnateur du triomphe avait choisi et groupé les trophées sans autre souci que leur valeur décorative; après quoi le sculpteur a traduit ce choix dans la pierre, non sans quelque fantaisie d'ailleurs, témoin la base de son « chandelier » à sept branches. L'Arc de Titus ne prouve donc rien contre

la forme plate des vases à encens tels que Josèphe les présente.

Ce que Josèphe nous dit de leur emplacement exact lève l'hésitation de la Mishna. Suivant Abba Shaoul, on les mettait *à côté* des piles de pains. On lui objectait naturellement le texte du Lévitique (XXIV, 7), mais il rétorquait que la même préposition *'al* veut dire « à côté de » dans Num., II, 20. On pourrait ajouter I Reg., VI, 5 : bâtir « contre » le mur du Temple. Blackman en conclut qu'il faut placer les coupes d'encens *alongside*. La description de Josèphe, on vient de le voir, dirime le débat : les coupes d'encens étaient déposées *sur* les piles de pains.

Quant au sel, il est requis d'après les règles générales du rituel lévitique : « A toute offrande, tu joindras une offrande de sel à Yahvé ton Dieu » (Lev., II, 13). Si bien que en XXIV, 7, la Septante ajoute : καὶ ἅλα.

Le commentaire de Philon (*De spec. legibus*, I, 175) semble autoriser quelques précisions de plus : συνεπιτίθεται δὲ τοῖς ἄρτοις λιβανωτὸς καὶ ἅλες, « on plaçait sur les pains de l'encens et des grains de sel ». Le préverbe συν- entend exprimer l'unité rituelle des pains, du sel et de l'encens. Le groupement sel-encens, sans autre indication, laisse entendre que les grains de sel étaient mêlés avec les grains d'encens pour être brûlés en même temps, ce qui, du reste, devait favoriser la combustion.

3° *Cérémonial du renouvellement.* — Le livre des Chroniques regarde l'accomplissement du rite comme une prérogative des Qéhatites : « Parmi leurs frères, quelques Qéhatites étaient chargés des pains à déposer en piles chaque sabbat » (I Chr., IX, 32).

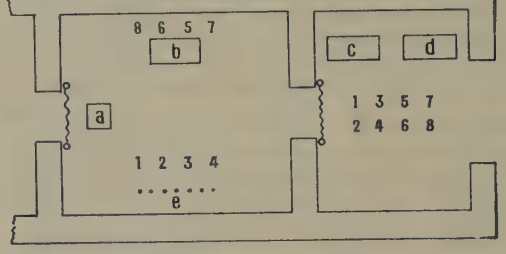
Les autres renseignements nous sont fournis, ici encore, par les traditions juives que représentent la Mishna (sous toute réserve) et Josèphe.

Une fois cuits, les pains étaient déposés tout chauds sur la table de marbre qui se trouvait dans le vestibule (Ulâm) à droite en entrant. De bonne heure le jour du sabbat, précise Josèphe (*Ant.*, III, 255).

Puis, arrivaient huit prêtres. Deux d'entre eux prenaient alors sur cette table chacun une pile de six pains, et tous se formaient en procession deux par deux. Les quatre premiers avaient les mains libres, les deux suivants portaient chacun une pile de six pains et les deux derniers chacun une petite coupe d'encens. Les vantaux de la porte du Hêkal (le Saint) devaient être déjà ouverts. Un autre prêtre ou un lévite manœuvrait alors le rideau pour leur livrer passage. Le récit de la vision de Zacharie dans Luc., I, 21, 22 laisse entendre qu'on le refermait sur les officiants, puisque les assistants, dehors, s'inquiétaient de ne pas le voir sortir assez tôt. En tout cas, arrivés dans le sanctuaire, les quatre premiers se rangeaient le long de la paroi méridionale — celle du lampadaire à sept branches — tournés vers le nord; les quatre autres, le long de la paroi septentrionale — devant laquelle était placée la table à offrande — et leur faisaient face (fig. 658).

A ce moment, commençait le rite proprement dit du renouvellement.

La longueur de la table étant à peine d'1 m — 12 palmes (*Menachoth*, XI, 5) sont un bon équivalent des 2 coudées prescrites par Exode, XXV, 23 — il est raisonnable de penser que les deux prêtres porteurs chacun de six pains venaient alors se placer l'un à côté de l'autre entre le mur nord et la table, tandis que leurs deux vis-à-vis venaient se placer de l'autre côté et que les prêtres chargés de renouveler l'encens s'alignaient sur eux, aux extrémités de chaque ligne. Entre les deux rangs ainsi formés, se dressaient sur la table les deux piles de pains à renouveler. On avait enlevé avant le sabbat les tringles d'or destinées à empêcher leur affaissement. Les deux prêtres qui se trouvaient aux extrémités du rang tourné vers le nord enlevaient chacun une des coupes d'encens placées sur les pains anciens. C'est alors que les quatre prêtres chargés des pains procédaient à l'opération la plus délicate de tout le cérémonial. « Les uns enlevaient, les autres déposaient, une palme d'un côté, une palme de l'autre côté, selon qu'il est dit « devant moi à perpétuité » (*Menachoth*, XI, 7). En d'autres termes, les gestes des deux prêtres qui se faisaient face devaient se coordonner de telle sorte que la même quantité de pain nouveau remplaçât exactement la même quantité de pain ancien, ce qui comporte un mouvement de substitution horizontal : pendant que l'un retire sa pile de six pains, son vis-à-vis avance la sienne d'autant. Ainsi se trouvait supprimée toute apparence d'interruption dans cette offrande qui se voulait rigoureusement ininterrompue : « devant moi à perpétuité ». Les deux prêtres porteurs des coupes d'encens nouveau les déposaient alors chacune au sommet d'une pile. Leurs deux vis-à-vis allaient verser sur l'autel d'or qui se dressait devant le voile



658. — a : Autel des parfums; — b : Table des pains de proposition; — c : Table d'or; — d : Table de marbre; — e : Lampadaire à sept branches; — 5 et 6 : Prêtres porteurs des pains nouveaux; — 7 et 8 : Prêtres porteurs de l'encens nouveau.

du Saint des saints le contenu des coupes anciennes : le sel faisait pétiller l'encens.

Au retour, la procession se reformait sans doute comme à l'aller. On ouvrait de nouveau le rideau pour son passage, et les prêtres porteurs des pains enlevés en déposaient les deux piles sur la table d'or du vestibule. Là, on procédait au partage des douze pains entre les prêtres sortant de service et leurs successeurs.

Le soleil couché, on installait sans cérémonial les tringles d'or (*Menachoth*, XI, 6). Comme les pains étaient relevés en cornes à leurs quatre coins, il était facile d'insérer ces tringles dans les interstices sans avoir à déplacer ni à toucher un seul pain.

Buxtorf-Fischer (*Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, Leipzig, 1869), au mot *Seniph*, se représente ces tringles comme une armature indépendante de la table elle-même, partant du sol et s'élevant jusqu'au niveau du pain qui est au sommet de chaque pile : *Sunt autem... furculæ, instar clavorum* (des barres) *vel paxillorum* (des pieux) *aureorum, stantes in terra, et in altitudinem ascendentes multum supra mensam, usque ad altitudinem nempe ordinis panum.* Brackman (*Mishnayoth*, V, p. 159, note 2) semble partager cette manière de voir. Il précise (*ibid.*, note 3) que le premier pain de chaque pile repose à même la table, le second sur trois tringles et de même le troisième, le quatrième, le cinquième; le sixième sur deux seulement. Cette restriction n'a d'autre raison d'être que le nombre des tringles, limité à quatorze.

Quel que soit leur dispositif exact, bien difficile à déduire des textes de la Mishna, ces armatures métalliques dorées n'ont qu'un rôle d'accessoires pra-

tiques, sans fonction rituelle puisqu'on regarde leur maniement comme incompatible avec le repos du sabbat. Les textes bibliques ne les supposent nulle part, et Josèphe n'y fait pas la moindre allusion, mais son silence confirme plutôt leur caractère utilitaire, sans intérêt symbolique.

On aimerait savoir à quelle époque remonte cet usage et s'il est dû à quelque exemple venu de l'étranger. La disposition des pains en piles, si naturelle à une époque et dans des pays où ils ressemblent plus à des galettes qu'à des miches, a des parallèles bien connus, mentionnés plus haut. Il n'en est pas de même pour les armatures de soutien. C'est peut-être parce que, d'une manière générale, les objets en métal précieux, quand ils ne présentaient pas de caractère ornemental, avaient peu de chance d'échapper à la refonte. Peu importe; le dispositif s'explique par son utilité pratique : comment, sans une installation de ce genre, cinq pains de 0 m 80 sur 0 m 40 auraient-ils pu rester toute une semaine empilés sur les « cornes » du premier sans s'affaisser sur lui?

4° *Manducation.* — Les pains ne pouvaient être consommés que par les prêtres, dans l'enceinte du Temple. Les prêtres sortant de service devaient le manger avant minuit.

Toutefois, l'épisode de David à Nobé, s'il confirme que ces pains ne pouvaient être consommés que dans certaines conditions, montre bien que, au moins dans une circonstance d'extrême nécessité, ces conditions ont été réduites à un état de pureté sexuelle.

Le N. T. l'invoque comme un précédent pour défendre contre le formalisme des pharisiens les disciples de Jésus, coupables à leurs yeux d'avoir violé le sabbat par le seul geste d'arracher quelques épis mûrs (Matth., xii, 1; et Marc., ii, 23) et de les avoir ensuite froissés (Luc., vi, 1). Mais ce n'est là que le moyen d'illustrer une argumentation qui repose, chez les trois synoptiques, sur la qualité qui place Jésus au-dessus du sabbat.

III. Le sens du rite. — 1° *D'après le rituel.* — Aliment essentiel, le pain symbolise tout naturellement l'entretien de la vie, le moyen de la maintenir.

La coutume de présenter une nourriture solide sur une table comme offrande à un dieu est chose banale dans l'Antiquité. Qu'on se rappelle seulement la stèle de Tell-el-Amarna. L'épisode de Nobé atteste que ce rite était déjà de tradition aux débuts de la royauté (I Sam., xxi, 4-6).

Mais, en se l'appropriant, le rituel mosaïque lui impose un sens nouveau et plus élevé. Tel que nous le trouvons dans le Lévitique (xxiv, 5-9), le symbolisme institutionnel des « pains de la face » semble assez précis : « Ce sera l'aliment offert en mémorial, un mets pour Yahvé. C'est chaque jour de sabbat qu'en permanence on les disposera devant Yahvé... Les enfants d'Israël les fourniront à titre d'alliance perpétuelle; ils appartiendront à Aaron et à ses fils, qui les mangeront en un lieu sacré, car c'est pour lui une part très sainte *des mets de Yahvé.* »

Les termes caractéristiques « en mémorial », « en permanence » et « à titre d'alliance perpétuelle » font de cette offrande le signe d'une *fidélité réciproque* entre Yahvé et son peuple. Elle se traduit en effet, du côté d'Israël, par l'offrande à Yahvé des mets de sa table. En retour, Yahvé admet à sa table tout Israël, représenté par ses prêtres. D'un côté comme de l'autre, tout cela, en principe, exclut toute défaillance, et l'aspect de pérennité survolera toujours le foisonnement des interprétations allégoriques. Témoin Philon.

2° *D'après l'interprétation allégorique de Philon.* — L'offrande hebdomadaire de pains dans le Temple ne pouvait manquer d'exercer l'ingéniosité de Philon. Dans le *De specialibus legibus* (I, 171-176) il écrit : « Deux fois le jour on fait brûler les plus suaves des encens à l'intérieur du rideau : au lever et au coucher du soleil, avant le sacrifice du matin et après celui du soir; cela afin que les victimes sanglantes soient des sacrifices pacifiques offerts pour les êtres de sang que nous sommes, et que l'encens soit offert pour cet esprit raisonnable en nous qui dirige notre conduite et qui a été calqué d'après l'idéal exemplaire d'une image divine.

« Des pains sont offerts chaque semaine sur la table sacrée, en même nombre que les mois de l'année, en deux piles de six, à l'instar des deux saisons à équinoxe — car il y en a deux dans toute l'année, la saison printanière et la saison automnale, qui comptent chacune six mois. C'est pourquoi... « au printemps » toutes les graminées arrivent à maturité, alors que les arbres commencent à former leurs graines, tandis qu'à l'automne c'est le tour des arbres de mûrir leurs fruits au moment où recommencent les semailles. Ainsi la nature, en les répartissant sur toute la durée [de l'année] varie les unes après les autres ses faveurs à la race humaine. C'est ce que symbolisent les deux piles de six pains présentés. Ces pains insinuent aussi la plus utile des vertus, la continence, qui a pour gardes du corps frugalité, facile contentement et peu de besoins, à cause des tendances très nuisibles qui viennent de l'incontinence et de la convoitise. Le pain, en effet, c'est l'aliment qui suffit absolument à l'homme épris de sagesse, car il rend les corps exempts de maladie et l'âme saine et particulièrement sobre. Les plats cuisinés, les sucreries, les pâtisseries et tout ce que fabriquent savamment les recettes recherchées des cuisiniers et des traiteurs pour flatter tant qu'elles peuvent un sens grossier, étranger à la philosophie et le plus servile de tous les sens, le goût, qui au lieu de s'adonner à quelque belle contemplation ou à quelque belle audition s'abandonne aux passions de son misérable ventre, préparent pour le corps et pour l'âme des maladies souvent incurables.

« On dépose avec les pains de l'encens et des grains de sel. L'encens signifie qu'aucune douceur n'est plus suave que savoir se contenter de peu, avec la continence accompagnant une sagesse qui pratique la justice; les grains de sel sont le symbole de la permanence de l'univers — puisqu'ils conservent toutes les denrées dont on les assaisonne — et ils constituent un condiment suffisant.

« Je sais bien que vont rire et faire des gorges chaudes de toutes ces considérations les gens dont les beuveries et les banquets sont la préoccupation, qui courent après des tables somptueuses, pauvres esclaves de volailles, poissons, viandes et semblables bagatelles, gens incapables de goûter, ne fût-ce qu'en rêve, la vraie liberté. De toutes ces nourritures ne doivent que bien peu se soucier ceux qui veulent vivre selon Dieu et selon le bon plaisir de l'Être véritable; ceux qui, formés à mépriser les plaisirs de la chair, recherchent les joies et les saveurs de la pensée par l'exercice de la contemplation de la nature. »

Un nombre est toujours pour Philon l'occasion de quelque symbole cosmique. Ici, deux pains séparés en deux séries de six lui suggèrent le symbole des douze mois de l'année groupés en deux séries égales autour des deux équinoxes. Avec raison, ce n'est pas l'aspect astronomique de cette répartition qu'il retient ici, mais celui de la fécondité cyclique de la nature, dont il s'applique à montrer que chaque demi-année aboutit à une moisson ou à une cueillette tout en amorçant déjà la demi-année suivante, ce qui met en lumière l'indéfectible unité de l'année elle-même, et finalement l'aspect continu de la durée. Or, cet aspect peut se retrouver dans le caractère

d'offrande « perpétuelle » que le Lévitique entendait donner aux pains de proposition (*supra*, col. 972).

Mais à ce symbolisme cosmique, Philon superpose un symbolisme d'ordre moral. Cette fois, ce n'est plus le nombre qui est symbole, mais bien le pain en tant que nourriture de l'homme. Et de vanter, outre les avantages sanitaires, l'avantage spirituel de cette nourriture qui permet l'exercice de toutes sortes de vertus. Bref, ces pains symbolisent la frugalité, donc finalemant la continence. L'encens, un élément d'incomparable suavité. Quant aux grains de sel, ils retrouvent ici le symbolisme banal de leurs propriétés de conservation, signe de permanence et, encore, de perpétuité.

Pourtant, on n'aurait qu'une idée insuffisante des exigences de Philon en matière d'offrances rituelles, si l'on oubliait celles qu'il formule une fois pour toutes à propos des sacrifices sur l'autel des holocaustes (*Moïse*, II (III), 106 = Mangey, 151). Jouant sur une étymologie, fausse, qui rattacherait le terme θυσιαστήριον au verbe τηρεῖν, il explique : « L'autel en plein air [Moïse] l'appelait « thusiastérion », comme si cet autel qui les consume était ce qui garde et ce qui conserve ces sacrifices. Et il entendait par ceux-ci non pas les quartiers de viande ou les portions des animaux immolés, puisque aussi bien tout cela normalement est consumé par le feu, mais les dispositions intérieures de celui qui en fait l'offrande : τὴν προαίρεσιν τοῦ προσφέροντος. Si c'est un homme veule, un homme injuste, ses victimes sont comme si elles n'avaient pas été immolées, ce qu'il a consacré reste profane et ses prières malsonnantes n'aboutissent qu'à une perte complète : καὶ εὐχαὶ παλίμφημοι παντελῆ φθορὰν ἐνδεχόμεναι. En apparence, elles ont lieu; seulement, loin d'opérer la délivrance de ses péchés, elles en établissent le mémorial. S'agit-il au contraire d'un homme probe et juste, les viandes ont beau être consumées, le sacrifice demeure impérissable. Mieux encore, même dans le cas où il n'offrirait absolument aucune victime. Car le sacrifice véritable, en quoi saurait-il consister sinon dans la piété d'une âme amie de Dieu? ἡ γὰρ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια; son sacrifice agréable est immortalisé, il se grave en souvenir lapidaire auprès de Dieu, et partage la perpétuité (συνδιαιωνίζον) du soleil, de la lune et de l'univers tout entier ».

Ainsi, d'après Philon, présenter en deux piles de six le produit de la terre essentiel à l'entretien de la vie de l'homme, c'est faire à Dieu l'hommage de la fécondité alternée mais perpétuelle de la nature qu'il a créée. Que ce produit soit le pain, nourriture élémentaire, est pour l'homme une leçon de frugalité, mère de la continence. Mais puisque, faute de dispositions intérieures, cet hommage serait pour le moins nul et non avenu, l'offrande du symbole de frugalité contient dans la pensée de Philon un engagement à la vertu. Pour lui, la suprême efficacité du culte est la délivrance du péché et il entrevoit déjà une économie plus belle, où l'amour de Dieu opère le salut sans victimes rituelles.

3° *L'interprétation symbolique de Josèphe.* — On n'attend pas d'aussi hautes préoccupations spirituelles et morales d'un Flavius Josèphe, dont les intentions d'apologétique religieuse sont pourtant manifestes.

Écrivant, lui aussi, pour la gentilité, il s'efforce de parler aux païens leur langue. Ainsi, il compare la table des pains de proposition aux tables à offrande de Delphes : « Dans le sanctuaire, [Moïse] dressa une table assez semblable (παραπλησίαν) à celles de Delphes... Elle avait des pieds qui, depuis la mi-hauteur jusqu'en bas, étaient agencés comme ceux que les Doriens fixent à leurs tables » (*Ant.*, III, 139). Mais, comme jadis Aristée, il tient aussi à faire bonne justice des interprétations simplistes qui s'arrêtent aux détails matériels de la Loi : « Si l'on considère. dit-il plus loin (*Ant.*, III, 180), la confection de la tente, si l'on regarde le vêtement du prêtre et le mobilier du culte chez nous, on trouvera que l'auteur de la Loi est un homme divin et que le mal que l'on dit de nous est pure calomnie : car chacune de ces choses, si on veut bien les considérer sans parti pris et avec réflexion, on trouvera qu'elles sont des symboles et des figures de l'univers... Et quand [Moïse] pose sur la table les douze pains, il figure l'année, avec sa division en autant de mois. »

Dans la *Guerre* (V, 217), il n'hésitait pas à mettre ces pains en relation avec les signes du zodiaque. Rien de surprenant : ces signes avaient obtenu droit de cité dans le monde juif. D'abord, précisément dans le domaine de la symbolique : Philon y recourt bien des fois, jusque pour le pectoral du grand prêtre, et il est piquant de voir S. Jérôme défendre plus tard la même théorie contre un possible scandale de sa pieuse élève : *Ne alicui gentilis videatur expositio*, « qu'on n'aille pas crier à l'esprit païen! » (lettre LXIV, *ad Fabiolam; P. L.*, XXII, 618). Dans le domaine des beaux-arts, les signes du zodiaque seront admis pour la décoration des synagogues.

4° *La théologie chrétienne.* — Sous l'influence évidente de Josèphe, S. Jérôme garde pour les pains de proposition le symbolisme des douze mois de l'année : *Duodecim panes duodecim mensium significant circulum* (*ibid.*, 613).

S. Thomas, qui conserve le symbolisme cosmique pour le « voile » du Temple, n'en parle plus quand il s'agit des pains de proposition. Maintenant en effet il n'est plus seulement question de lieux sacrés, dont le plan, l'ordonnance et la vision prêtent naturellement à des interprétations imagées, mais d'actes rituels. Alors, il les considère en tant que figure des rites chrétiens (*Summa theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. CII, art. 3, corps et ad 13^{um}).

En ce qui concerne spécialement les pains de proposition, il y voit bien, comme pour le pain, l'offrande à Dieu d'un produit de la terre servant à la nourriture de l'homme. Mais c'est dans la perspective du sacrifice du Christ (Eph., v, 2; et Hebr., x, 11) que ces offrandes prennent leur véritable sens : le pain figure la chair du Christ, comme le vin son sang rédempteur. Les trois autres éléments, n'étant pas passés dans la « matière » du sacrement de l'eucharistie, sont traités à part : *oleum figurat gratiam Christi, sal scientiam, thus orationem*, « l'huile figure la grâce du Christ, le sel la science, l'encens la prière ». La science ici en cause est, sans doute, celle dont S. Paul souhaitait que fût éclairé le zèle des chrétiens (Rom., x, 2), et la prière, celle qui doit monter de nos cœurs (Ps., CXLI, 2) : « Que ma prière devant toi s'élève comme un encens. »

Dans ces perspectives chrétiennes, sel et encens figurent donc les dispositions que devait exiger un jour notre participation au sacrifice du Christ.

Bibliographie. — E. G. Hirsch, dans *Jewish Encyclopedia*, XI, 1905, p. 312 sq., donne les textes bibliques et extrabibliques concernant les pains de proposition, moins les textes de Philon. — La Septante est citée ici d'après Rahlfs, *Septuaginta*, 1935; Philon, d'après L. Cohn et P. Wendland; Josèphe, d'après Thackeray-Marcus; la Mishna, d'après Philip Blackman, *Mishnayoth-Kodashim*, v, Londres, 1954. — On trouvera des traductions françaises dans J. Bonsirven, S. J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1955.

A. Pelletier, s. j.

PALAIS. — I. Définition, lignes générales de l'article. — II. Termes bibliques signifiant « palais ». — III. Témoignages archéologiques et littéraires. — IV. Symbolique du palais dans la Bible. — Bibliographie.

I. Définition et lignes générales de l'article. — Force nous est de noter le manque de précision qui entoure la notion de palais, même dans l'usage des grandes langues modernes. Dans celles-ci, l'origine sémantique et historique du terme est assez claire. Ce mot dérive du nom donné à la résidence de l'empereur romain à Rome d'après la colline *(Palatini colles)* où elle se trouvait. Mais le concept reste vague : il est appliqué par le latin, et par les langues modernes issues de lui, à des résidences nombreuses et non nécessairement impériales ou royales.

Ainsi Littré et le *Larousse du XX^e siècle* donnent plusieurs sens que nous verrons intervenir au cours de notre étude : maison vaste et somptueuse qui sert de logement à un grand personnage, prince ou roi; — par exagération, maison magnifique de particulier, spécialement en Italie, « palazzo »; — siège des divers tribunaux, palais de justice. Ces diverses définitions montrent bien l'ambiguïté du terme. Au point de vue architectural, il s'agit toujours d'une grande maison, plus spacieuse, plus riche que les demeures ordinaires, ce qui bien souvent est le résultat d'une fonction sociale, telle la royauté ou la qualité de prince. Par la suite, on appellera palais un grand bâtiment public profane, par opposition au temple, grand bâtiment public religieux. Le grand personnage pourra d'ailleurs résider dans un édifice distinct de celui où se trouvent ses services. Ainsi le mot palais confond 3 notions en soi bien distinctes au point de vue sociologique et fonctionnel : habitation royale; maison patricienne de prince, de noble ou de riche; bâtiment public profane.

Cependant, au point de vue archéologique, la différence n'est ni essentielle ni constitutive. La preuve en est que, à défaut de documents écrits, on ne peut guère distinguer ces trois notions et on en est réduit à des conjectures. Nous voudrions faire nôtre le souhait de Barrois (*op. infra cit.*, I, 277) de réserver ce terme aux résidences strictement royales. Mais pouvons-nous nous y limiter étant donné l'imprécision des sources littéraires et les résultats souvent peu concluants de l'archéologie? Avec Haag (*op. infra cit.*, col. 1245), nous serons donc forcés de nous occuper des « maisons qui tiennent une place prépondérante dans une ville déterminée ». Mais notre attention se concentrera avant tout sur les demeures royales, et, en cas de doute ou d'imprécision, sur les maisons les plus importantes. Ainsi peut-être aurons-nous à parler tantôt de la demeure des roitelets locaux de la période préisraélite, tantôt de la résidence d'un gouverneur de ville, tantôt d'un lieu public servant de tribunal, tantôt de la maison d'un riche patricien en vue, tantôt du palais d'un dignitaire ecclésiastique et cela sans toujours nous en rendre compte. De plus, il nous faudra écarter ce qui serait proprement une forteresse bien que là encore la distinction ne soit pas toujours nette, les palais anciens, à cause de l'insécurité des temps, étant souvent fortifiés. Cette imprécision est due au laconisme de nos textes et aux résultats encore maigres de l'archéologie palestinienne. D'autre part, la Bible elle-même ne nous invite pas à trop limiter notre sujet. Les « palais de Jérusalem » sont bien avant tout ceux de ses rois, mais non de façon exclusive.

L'archéologie biblique ne doit plus, grâce à Dieu, se contenter, pour étoffer cet article, de recourir aux grandes civilisations environnantes : Mésopotamie et Égypte (cf. *D. B.*, IV, col. 1963-1974). Bien que réticente encore sur de nombreux points, la Palestine livre de jour en jour ses secrets. Nous nous limiterons donc aux pays bibliques, renvoyant pour le reste aux études générales et spécialisées qui traitent des grandes civilisations antiques dont les royaumes de la Terre Promise ont été les humbles voisins. Nous nous contenterons de noter, lorsque ce sera possible, les influences étrangères, afin de mieux faire comprendre nos palais et leur évolution.

Notre étude sera archéologique et biblique, les deux points de vue s'expliquant et s'éclairant mutuellement. Nous remonterons aux origines historiquement connues de la Palestine, puisque le peuple hébreu a des relations bien concrètes avec les civilisations qui l'ont précédé, mais nous n'irons pas plus loin que le 1^er s. après notre ère, à la clôture de la révélation chrétienne. Notre chronologie sera celle du Prof. W.-F. Albright (*New Westminster Atlas*, Philadelphie, 1956, p. 15-16) avec quelques précisions du R. P. de Vaux, O. P.

En dehors des livres saints, nous aurons évidemment recours à la littérature annexe : historiens comme Josèphe, apocryphes et autres sources juives ou étrangères. Après l'étude biblique et archéologique, nous terminerons par quelques considérations sur la symbolique du palais dans la Bible.

II. Termes bibliques signifiant « palais ». — Pour désigner les palais, les auteurs bibliques se sont servis de plusieurs expressions. Étudions-les d'abord d'un peu près et dans les langues originales de la Bible et dans les traductions postérieures. Il nous faudra aussi rechercher leurs origines linguistiques, afin d'en mieux serrer le contenu. Le texte hébreu et araméen sera notre point de départ. La Septante sera ensuite le chemin qui nous conduira aux termes employés dans le Nouveau Testament.

1° *Termes hébreux et araméens.* — Il y en a sept plus ou moins fréquemment employés.

בֵּית הַמֶּלֶךְ : terme technique, si on peut dire, pour exprimer la résidence royale.

אַרְמוֹן : donjon, citadelle, château (au sens moyen-âgeux), palais.

הֵיכָל, הֵיכַל : surtout temple, mais aussi palais.

בִּירָה : (βᾶρις) ainsi que בִּרְנִית : forteresse, palais (aram.).

בִּיתָן : palais (aram., rare).

אַפְדָּן : hapax : quartiers généraux (en campagne?).

טִירָה : enclos réservé; se dit parfois de la résidence des rois ou des chefs.

a) Beyt hammelek. — Voilà le terme proprement technique pour désigner la résidence royale, le palais au sens fort du mot. A cause de la pauvreté de son vocabulaire, l'hébreu n'avait pas de mot pour exprimer ce concept. Cette formation n'a d'ailleurs rien d'étonnant. Des expressions parfaitement similaires comme la maison de Yahvé, c.-à-d. le temple, la maison d'Héli, c.-à-d. la famille d'Héli, démontrent la tendance hébraïque à former ces espèces de mots composés qui deviennent assez vite des expressions stéréotypées.

Si c'est le terme général, c'est aussi le mot neutre qui tendra par la suite à devenir banal. Au moyen de termes nouveaux, souvent venus d'autres langues, les prophètes formeront des expressions synonymes qui insisteront tantôt sur l'aspect fortifié des palais, tantôt sur leur aspect sacral, tantôt enfin sur leur aspect réservé, « tabou », pour le prince ou le roi. Ce sont ces diverses formules que nous analyserons dans la suite de cette étude sémantique. Cependant, il nous faut préciser que l'expression « maison du roi » a une étendue beaucoup plus large que l'objet de ce travail. Laissant de côté les diverses significations de la בַּיִת hébraïque, voyons les sens de l'expression conjointe.

La « maison du roi » peut désigner d'abord toutes les personnes qui habitent au palais avec le monarque, sa ou ses femmes, ses enfants, ses parents, ses serviteurs, ses familiers, ses conseillers ou ses ministres (cf. II Sam., XVI, 2; II Reg., VII, 9). — Au sens concret de bâtiment, c'est aussi le palais (cf. II Sam., XVI, 2 et très souvent).

Avec un nom propre de roi, par exemple la « maison de David », l'expression peut désigner la famille du roi ou la cour ou les familiers (cf. *supra* et Jer., XXI, 11); — Ou la dynastie, la race, la descendance paternelle (I Sam., XX, 16; I Reg., II, 33); — Ou encore le palais au sens concret (I Reg., VII, 1; II Chron., VIII, 11). — Le contexte seulement pourra décider à quel sens nous avons affaire dans chaque cas.

Le grec a rendu généralement בֵּית הַמֶּלֶךְ par οἶκος τοῦ βασιλέως; parfois aussi, mais plus rarement, par οἰκία (Ex., X, 6; Jer., XXII, 13, etc.), bien que ce terme grec soit moins concret et désigne plutôt la « maisonnée »; parfois aussi par des adjectifs tels que οἰκεῖος, βασίλειος, au pluriel neutre, mais c'est peu fréquent. S. Luc (Luc., VII, 25) reprendra l'expression ἐν τοῖς βασιλείοις, « dans les palais royaux ».

Malgré son intérêt et la richesse de son sens, contre Koehler, Gesenius et d'autres, l'hapax de Jer., XXXIX, 8, בֵּית הָעָם, n'a pas le sens de palais royal, puisque l'expression בֵּית הַמֶּלֶךְ le précède immédiatement. Il s'agit des demeures du peuple, des particuliers, distinguées de celle du roi.

b) 'Armôn. — C'est le mot le plus fréquemment employé dans la Bible après *beyt hammelek* pour désigner une résidence royale. De soi cependant, ce n'est qu'en second lieu, ainsi que les termes qui suivront, que ce mot aura cette signification, au moins dans son emploi général.

Son origine sémantique n'est pas très claire. Certains (Koehler, Deimel) le font dériver de l'akkadien *ramû*, « jeter, frapper », par ex. jeter les bases d'une habitation. L'ugaritique donnerait *rmm*, « élever un édifice ». Les autres langues sémitiques, hébreu, araméen, arabe, ainsi que le copte ont sensiblement le même sens.

Gesenius, citant Jansen, König, Haupt, croit devoir rattacher le mot à l'akkadien *admânu*, « construction, palais ».

A cause d'Is., XIII, 22 et Ez., XIX, 7, Zorell pense à un jeu de mot, à une composition de racines avec *almattu*, pluriel *almanâti* (vide, racine de « veuve ») pour expliquer le difficile אַלְמְנוֹת. On aurait ainsi l'image de palais vides.

Pour le sens, certains admettent directement le sens de « palais, maison élégante et fortifiée ». Koehler y voit une tour d'habitation fortifiée, bâtie sur surface quadrangulaire et pouvant avoir plusieurs étages. Nous verrons ce que nos textes peuvent nous enseigner à ce sujet. Le grec le rend par ἄντρον, οἶκος τοῦ βασιλέως, βᾶρις, βασίλειον, πόλις, θεμέλιον, χώρα, surtout ἄμφοδον, πυργόβαρις. L'emploi du mot commence, semble-t-il, à l'époque royale. Dans les textes historiques, il semble bien désigner une partie plus déterminée du palais royal, ce que le P. de Vaux a bien rendu en traduisant « donjon » dans la Bible de Jérusalem. Les prophètes, cependant, qui ont employé ce mot le plus fréquemment, ont usé de ce terme comme désignant l'ensemble des habitations royales. Mais, selon un procédé poétique bien connu, ils ont très bien pu désigner le tout par la partie la plus importante, la plus représentative et la plus secrète aussi (ἄντρον). Notons que la traduction θεμέλια de la Septante (la plupart des cas) pourrait remonter, quant au sens du moins, à la signification de l'original le plus probable akkadien, « fondations, fondements ». La traduction βᾶρις mettrait l'accent sur les fortifications de cette partie centrale de la demeure royale et sur sa forme de tour (cf. Köhler, *Kleine Lichter*, 1945, p. 30-32), dernier refuge en cas d'attaque du palais royal, tel le donjon des châteaux du Moyen Age européen.

c) Heykal. — L'origine du mot n'est pas douteuse. Son ascendance akkadienne du mot *ekallu* et par elle sumérienne *é-gal*, « grande maison », est claire. Ce passage s'est fait par intermédiaire cananéen (Ras-Shamra). En hébreu la forme est הֵיכָל, en araméen הֵיכַל.

Le mot semble entrer dans la Bible à l'époque monarchique. Encore une fois, ce sont les prophètes qui en font le plus grand usage, bien qu'on le rencontre aussi dans les livres historiques.

D'après le sens étymologique, la signification de « grande maison », de grande construction sacrée, de temple, n'est pas absolue. Et bien qu'en hébreu le sens du mot se soit spécialisé pour désigner le temple et même parfois une partie bien déterminée de ce temple — le « saint » entre l'atrium et le Saint des saints — les auteurs sacrés n'ont pas pu oublier complètement ses origines profanes. Aussi rencontrons-nous ce sens de palais (profane) 11 fois dans la Bible. Ainsi il est sûr que dans certains cas il s'agit bien d'un palais (I Reg., XXI, 1; II Reg., XX, 18). Toutefois, étant donnée l'union du palais et du temple dans les monarchies sémitiques — cf. la fonction religieuse du roi dans les royaumes de Juda et d'Israël — on pourrait admettre que ce mot ait conservé, même pour le palais du roi, un certain sens sacré.

Le grec rend ce mot par οἶκος, τὰ βασίλεια, θρόνος (LXX + Théod.), πόλις (Théod. : ναός), τέμενη, ναός en Am., VIII, 3 où le sens est probablement palais.

Notons la traduction τέμενη, qui fait appel à cette conception de l'endroit réservé, « tabou », soit pour le roi, soit pour les choses sacrées, ce qui correspond bien à une partie du sens évolué de הֵיכָל.

d) Bîrâh, Bîrânît. — Ce mot apparaît uniquement dans la littérature postexilique et surtout dans le livre d'Esther (10 ex. sur 18) pour désigner le palais royal. On dirait que dans ce livre c'est le terme technique pour désigner le palais royal, la « citadelle » de Suse.

C'est un mot venant de l'assyrien *birtu*, « château, citadelle, ville fortifiée »; l'idée semble fondamentalement être celle d'un endroit fortifié. Le livre des Chroniques l'applique deux fois au temple. Ce sont les deux seuls endroits où le temple est comparé à une *bîrâh*. Peut-être est-ce sous l'influence de la grandeur de l'édifice, de son aspect imposant « comme une forteresse » (cf. Marc., XIII, 2 et *loc. paral.* où cet aspect est souligné).

Le grec traduit ce mot par πόλις surtout dans Esther, par οἰκοδομή, cf. Marc., XIII, 2, par οἶκος, οἴκησις = *bîrânît* qui n'est qu'un pur dérivé de *bîrâh*, par βᾶρις et parfois par la simple transcription βίρα. Notons que ce terme est sans doute à l'origine du mot grec βᾶρις, car en deux endroits, Neh., I, 1 et VII, 2, il est simplement transcrit par βίρα. Ensuite le terme aurait simplement subi la mutation de ses voyelles (cf. les notes du P. Vincent sur la βᾶρις-Antonia).

e) Bîtân. — Ce mot qui apparaît clairement comme un dérivé de l'akkadien *bîtu*, *bitânu*, n'est employé que dans le livre d'Esther et encore seulement trois fois.

Le sens n'est pas très clair. Gesenius pense à un palais. Le grec le rend toujours par οἶκος του βασιλέως comme *beyt hammelek*. Il semble bien qu'il faille donc le traduire par palais.

f) Aphèdèn. — Certains auteurs traduisent ce terme par palais. Dans la Bible, c'est malheureusement un hapax (Dan., x, 45). Et le grec ne le traduit pas. Le mot hébreu pourrait n'être qu'un décalque du mot babylonien *appadân*, emprunté lui-même à l'araméen et à l'arabe.

La signification est peu sûre, et elle est difficile à préciser. Il doit s'agir d'une résidence royale, mais le mot אֹהֶל qui précède empêche d'y voir une demeure stable. Renonçant à donner plus de précision, la Bible de Jérusalem semble avoir bien traduit ce terme en le rendant par « quartiers » royaux.

g) Tîrâh. — Parfois on rencontre ce mot traduit par palais. Le sens fondamental en est *ṭûr*, clôture, grillage, enceinte. Dans aucun cas, il ne semble qu'il s'agisse d'un palais proprement dit. Cependant l'erreur est explicable par le fait qu'une enceinte non sacrale pouvait être rapprochée du concept de palais : domaine réservé aux chefs et aux princes.

2° *Termes grecs de l'Ancien et du Nouveau Testament.* — *a)* Αὐλή. — En dehors des termes étudiés en correspondance avec les mots hébreux, le mot αὐλή est l'expression la plus communément employée pour exprimer l'idée de palais dans les textes grecs de l'Ancien Testament et dans le Nouveau Testament. L'évolution du sens de ce terme peut se reconstruire ainsi d'après Liddell-Scott : cour ouverte devant une maison; — cour autour de laquelle une maison était construite; — cour d'un temple; — lieu de résidence, chambre, cour royale, palais. Ce dernier sens semble être le plus fréquent dans la Bible, et il était déjà amorcé dès le grec classique. Suidas, lexicographe des environs de l'an 1000 après J.-C., définissait αὐλή : ἡ τοῦ βασιλέως οἰκία. Ce mot est parfois accompagné de βασιλικός (Dan., II, 49, y traduisant l'araméen תְּרַע).

Dans le Nouveau Testament, c'est le terme consacré pour désigner le « palais » du grand prêtre, ἡ τοῦ ἀρχιερέως αὐλή (cf. Matth., XXVI, 3, 58; Joa., XVIII, 15, etc.). Dans Marc., XV, 16, il est strictement parallèle à πραιτώριον, que nous allons étudier maintenant.

b) Πραιτώριον. — C'est un mot emprunté au latin *praetorium*. Le prétoire, c'est l'endroit où réside le préteur avec son entourage. C'est plus tard aussi l'habitation de service du gouverneur d'un État.

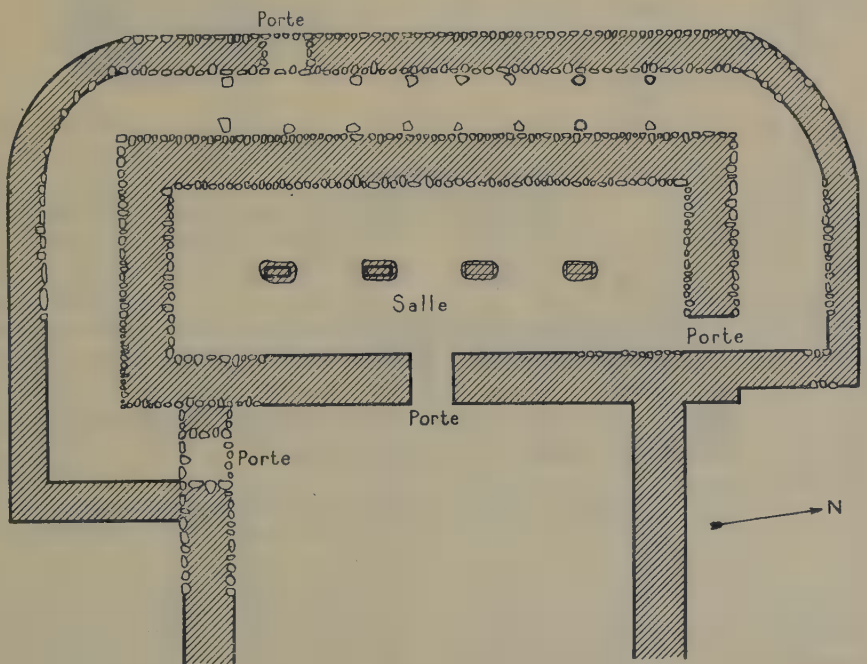
C'est dans ce second sens que l'entend le Nouveau Testament au seul endroit des livres saints où apparaît ce terme gréco-romain (Matth., XXVII, 27; Joa., XVIII, 28). Il se trouve en parallèle avec αὐλή. Marc., XV, 16 exprime l'identité avec αὐλή en disant αὐλὴ ὅ ἐστιν πραιτώριον. On a essayé d'appeler ainsi le palais d'Hérode, à l'ouest de la ville (cf. P. Benoît, *Prétoire, Lithostrotos et Gabbatha*, dans *Revue biblique* (= *R. B.*), 1952, p. 532-536). A Césarée, le palais d'Hérode servit aussi de prétoire (Act., XXIII, 35).

c) Βασίλειον. — La traduction de palais par βασίλειον a passé dans le N. T., mais dans la seule expression de Luc., VII, 25. Le texte parallèle de Matth., XI, 8 traduit tout simplement par οἶκος τοῦ βασιλέως = *beyt hammelek*. Notons que, dans ce sens, cet adjectif se trouve toujours au pluriel neutre : τὰ βασίλεια.

d) Οἰκοδομή. — A part βασίλειον, le terme οἰκοδομή est le seul terme de la Septante qui soit repris dans le Nouveau Testament. Et cela non plus au sens légèrement altéré de palais, mais reprenant sa signification étymologique de *é-gal, ekallu*, « grande maison, grande construction ».

S. Paul s'en servira dans son élaboration théologique pour symboliser l'édification du corps du Christ. Voir *infra, Symbolique du palais dans la Bible.*

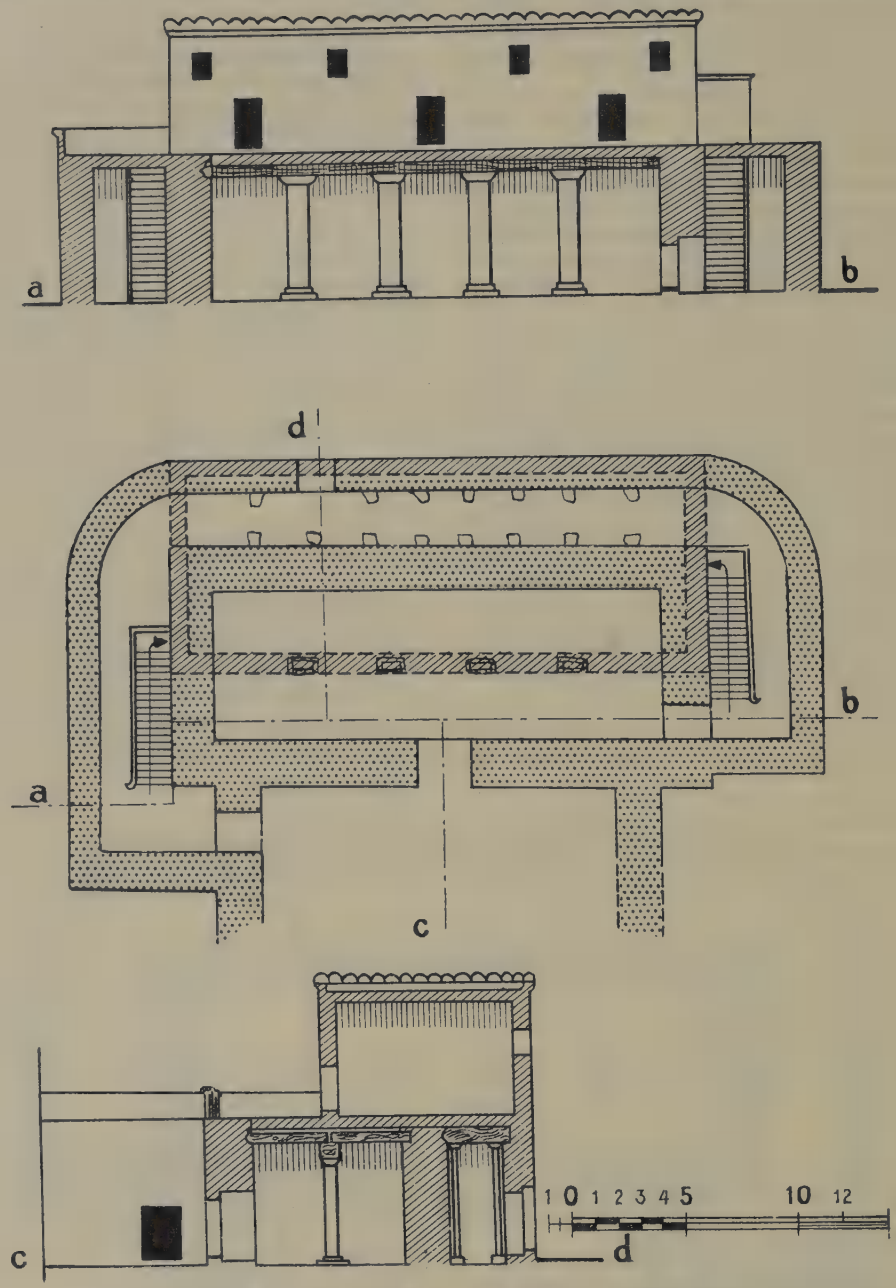
III. Témoignages archéologiques et littéraires sur les palais bibliques. — L'archéologie palestinienne n'offre rien de comparable, tant au point de vue de la précision que de l'ampleur des résultats, aux archéologies égyptienne, grecque ou romaine. Cependant, depuis quelques décades, les découvertes en Palestine ont fait des progrès fort sérieux. Ainsi, pour ce qui concerne notre sujet, l'archéologie palesti-



659. — Palais de 'Aï, au IIIe millénaire avant notre ère. Plan (les parties en gros traits noirs sont restituées). D'après *Syria*, t. XVI, 1935, p. 349.

nienne est à même aujourd'hui de présenter toute une série de bâtiments assez importants. Des textes permettent parfois de les identifier avec les résidences royales des différents monarques qui se sont succédé dans la longue histoire de nos pays bibliques.

couvertes de Miss Kenyon à Jéricho, l'âge de la pierre et l'âge chalcolithique étaient dépourvus de constructions respectables. Nous commencerons donc notre étude par les premiers bâtiments de l'ancien bronze. Pendant cette période, comme aux deux suivantes de l'âge du bronze, les documents écrits nous font mal-



660. — Palais de 'Aï. Restauration schématique, placement de l'étage. Coupe longitudinale selon *a-b*, transversale selon *c-d*. D'après *Rev. bibl.*, 1937, p. 241.

Ce n'est qu'un certain temps après l'époque des premières habitations sédentaires, humbles naturellement à leur début, que l'on pourra rencontrer des demeures plus vastes, fruit d'une sédentarisation déjà prolongée et conséquence de l'organisation et du confort des premières cités.

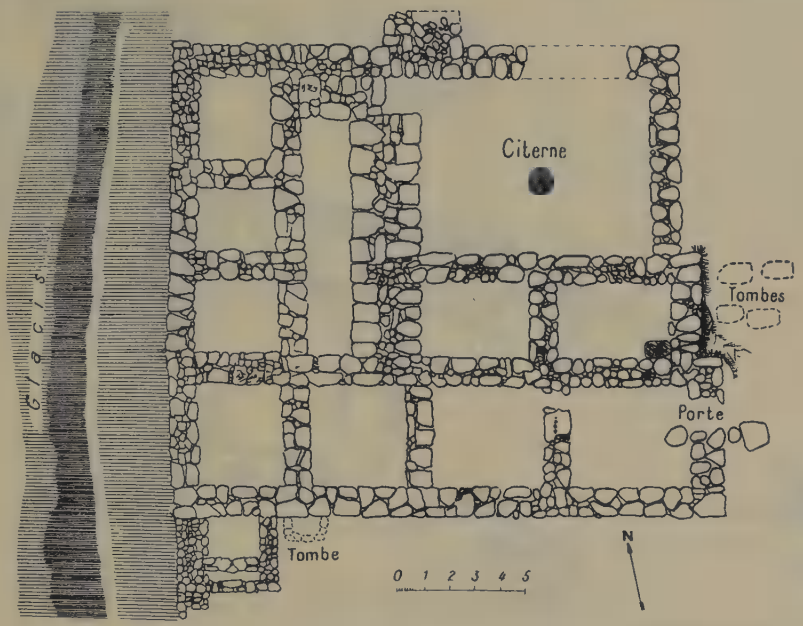
D'après ce que nous savons, exception faite des dé-

heureusement défaut. Nous étudierons surtout les constructions qui se présentent comme résidences princières et qui sont les plus représentatives de l'époque; nous nous contenterons de signaler les autres. D'ailleurs, les rapports des fouilleurs sont brefs, et ceci nous empêcherait bien souvent de nous étendre davantage.

1° *Les palais prébibliques cananéens : ancien, moyen et récent bronze. — a) L'ancien bronze* (de 3100 à 2100 environ avant Jésus-Christ). — Les fouilles de Mme Judith Marquet-Krause à *ʿAï* ont étonné le monde archéologique palestinien. A cet endroit fort bien connu des auteurs sacrés (cf. entre autres Jos., VII, 2; VIII, 1-28), elle a mis au jour, peu avant la dernière guerre, un ensemble qui mérite réellement le nom de palais (fig. 659). Il s'agit d'une construction extrêmement forte, dotée de murailles de pierre de 2,10 m d'épaisseur, elles-mêmes entourées d'un mur extérieur formant ainsi un couloir de 2,50 m de large. A l'intérieur des murailles, le palais consiste essentiellement en une grande salle à piliers, longue de 20 m et large de 6,50 m. Une cour précédait cet ensemble. Certains, — Albright, Wright — ont cru y voir un temple en raison d'une niche placée au fond de la salle et qui contenait 2 coupes (objets cultuels?). Le P. de Vaux semble avoir prouvé que les arguments invoqués par ces auteurs n'étaient pas suffisants pour y voir un lieu de culte. De plus, la présence d'un sanctuaire possédant déjà les caractéristiques des sanctuaires sémitiques (Ulam, Heykal, Debir), datant de la même époque et situé comme eux non loin de la résidence principale, le palais, pourrait déjà rendre suspecte cette opinion. Les murs du palais sont fort soigneusement construits en pierres bien taillées surmontées de briques sèches. Leur épaisseur peut nous faire penser à un palais fortifié. Elle peut suggérer également l'existence d'un étage, probablement construit en bois. Les reconstitutions du P. Vincent et de M. Hardy (fig. 660) évoquent l'aspect que pouvait présenter notre monument au temps de son occupation par ses riches propriétaires. Abandonné vers la fin de l'ancien bronze (A. B. IV) par suite d'une destruction violente par le feu — une couche de cendre de 1,20 m l'atteste — ce palais ne sera réoccupé qu'à l'époque du fer I, après la venue des Israélites et sans doute par eux. Il perdra alors sa qualité de demeure résidentielle, puisqu'il sera divisé en plusieurs habitations plus modestes.

Nous nous trouvons donc en présence de la résidence d'un personnage considérable de l'ancien bronze, peut-être celle du petit roi de ʿAï. Ses appartements privés devaient se trouver à l'étage. La grande salle à piliers pouvait être le centre des réunions importantes, la salle d'audience, le tribunal et peut-être la salle du trône. L'ensemble du monument atteste une certaine prospérité ainsi qu'une maîtrise déjà considérable dans les méthodes de construction. C'est le palais le plus ancien de l'archéologie palestinienne et c'est aussi l'un des plus beaux.

Cette période de l'ancien bronze pourrait encore être illustrée par les fouilles de *Mégiddo* et celles de *Tell el-Farʿah près Naplouse*. Les fouilleurs américains de Mégiddo ont pensé apercevoir à leurs niveaux XVI et XVII des restes d'une construction assez importante, mais leurs conclusions ne sont pas très fermes. Le P. de Vaux à Tell el-Farʿah a mis au jour, lors de sa seconde campagne, un grand bâtiment qui serait « plus qu'une maison du commun », continué aux trois niveaux, malgré des destructions violentes, de l'A.B.I, A.B.II et A.B.IIb.



661. — « Palais cananéen » de Taʿannak. D'après E. Sellin, *Tell Taʿannek*, p. 43, pl. III.

b) Le moyen bronze (M.B., 2000 à 1500 env.). — La période de transition entre l'A.B. et le M.B. se caractérise par une régression urbaine fortement marquée. L'abandon des villes consacre donc la désaffection de la civilisation sédentaire et des habitations stables. Mais le M. B. nous montre une réaction contraire assez accentuée. La Palestine, jusqu'alors assez isolée, devient le lieu de rencontre des deux États déjà puissants du Moyen-Orient : l'Égypte et les Empires mésopotamiens. Si les dangers d'invasion et de guerre sont plus grands, le commerce et les relations internationales sont la cause d'une augmentation de la richesse et du confort. Les maisons riches et les palais commencent à se multiplier. Mais, à cause de l'instabilité politique, les résidences un peu considérables prennent l'allure de forteresses. Ainsi en sera-t-il des deux plus beaux exemples de cette période que nous voulons étudier maintenant d'un peu près : Taʿannak et Mégiddo. C'est le nombre des chambres d'habitation

ainsi que les objets découverts qui nous obligent à les considérer moins comme des forteresses que comme des palais fortifiés, des palais-forteresses. Peut-être aussi faudra-t-il y voir une influence de la domination et du contrôle politique de l'Égypte sur la Palestine, surtout pendant la période Hyksos.

La ville de *Ta'annak*, connue dès les lettres d'El Amarna et dans la Bible (Jos., XII, 21) a été fouillée par E. Sellin au début de ce siècle. Dans cette ville remarquablement fortifiée dès la plus haute antiquité et entourée de bases encore plus solidement défendues (forteresses ou châteaux), le fouilleur allemand a cru mettre au jour « le palais cananéen » de l'époque (fig. 661). Ce palais *(Westburg)* aurait été édifié entre le XVI^e^ et le XV^e^ siècle pour être détruit vers 1300. Il monarque local désireux d'assurer sa sécurité à une époque peu sûre.

De la même période daterait le palais fouillé à *Mégiddo*, par G. Schumacher, dont les recherches ont été complétées par l'Institut oriental de l'université de Chicago. Ce palais subit toute une série de transformations depuis le niveau X (1650-1550) jusqu'au niveau VII A (1350-1150). Mais, comme les textes ou les renseignements plus précis nous font défaut, les fouilleurs ont bien raison de nous avertir que si ce terme de palais est appliqué par eux à cet édifice, c'est uniquement à cause « de sa relative grandeur architecturale, des trouvailles qu'on y a faites en or et en ivoire et de son importante position juste à l'intérieur de la porte de la ville au bord de la colline où ses

662. — Palais de Mégiddo. Niveau IX AA. D'après Loud, *Megiddo II*, Text, fig. 381.

s'appuie, à l'extrême limite de la ville, au rempart lui-même, couvrant une superficie presque carrée de 20 m environ de côté. Les murs de cette construction sont partout d'une épaisseur de 1,20 m. On y a employé des blocs de calcaire résistant, disposés en appareil « cyclopéen » et « polygonal » à surface extérieure plane. Appuyée sur le roc même de la colline, cette solide construction est encore défendue par un glacis fort soigné à pente accentuée. L'entrée était aussi protégée par un système habile de porte en chicane. La disposition intérieure est assez symétrique. En plus d'une vaste cour, non située au centre de l'édifice, le bâtiment se composait d'une série de chambres sensiblement égales dont les dimensions oscillent entre 3 et 4,50 m. Une seule chambre est nettement plus longue bien que plus étroite, ce qui donne à penser qu'elle pouvait contenir l'escalier pour l'étage. Les murs intérieurs sont aussi larges et aussi solidement bâtis que les murs extérieurs. Le sol est couvert d'un dallage et d'une sorte de béton, sauf la cour au milieu de laquelle est creusée une citerne. Il s'agit donc, comme on le voit, d'une construction assez soignée, fortement conçue et qui a très bien pu servir de résidence au occupants pouvaient jouir des avantages des brises de la mer » (Loud, *Megiddo II*, Text, p. 16). A défaut d'autres renseignements, ces éléments peuvent suffire, dans l'état de nos connaissances actuelles, pour décorer ce bâtiment du nom de palais.

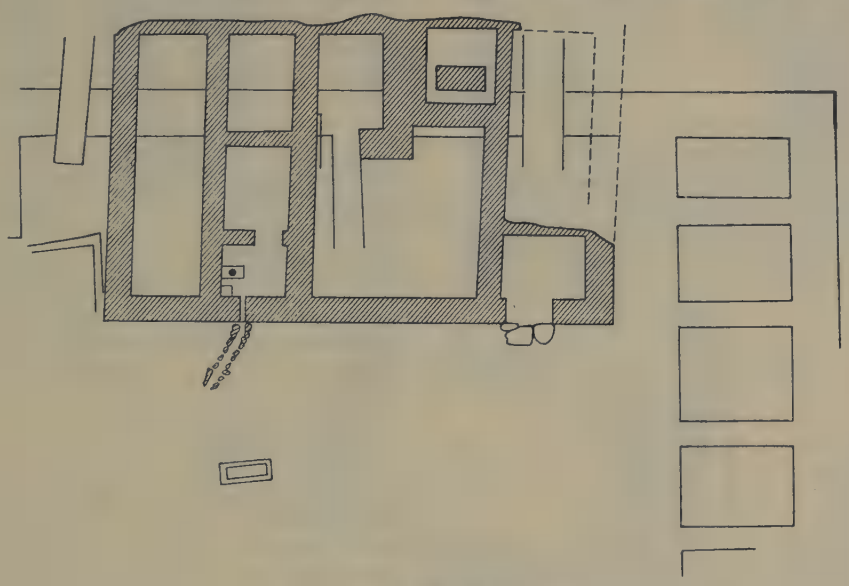
Malheureusement, les dimensions de ce palais et par conséquent son ordonnance n'apparaissent pas toujours clairement dans chacun de ces niveaux; il est parfois difficile de préciser à quel état de la construction appartient telle ou telle partie de celle-ci. Le mur est du palais manque complètement au niveau X à cause de l'intrusion du mur du niveau IX. Le manque de profondeur des niveaux atteste sans doute une occupation pacifique. Au niveau IX, les murs nord et est sont bien définis, comme le sont les chambres qui entourent la cour centrale. Il y a peu de restes de la partie occidentale, tellement élevée à ce niveau qu'elle a été complètement détruite au niveau VIII, au récent bronze. Au niveau X AA, le palais apparaît doté d'une cour, face à la rue qui débouche presque immédiatement de la porte de la ville. Par rapport au niveau précédent, on remarque bien que cette superficie, occupée précédemment par

des constructions mal définies, a été couverte par un grand bâtiment important. Des deux côtés de la cour centrale, se trouvent des chambres d'habitation assez spacieuses. Une d'entre elles est nettement plus vaste et deux autres, disposées côte à côte, s'étendent perpendiculairement à la première dont nous venons de parler. Au niveau IX AA, la disposition du palais reste la même (fig. 662), mêmes chambres, même cour, sauf que, comme nous l'avons dit, les murs nord et est apparaissent plus clairement.

On pourrait encore trouver d'autres exemples pour cette période à *Tell Beit Mirsim* fouillé par le Prof. W. F. Albright. Il s'agit d'un type de maison patricienne dotée d'un ensemble assez impressionnant de chambres. Peut-être encore pourrait-on noter le « palais hyksos » de *Jéricho* étudié par Garstang. Le Dr Wright, fouilleur de *Sichem* (Tell Balata), qui n'a pas encore fini son travail, pense avoir mis la main sur un palais qui ne pourrait « être daté de plus tard que de la première moitié du XVII^e^ s. » Mais les fouilles sont loin d'être achevées.

c) Le récent bronze (R. B. : 1550-1200 env.).) — Au récent bronze, la Palestine reste une province de l'Égypte, au moins nominalement. C'est la période, prospère encore, d'El-Amarna; mais c'est aussi la période qui verra la conquête israélite avec ses guerres et les destructions de villes comme Béthel, Lakish, Églôn, Debir et Haçor. Au point de vue civilisation comme au point de vue politique, nous ne trouvons pas ici de changements notables par rapport au moyen bronze. Continuation de la période précédente, peut-être avec lente décadence. Les Israélites trouveront un pays mûr pour leur propre installation.

Deux exemples ici encore retiendront notre attention. Ce seront les palais de *Tell el-'Ajjûl*, fouillé par sir Flinders Petrie, ainsi que le palais de *Mégiddo*, dont la structure devient encore plus imposante qu'aux époques précédentes. La Palestine, occupée encore à ce moment par les Cananéens, comptait un nombre considérable de villes possédant leur petit territoire ainsi que leur petit roi local. Il ne faut pas s'étonner par conséquent si les villes de cette époque nous révèlent et doivent encore nous révéler beaucoup d'habitations luxueuses de ce genre. La longue suite de palais (P. I, II, III, IV, V) découverte par Petrie à *Tell el-'Ajjûl* ne remonterait pas, selon la chronologie actuelle universellement acceptée, au-delà du R. B. W. F. Albright ne reconnaît dans cette série qu'un vrai palais, le palais II de Petrie (fig. 663), les autres étant des forteresses ou des « migdols ». Ce palais II est construit en fines briques jaunes d'argile, solides et durables. Ses murs sont les plus minces de ceux que l'on trouve dans les diverses constructions qui se sont succédé à cet endroit. Ce qui pourrait être un signe du pouvoir bien établi et de la sécurité dont jouissaient les propriétaires de cette résidence. La cour centrale est entourée sur trois côtés de chambres assez vastes. Parmi elles, on a pu identifier une salle de bain dont le pavement est de plâtre blanc et en légère déclivité, avec un drain évacuant les eaux en dehors de



663. — Palais de Tell el-'Ajjûl.
D'après Fl. Petrie, *Ancient Gaza*, II, pl. XLVI.

l'habitation. Dans la partie sud de la chambre se trouvait également une fosse d'aisance.

Le côté nord-est du palais a été entièrement détruit. Comparé au palais I, ce palais II est relativement petit : 240 m² au lieu de 2 000 m². Mais, quoique réduit à ces proportions, il fait plus figure de résidence particulière que l'immense installation militaire qui l'avait précédé et qui ne pouvait convenir à un monarque relativement modeste tel que celui de Tell el-'Ajjûl. Notons aussi que cette ville, non complètement identifiée, a pu servir de siège à une colonie militaire ayant un officier égyptien résidant et défendant les avant-postes de la frontière nord de son pays. Cette résidence semble avoir été détruite vers 1470-1450.

Le palais de *Mégiddo*, devenu une entité bien déterminable, s'agrandit considérablement au niveau VIII. Cependant, à ce moment, il change d'orientation, sa cour se tournant vers l'ouest. Mais sa disposition essentielle reste la même (fig. 664). Nous retrouvons la grande cour centrale entourée de chambres inégalement vastes mais dont la finalité — pour certaines du moins — apparaît assez clairement. Malheureusement, le plan du palais est incomplet car sa partie sud-ouest s'étend au-delà des limites de la fouille qui a été faite par tranchées. Ses murs extérieurs ainsi que ceux qui se trouvent autour de la cour ont une épaisseur de

2 m. La chambre 3091, une chambre relativement étroite, était probablement un lieu d'ablution. Son pavement, fait de coquilles de mer étroitement rejointes par de la chaux, s'incurve en son centre en un petit bassin de basalte doté d'un drain qui mène à un réservoir. La cour centrale a aussi son petit bassin. A l'est et au nord de l'ensemble s'étend un quartier où l'on pénètre par deux portails assez larges. Là semblait se situer le quartier résidentiel des habitants du palais. A l'ouest, avec entrée spéciale, se trouvent deux vastes chambres reliées entre elles par un passage sans doute orné de deux colonnes. L'idée qui vient immédiatement à l'esprit est que nous nous trouvons là dans la partie administrative et officielle du palais. Une vaste cour précédait ce qui servait de salle d'audiences.

664. — Palais de Mégiddo. Niveau VIII. D'après Loud, *Megiddo II*, Text, fig. 383.

de lieu de réunions politiques ou d'aula de tribunal. Les deux colonnes, la relative séparation du reste de l'édifice semblent marquer une certaine recherche, fruit d'une technique et d'une spécialisation déjà bien avancées. Si ce n'est un vrai palais, il s'agit certainement de la maison d'un patricien fort riche du récent bronze.

On pourrait continuer cette étude des palais du récent bronze par *Bet-Pelet* où se trouve une résidence assez luxueuse avec système perfectionné de collection d'eau, chambres à coucher, bois de cèdre dans les constructions, salle de bain et escaliers menant à l'étage. *Tell Beit Mirsim* possède pour cette époque un très beau type de maison patricienne (selon Albright), *Béthel*, *Jéricho*, *Beisan* ont aussi des résidences assez imposantes que l'on doit décorer de ce nom assez vague faute d'éléments plus précis pour déterminer leur qualification exacte.

2° *L'époque des rois israélites : les palais israélites* (1200 env. à 587). — Le début de cette période voit l'invasion de la Palestine par les Peuples de la mer et par les Israélites. C'est donc une époque de guerres qui voit la destruction de nombre de cités cananéennes, souvent condamnées au *ḥérem*, ainsi que la disparition de leur civilisation. Les Israélites, nomades et se méfiant de la riche culture sédentaire des Cananéens, laisseront de côté, pour un certain temps au moins, les anciens sites habités. Pour ce qui est du confort matériel, la civilisation recule.

1. *Les Juges et la monarchie unifiée : Saül, David et Salomon* (de 1200 env. à 900 env.; fer I). — Le temps où les Juges gouvernaient le peuple d'Israël correspond au début de son installation en Palestine. Cette époque est marquée par une grande simplicité de civilisation. Ce n'est que peu à peu que les Israélites relèvent les anciennes constructions cananéennes. A ce moment aucune ampleur, aucune originalité n'apparaît dans ces rafistolages de nomades qui s'essaient à la vie sédentaire. Il faut noter aussi, comme le P. de Vaux l'a fait remarquer lors de ses études sur les habitations à Tell el-Far'ah (cf. *Palestine Exploration Fund Quarterly*, art. *infra cit.*, p. 134), l'égalité de condition des éléments de la population israélite primitive. Il n'y avait pas de gens très riches ou très pauvres. Les maisons de cette époque sont sensiblement pareilles. Mais les différences notées aux précédentes périodes reprendront au fer II lorsque les effets de l'installation monarchique commenceront à se faire sentir.

Cette époque est aussi celle où les documents historiques écrits commencent à mieux nous renseigner sur les situations politiques et économiques. De plus, grâce à l'instauration de royaumes connus en Palestine, nous pouvons mieux faire la distinction entre les résidences proprement royales, les maisons patriciennes ou résidences de toute espèce. Maintenant, et de plus en plus, notre attention sera attirée vers les constructions qui méritent le nom de palais au sens strict de demeures royales, de résidences vraiment palatines.

A ce moment l'influence politique égyptienne est pratiquement terminée. Au point de vue architectural, surtout lorsqu'il s'agira de bâtiments plus importants (temples, palais), l'influence phénicienne va commencer à se faire sentir.

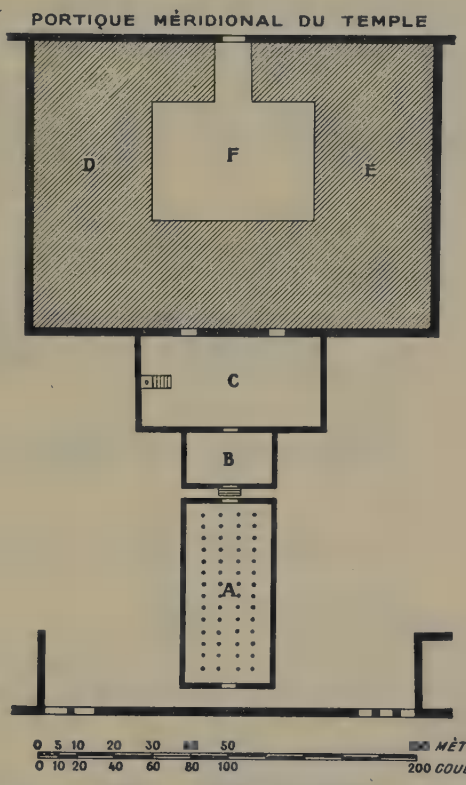
La première capitale d'Israël a été Gibéa (I Sam., xv, 34). Saül s'y construisit, semble-t-il, un palais fortifié que W. F. Albright a pensé identifier dans ses fouilles de *Tell el-Fûl*. Son opinion se fonde sur le fait qu'on n'a pas trouvé de glacis daté de cette époque. Il ne s'agirait donc pas d'un *migdol* proprement dit. De plus, on y a retrouvé un grand nombre de poteries peintes ainsi qu'un grand nombre de jarres, ce qui s'explique moins bien s'il s'agit d'une forteresse. Cependant, sa reconstitution paraît assez hardie et, selon certains, l'examen des lieux conduirait à ne reconnaître en cet endroit qu'une simple tour et non la belle forteresse-palais reconstituée par l'éminent fouilleur (*A.A.S.O.R.*, iv, 1924, pl. xxii). De toute façon, l'imposante masse du seul coin de cet ensemble qui a été mis à jour peut très bien avoir fait partie de la première résidence royale des rois de la première dynastie hébraïque.

Mais la position plus forte de *Jérusalem* attire *David*. Après s'en être emparé (II Sam., v, **6 sq.**), David s'installe dans la forteresse du roi jébuséen (II Sam., v, 7-9). On nous dit en ce même ℣. 9 que David « construisit un mur sur son pourtour, depuis le Millo vers l'intérieur ». Mais le texte parallèle du livre des Chroniques (I Chron., xi, 8) semble laisser entendre qu'il s'agit là non de la muraille de la résidence royale mais des fortifications de la ville tout entière. Plus tard, l'épreuve des guerres terminée et son trône solidement établi, David voulut se construire son propre palais. Le roi de Tyr, « ami de David » (I Reg., v, 15), lui envoya « du bois de cèdre, des charpentiers et des tailleurs de pierre qui lui construisirent sa maison » (II Sam., v, 11 et I Chr., xiv, 1). David dut se bâtir alors une maison un peu plus confortable que le palais du roi jébuséen qu'il avait occupé jusque là, même plus luxueuse, une maison « de cèdre » comme il le dira lui-même, pris d'un certain remords de se voir si bien installé alors que l'arche d'alliance est encore sous la tente (II Sam., vii, 1 et Chron., xvii, 1).

De toutes ces constructions, rien n'a pu être prouvé archéologiquement. Bien que la colline de l'Ophel ait été plusieurs fois fouillée et soit assez bien dégagée des constructions modernes qui empêchent les fouilles dans les autres parties de la ville, rien de l'ancienne cité cananéenne ni des constructions de la première installation israélite n'a pu être mis au jour, sinon le glacis dit « jébusite ».

Rien non plus, au point de vue archéologique, ne reste des magnifiques *constructions de Salomon*, le bâtisseur dont la Bible nous a gardé le souvenir. Si on en croit la description qu'elle nous en fait, l'ensemble de la résidence palatine qui se trouvait à côté du temple, sur le même terre-plein, devait être extrêmement imposant. La construction du palais jusqu'à son complet achèvement prit treize ans (I Reg., vii, 1). Malheureusement il est difficile de nous en faire une idée exacte parce que la description du Livre des Rois (I Reg., vii, 1-12) n'est ni claire ni complète. On voit que le rédacteur de ce livre n'a sans doute pas pénétré dans les appartements privés du roi, puisqu'il ne fait que citer ces appartements sans s'attarder à les décrire. Son attention se porte donc surtout sur les bâtiments publics, plus connus et plus faciles d'accès. Voyons quelle idée nous pouvons nous faire de cette première résidence vraiment importante des rois israélites qui a provoqué l'admiration des contemporains ainsi que celle de la postérité. Il semble bien qu'on puisse y distinguer essentiellement quatre séries de bâtiments : la maison de la forêt du Liban, la salle du porche ou le vestibule des « colonnes », la salle du trône ainsi que les appartements privés du roi et son harem (fig. 665).

a) La maison de la forêt du Liban. — Il s'agirait d'une espèce de salle hypostyle de 100 sur 50 coudées, surmontée d'un étage — selon le P. Vincent — comprenant 2 couloirs entourés de chambres. Les colonnes et les boiseries auraient été de cèdre, d'où le nom qui lui fut attribué. La description ne fait pas mention de murs mais ils peuvent facilement être reconstitués et mesurés dans la reconstitution de l'œuvre. L'existence d'un étage dépend de l'interprétation que l'on



665. — Palais de Salomon.
D'après L. H. Vincent et A. M. Stève, *Jérusalem de l'Ancien Testament. Recherches d'archéologie et d'histoire*, II[e] et III[e] parties, p. 427, fig. 134. — A. « Maison de la forêt du Liban ». — B. Salle d'attente précédée d'un porche. — C. Salle du trône. — D, E. Appartements royaux. — F. Cour.

donne au terme צֵלָע, mot ambigu signifiant côté, angle, planches d'un revêtement, chambres. De plus, ici, des différences se font voir entre le texte massorétique et le texte grec. Le P. Vincent (*Jérusalem de l'Ancien Testament*, ii-iii, 1956, p. 424) explique l'existence de ces contradictions par une double description hébraïque mais qu'il lui semble chimérique de vouloir reconstituer. L'hébreu paraît plus pur que le grec, nettement enchevêtré. Ces chambres de l'étage de la maison de la forêt du Liban, si on admet leur existence, auraient pu être occupées par les boucliers en or battu dont il est question en I Reg., x, 17 et 21; II Chron., ix, 16. Comme, selon I Reg., xiv, 25-28; II Chron., xii, 9-11, Is. xii, 8, ces boucliers ne semblent pas purement décoratifs et de simple parade, ce premier bâtiment serait le casernement de la garde royale,

casernement et monumental corps de garde digne de la munificence de Salomon le bâtisseur.

b) A la suite de ce premier édifice, s'élevait un autre bâtiment plus modeste, de 50 sur 30 coudées, muni lui-même d'un porche dont il n'est fait aucune description. Le P. Vincent a ici encore une suggestion intéressante. Au lieu de lire עַמּוּדִים, colonnes, salle à colonnes ce qui ne distinguerait pas beaucoup notre bâtiment de celui qui le précédait, il propose de lire עוֹמְדִים, ce qui nous donnerait la salle d'attente des courtisans et des plaignants se rendant au tribunal du roi.

c) La salle du trône. — Elle venait ensuite. De nouveau la description n'est pas très explicite. Nous apprenons seulement que cette salle était lambrissée de cèdre depuis le sol jusqu'au plafond. Là devait se dresser le trône du roi dont I Reg., x, 18-20 donne une description emphatique. Malgré l'affirmation que « rien de semblable n'a été fait dans aucun royaume », les découvertes archéologiques récentes permettent de se faire une idée de ce qu'était le trône royal de Salomon. Il faut voir le trône trouvé en Chypre, de style égyptien et datant apparemment du VIII[e] s., et qui s'apparente assez bien à celui de Salomon (cf. Ohnefalsch-Richter, *Kypros*, pl. XXXIX, 2; cf. H. Vincent, *op. cit.*, p. 429).

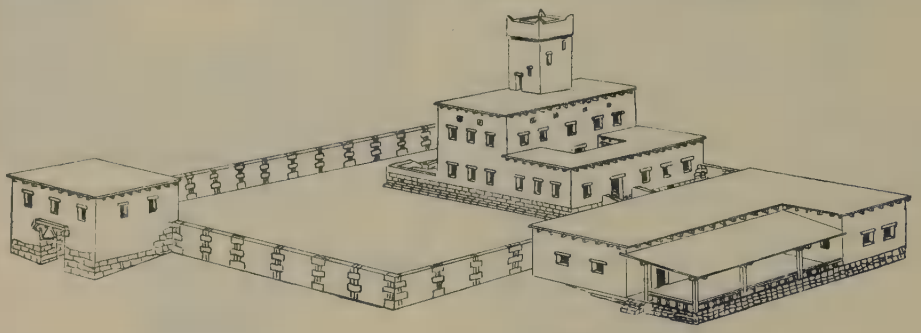
d) Les appartements privés du roi et son harem. — Ils sont signalés plutôt que décrits. Est uniquement notée la distinction des appartements du roi et de la reine selon la coutume des résidences palatines orientales.

La description se termine par l'énumération des matériaux employés, de leur forme et de leur préparation. Salomon employa pour son palais des pierres de choix bien taillées, reposant sur des pierres de fondation plus grandes. La cour qui précédait l'ensemble des bâtiments royaux avait trois assises de pierre et une assise de cèdre tout comme la cour intérieure et le vestibule du temple (cf. les reconstitutions de H. Vincent, *op. cit.*, II, 424 sq.).

Les monarques hébreux de la période du fer I ne semblent pas avoir eu d'autres résidences importantes que celles qu'ils se construisirent à Jérusalem. Ils n'occupèrent pas, si ce n'est temporairement, les autres résidences importantes que les fouilles ont mises au jour. Ces résidences semblent donc devoir être attribuées soit aux gouverneurs des villes et des districts, soit aux chefs militaires qui en firent des forteresses plutôt que des palais-résidences. On pourrait donc pousser l'étude de ces grandes demeures à *Ta'annak*, *Jéricho*, *Haçor*, *Tell el-'Ajjûl*, *Bet-Shémesh* et *Gézer*, ainsi que *Tell el-Far'ah*.

Pour donner une idée d'une de ces grandes résidences provinciales, nous étudierons d'un peu plus près celle de *Mégiddo* qui reste la plus représentative et la plus parlante car cette résidence, qui semble avoir été celle du gouverneur salomonien de la ville, se présente presque comme une réduction du palais de Samarie que nous étudierons ensuite.

Il s'agit du bâtiment 1723 découvert au niveau IV B de Mégiddo (Lamon-Shipton, *op. cit.*, I, p. 22). Quoique les fouilleurs sachent bien qu'à ce moment aucun monarque indépendant ne régnait à Mégiddo, ils le décorent du nom de palais, entrant ici dans la catégorie des « palazzi » italiens. Et, de fait, cette résidence en avait bien l'importance, entourée tout d'abord d'une vaste enceinte carrée d'environ 57 m de côté. Cette enceinte donnait sur l'extérieur par une porte placée au nord. Les murs de l'enceinte larges d'un mètre sur toute leur longueur étaient construits de moellons grossièrement taillés mais bien placés. De temps en temps des piliers plus massifs consistant en pierres disposées en long et en large assuraient la solidité de l'ensemble du mur. L'entrée qui donne sur le mur nord ne se trouve cependant pas au milieu de ce mur mais plutôt vers l'est sans qu'on en distingue parfaitement la raison. Cette porte est fort bien construite et rappelle dans le travail de la pierre la maçonnerie israélite de Samarie. Deux chapiteaux, dont l'un non décoré, ont été retrouvés à cet endroit et proviennent probablement de la décoration de la porte qui serait restée inachevée. La cour était recouverte d'un pavement de chaux, et cela sur toute sa surface. Le plan du palais s'étend sur une aire considérable. Et si l'on en juge par la grandeur et la profondeur des fondations il devait s'élever assez haut. S'étendant sur la partie sud de l'enceinte, le palais couvrait une superficie de 23 m sur 21,50 m. Ses murs, posés sur des fondations de 2 m pour les murs extérieurs et de 1,75 m pour les murs intérieurs, semblent avoir été d'une largeur respectivement de 1,50 m et de 1,25 m. Un porche construit en forme de porte à chicane permettait l'entrée dans le palais lui-même. La superstructure du palais ayant été mal conservée, l'affectation des différentes pièces reste assez conjecturale. Une autre entrée, donnant sur le mur ouest de l'enceinte et à laquelle on parvenait par un couloir étroit, semble avoir mis la résidence en communication avec le bâtiment qui se trouve juste à côté de l'enceinte, et paraît être un corps de garde. Une cour centrale permettait l'accès aux chambres qui l'entouraient. Une chambre étroite suggère l'existence d'un escalier à l'étage ou au toit. Une autre chambre étroite, mais carrée, et dotée de grosses pierres taillées placées en son centre, indique l'existence d'une tour à cet endroit. Autour



666. — Palais de Mégiddo. Niveau IV B. Reconstitution (côté nord-ouest). D'après Lamon and Schipton, *Megiddo I*, p. 22, fig. 23.

de cette pile de maçonnerie, l'espace libre aurait pu être fort bien occupé par un escalier tournant.

La reconstitution donnée par les fouilleurs américains de Mégiddo (fig. 666) est très intéressante et peut donner une excellente idée du caractère impressionnant d'une telle résidence.

2. *La monarchie divisée* (Fer II : de 900 à 600 environ). — La grande innovation politique de cette période est la division du royaume israélite en deux dynasties qui se partagent l'ancien territoire de Salomon. Pour ce qui concerne notre sujet, nous assistons donc à une multiplication des résidences royales, surtout dans le royaume du Nord qui doit créer les siennes de toutes pièces. Cette période s'achèvera par l'anéantissement successif des deux royaumes indépendants qui s'écrouleront sous les coups de l'Assyrie et de la Babylonie, perdant ainsi tout espoir de développement architectural et artistique réellement original. A cause de l'influence politique de la Mésopotamie, l'influence artistique assyrienne et babylonienne va se faire sentir en Palestine, contrebalançant celle auparavant prédominante de l'Égypte.

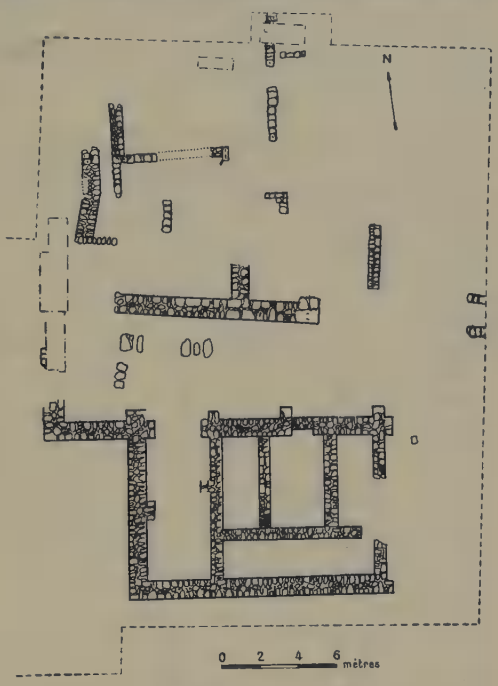
a) Le royaume de Juda. — *Jérusalem* ne change pas beaucoup. Ici, pas plus qu'à la période précédente, les fouilles archéologiques ne nous livrent pas beaucoup de données. A peine quelques textes bibliques nous fournissent-ils quelques renseignements complémentaires sur les demeures royales de Jérusalem. Le palais comportait des appartements d'hiver selon Jer., XXXVI, 22. Une cour centrale existait selon Jer., XXXVI, 20, ce que la description du livre des Rois ne nous avait pas clairement donné à entendre. Le corps de garde servait parfois de prison (Jer., XXXVII, 21); et une citerne se trouvait au milieu de la cour de ce corps de garde (Jer., XXXVIII, 6). A part ces quelques maigres renseignements, nous n'avons pas beaucoup d'autres éléments permettant de nous faire une idée de l'évolution du palais de Jérusalem ; nous ignorons s'il y eut d'autres constructions après Salomon, si tel ou tel roi a embelli l'œuvre du glorieux ancêtre, etc. Tout se passe comme si, à Jérusalem, rien n'avait été changé après les constructions monumentales de Salomon et cela jusqu'à la destruction de Jérusalem et du palais par Nabuchodonosor en 587.

Peu de choses également à signaler pour les constructions en province. Moins florissant et moins prospère que le royaume d'Israël, le royaume de Juda ne se fit pas remarquer par son luxe et ses constructions princières. Il faut cependant signaler pour cette époque les résidences de *Tell Beit Mirsim* et de *Tell el-Jemmeh* (Gérar). En ce dernier endroit, qui dut probablement servir de poste avancé de l'Égypte contre les invasions babyloniennes, Sir Flinders Petrie a découvert une belle demeure résidentielle de style égyptien, de construction bien symétrique, distincte de la forteresse construite à même époque et avec les mêmes matériaux.

b) Le Royaume d'Israël. — Le royaume d'Israël groupa les 10 tribus du Nord. Ses rois durent improviser une capitale. Mais ce n'est qu'après un certain temps qu'ils se fixèrent de façon stable à Samarie. Auparavant, ces monarques eurent deux capitales et nous sommes donc en droit de rechercher quelle fut leur résidence à cette époque avant de nous attarder plus longuement sur Samarie.

Après le schisme (I Reg., XII, 1-20), Jéroboam, proclamé roi, s'installe à *Sichem* (I Reg., XII, 25). Les fouilles récentes et toujours en cours de Sichem (Tell Balata) n'ont rien donné encore de bien précis sur ce qui aurait pu servir de résidence à Jéroboam à ce moment. Les débuts, inévitablement humbles, du nouveau royaume ne permettent d'ailleurs pas de nourrir d'excessifs espoirs à ce sujet. Probablement, l'un ou l'autre des bâtiments israélites sur l'acropole de Sichem a dû remplir cet office, mais rien de bien concret ne vient corroborer cette hypothèse.

Jéroboam Ier lui-même transporta sa capitale à *Tirça*, puisque sa femme, après avoir consulté le prophète Ahiyya, retournant chez elle, rentre en sa maison à Tirça (I Reg., XIV, 17). Les archéologues ont hésité longtemps avant de localiser cette seconde capitale de Jéroboam. Tout récemment, suivant une hypothèse de W. F. Albright, le P. de Vaux pense pouvoir l'identifier avec le site de Tell el-Far'ah (au nord, près de Naplouse) qu'il a fouillé pendant six campagnes jusqu'à ce jour. A la période II de l'époque du fer, le P. de Vaux a mis au jour un important bâtiment (fig. 667) flanqué à l'ouest d'un hall à large entrée et



667. — Tell el Far'ah.
D'après *Rev. bibl.*, 1955, pl. VII.

dont les murs sont renforcés de pilastres. La construction est de loin supérieure aux autres bâtiments; les murs en sont plus larges, à double parement et blocage intérieur, et leurs angles sont fort soignés. Certains indices tendent à montrer que la construction ainsi entreprise n'a jamais été achevée. Aucun objet domestique n'a été trouvé, des brèches restent visibles dans la construction, des murs amorcés n'ont pas été terminés, des pierres taillées non placées ont été retrouvées près d'un tas de chaux. Le plan de la maison est le même que celui de la période I étudiée auparavant par les fouilleurs, avec porte s'ouvrant sur la cour, et pièces d'habitation au fond et sur les côtés. Le fait que ce bâtiment, plus soigneusement construit, n'ait pas été complètement terminé fait penser, selon la suggestion du P. de Vaux, au transfert de la capitale du royaume d'Israël de Tirça à Samarie (I Reg., XVI, 23-24). Probablement, le roi emmena, en quittant la ville, une partie ou même la totalité de la population pour peupler sa nouvelle capitale, ce qui correspond assez bien à l'abandon temporaire de Tell el-Far'ah révélé par les fouilles. Cet abandon temporaire ne fut pas complet. Plus tard, Tell el-Far'ah retrouva une vie plus active et se trouva dotée d'un bâtiment admi-

nistratif assez vaste, près de la porte de la ville, découvert lors de la campagne de 1950. La preuve décisive — une inscription — complétant les vagues indications de la Bible, n'a pas été donnée encore, mais l'hypothèse avancée par le Prof. Albright se trouve ainsi rendue beaucoup plus probable. Tell el-Far'ah a été une ville importante, dont l'histoire mouvementée présente des changements importants au moment précis où on les attendait d'après ce qu'on sait de cette capitale du royaume d'Israël.

La vraie capitale du royaume fut celle qu'Omri fonda, après six années de règne à Tirça, sur la colline de *Samarie* qu'il acquit à prix d'argent (I Reg., xvi, 24). Naturellement, l'un des premiers travaux qu'il y fit, ce fut de se construire un palais. Après lui, Achab et Jéroboam II nous sont présentés comme les grands bâtisseurs des résidences royales samaritaines (I Reg., xvi, 24; xxii, 39; Am., iii, 15; Ps. xlv, 9). Les fouilles archéologiques retrouvent assez bien ces trois états de la demeure royale de Samarie (cf. *supra*, iii, 389, fig. 257).

Les travaux de dégagement de l'acropole du tell ont permis de distinguer tout d'abord un immense mur de pierres disposées tantôt en longueur tantôt en largeur (S. W. Crowford, I. M. Kenyon, E. L. Sukenik, *The Buildings at Samaria*, Londres, 1942, pl. ii). Ce mur, rempli à l'intérieur de pierres non taillées, a une épaisseur totale de 1,60 m et forme presque certainement le premier mur d'enceinte du premier palais. Malheureusement, cette enceinte, pas plus que les constructions élevées à l'intérieur, n'a pu être dégagée sur toute sa surface. Les fouilles restent donc incomplètes, et imprécise l'idée qu'on peut se faire des diverses résidences des rois d'Israël. Derrière cette enceinte, une vaste cour s'étendait. Vers la partie sud, un bâtiment imposant a été mis au jour. Le plan de cet édifice est très commun dans les constructions orientales : une succession de cours autour desquelles étaient groupés les divers appartements d'habitation. Aucune trace de l'entrée n'a été découverte dans la partie fouillée jusqu'ici. Les murs sont construits avec de la pierre trouvée sur le tell même ou dans les environs, pierre de chaux assez pauvre qui durcit au contact de l'air. Une grande cour se trouve au nord. Une chambre de son sous-sol, taillée dans le roc, contenait un grand nombre d'os d'animaux ainsi que l'entrée d'un tunnel. Une autre cour plus petite se trouve entourée de toute une série de pièces d'habitation, de dimensions variées communiquant avec la cour précédente par un couloir. D'autres chambres étroites peuvent avoir servi de cages d'escalier pour l'étage. Cette première construction peut être attribuée à Omri, non de façon péremptoire toutefois, vu le manque d'inscription ou de tout autre matériel épigraphique.

La première altération du plan original fut la construction d'un double mur d'enceinte dont les deux éléments furent reliés entre eux par d'autres murs, constituant ainsi une enceinte casematée. La dimension de ces casemates n'est pas toujours égale. De plus, elles sont parfois disposées selon le sens de leur plus grande longueur, parfois selon le sens de leur dimension la plus étroite. Ce second mur, selon Miss Kenyon, aurait suivi de près la construction du premier et il n'y aurait pas de construction correspondante à l'intérieur de l'enceinte.

A une époque postérieure, il faudrait attribuer à Achab la construction d'un mur intérieur séparant la résidence proprement royale d'une maison-magasin connue depuis sous le nom de maison des ostraca en raison des découvertes qu'on y fit. Ce bâtiment de forme rectangulaire de 31,80 m sur 11, 30 m consiste en une succession de petites chambres sensiblement égales, en communication par des couloirs oblongs. C'est dans la cour, non loin de ce bâtiment que la mission Harvard et surtout la mission Crowfoot ont dégagé les fameux ivoires dont la Bible fait plusieurs fois mention au sujet des souverains de Samarie (Am., iii, 15; Ps., xlv, 9). Dans la partie nord de la cour, on mit également au jour une piscine rectangulaire de 10,23 m sur 5,20 m où eut lieu peut-être la scène du char ensanglanté d'Achab après la bataille de Ramot Galaad (I Reg., xxii, 38). De cette époque date également la tour de 16 m sur 12,50 m, découverte à l'extrémité sud-ouest de l'enceinte casematée et en dehors de celle-ci. Comme on le pense de plus en plus, si le terme doit être traduit par donjon, nous pourrions ici nous trouver en présence du donjon de Samarie dont parle II Reg., xv, 25. Quant à la résidence palatine elle-même, elle resta essentiellement semblable à celle du temps d'Omri. Elle fut cependant agrandie, élargie mais les quelques murs qui en subsistent ne permettent pas de reconstituer un plan satisfaisant. Le noyau de la construction demeura en tout état de cause celui du palais primitif d'Omri.

La part de Jéroboam est plus difficile à déterminer. Sans doute faut-il lui attribuer aussi quelques agrandissements et quelques améliorations, peut-être le bâtiment construit en dehors de l'enceinte, bien que la tour ronde ait été ajoutée à l'époque hellénistique. C'est à lui que la Bible attribue les « palais d'ivoire » de Samarie. Et à ce sujet les opinions diffèrent quant au sens à donner à cette expression. Certains y voient un simple titre officiel (R. Dussaud), d'autres (Reisner) pensent que l'appareil soigné de calcaire blanc patiné a suffi à provoquer cette dénomination. Crowfoot croit que certaines salles du palais étaient décorées de panneaux d'ivoire encastrés dans les murs. A. Lods et le P. de Vaux conjecturent que l'appellation venait du grand emploi de cette matière dans la décoration des appartements et de leur mobilier. De toute façon, les ivoires retrouvés qui ont échappé à l'incendie et à la destruction du palais et surtout à la convoitise des conquérants babyloniens donnent une idée du luxe de la cour du temps d'Achab et de Jéroboam II. D'inspiration égyptienne, de plusieurs époques et de plusieurs mains différentes, ces ivoires sont exécutés selon diverses techniques « gravure au trait, sculpture au champlevé, découpage ajouré, fréquemment rehaussés par un sertissage cloisonné (lapis-lazuli, verre) ou par un placage de lamelles d'or. Il en résultait un effet de polychromie que les yeux devaient apprécier » (Parrot, *op. infra cit.*, p. 46-47). Il faut ajouter à ces divers effets celui de l'ébène cité par Am., ii, 15. Amos (vi, 4) parle aussi de lits d'ivoire où les puissants de Samarie se prélassaient au temps de Jéroboam II. Toute cette ornementation, dont une partie a pu être composée sur place, est révélatrice du faste de la cour samaritaine et devait fort bien mériter les reproches de luxe exagéré adressés aux grands par les prophètes. Des traces d'incendie sur les bâtiments et sur les objets retrouvés à l'intérieur de ces grandes et somptueuses demeures évoquent la triste fin de cette grandiose capitale et de ses palais sous les coups de Salmanasar V et de Sargon II, dans les premiers mois de l'année 721.

Sans accepter la thèse d'Alt sur l'existence de deux capitales simultanées dans le royaume du nord : Samarie comme centre cananéen et Yizréel comme centre israélite, celle-ci correspondant à l'élection royale et charismatique, celle-là considérée comme propriété personnelle du roi et transmise par héritage, il nous faut cependant signaler l'existence à Yizréel d'une résidence royale. C'est là que le roi Achab possède un palais, à l'est de la ville, adossé au rempart, près de la vigne de Nabot (cf. I Reg., xxi, 1 sq.; II

Reg., IV, 29, 30 sq.). Ce palais, doté d'une tour surveillant la plaine d'Esdrelon, était peut-être simplement la résidence de campagne des rois de Samarie. Mais aucune fouille n'ayant eu lieu sur l'endroit présumé (Zer'in), l'appui sérieux de l'archéologie ne peut être invoqué pour éclairer les textes bibliques.

Comme autres résidences importantes de cette époque, il y aurait peut-être intérêt à signaler ici les capitales des royaumes voisins des deux royaumes hébreux qui ont connu au même moment leur plus grande prospérité et dont les livres des Rois nous ont transmis les dissensions et les guerres avec les souverains israélites. Le royaume d'Aram avait sa capitale à *Damas*. Celui des Ammonites à *Rabbat Ammon*, l'actuelle Amman. Le royaume de Moab avait sa capitale probablement à *Qir Haréset* plutôt qu'à Dibon malgré la stèle de Mésha. Peut-être les fouilles commencées à Dibon nous permettront de mieux juger de cette question disputée. En tout cas, jusqu'ici, on a pu y dégager une construction assez impressionnante à laquelle les fouilleurs ont donné le nom de palais, de palais-temple sans que le plan ait pu encore en être parfaitement compris. Édom avait comme capitale *Bosra* d'Édom. Tous ces endroits riches en tessons correspondant à notre époque n'ont malheureusement pas été fouillés sérieusement, sauf Dibon pour une petite part. Donc leur identification et leur localisation ainsi que la connaissance que nous avons de ces sites restent encore purement littéraires et par conséquent assez problématiques. Nous en disons un mot ici en manière d'appendice, car ces petits royaumes qui ont eu leur importance dans la vie politique du peuple élu sont trop souvent oubliés, les grandes puissances comme l'Égypte ou la Mésopotamie prenant tout l'intérêt lorsqu'on parle des voisins des royaumes hébreux de cette époque.

3° *L'époque exilique et postexilique* (Fer III : de 600 à 300 env. av. J.-C.). — L'époque perse, marquée par la restauration postexilique, n'a cependant pas été une grande période dans l'histoire de la Palestine biblique. Même après le retour des juifs exilés, la situation de second plan des anciens royaumes hébreux réduits à l'état de provinces assyriennes ou babyloniennes ne permit pas à l'architecture de se développer. Les monarchies ayant été supprimées, les palais au sens fort du mot (résidences royales) ne se rencontreront donc pas pendant cette période. Tout au plus aurons-nous à considérer ici des résidences de gouverneurs perses ou de quelque personnage plus important ou plus riche.

Samarie, selon les dires de Sargon lui-même, fut reconstruite par lui et agrandie (Prisme de Sargon; Gadd., dans *Irak*, XVI, 1954, p. 180). C'est l'époque de l'installation de ces colons qui deviendront dans la tradition biblique les Samaritains (II Reg., XVII, 24-41). Mais de ces constructions, rien qui mérite le nom de palais n'a été conservé. L'acropole de Samarie fut fortifiée, mais ne fut plus le séjour de délices de rois, objet de tant d'oracles prophétiques.

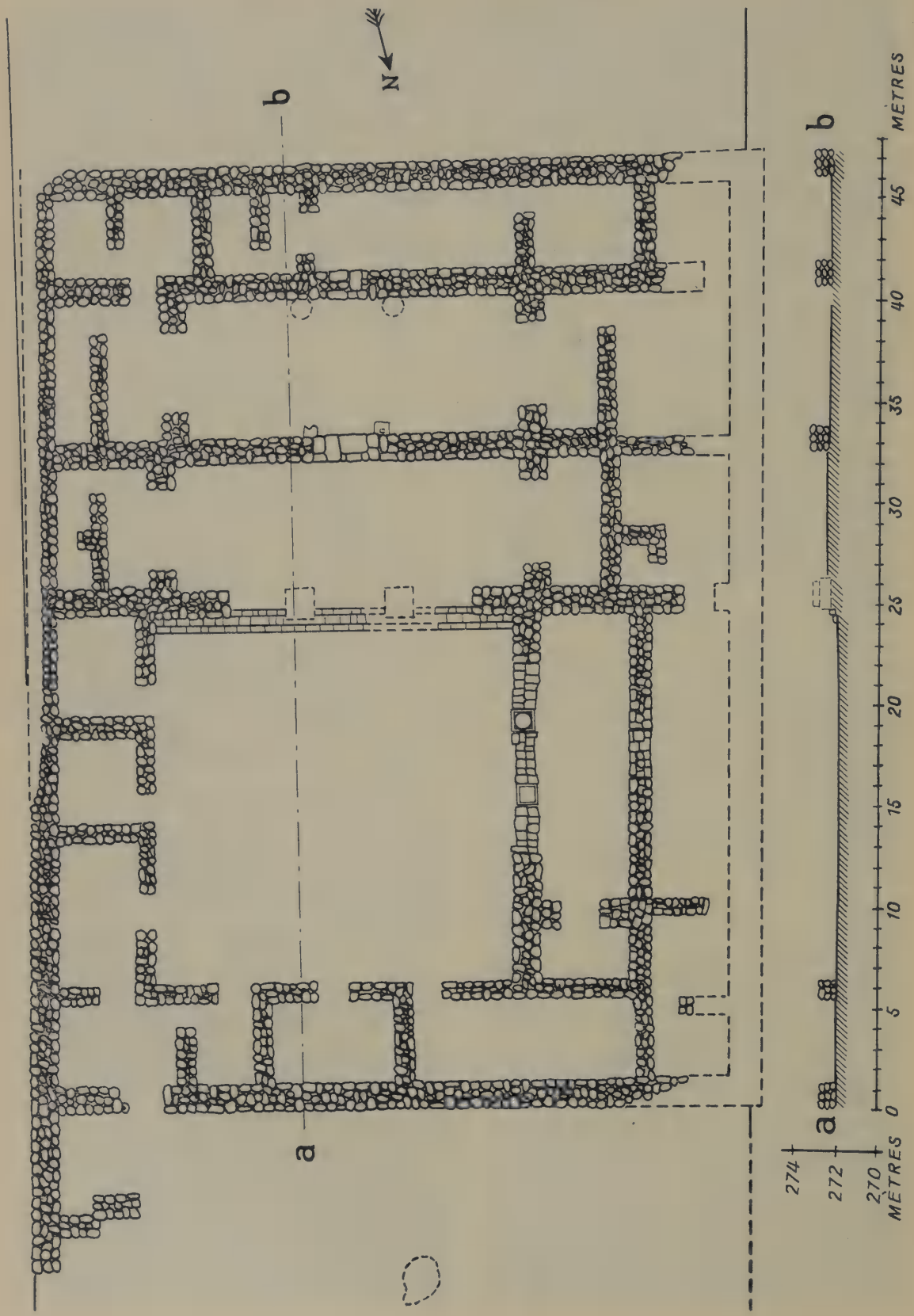
Jérusalem, à la restauration, redevint un pur centre religieux. Lors de la reconstruction du Temple, il n'y fut pas joint de palais royal comme il en avait été tout au long de la monarchie. Bien que vacante *de facto*, sa place resta vide pour des raisons religieuses, la monarchie portant une lourde part de responsabilité dans la chute, la destruction et l'exil du peuple élu qui avaient tant compromis le Yahvisme.

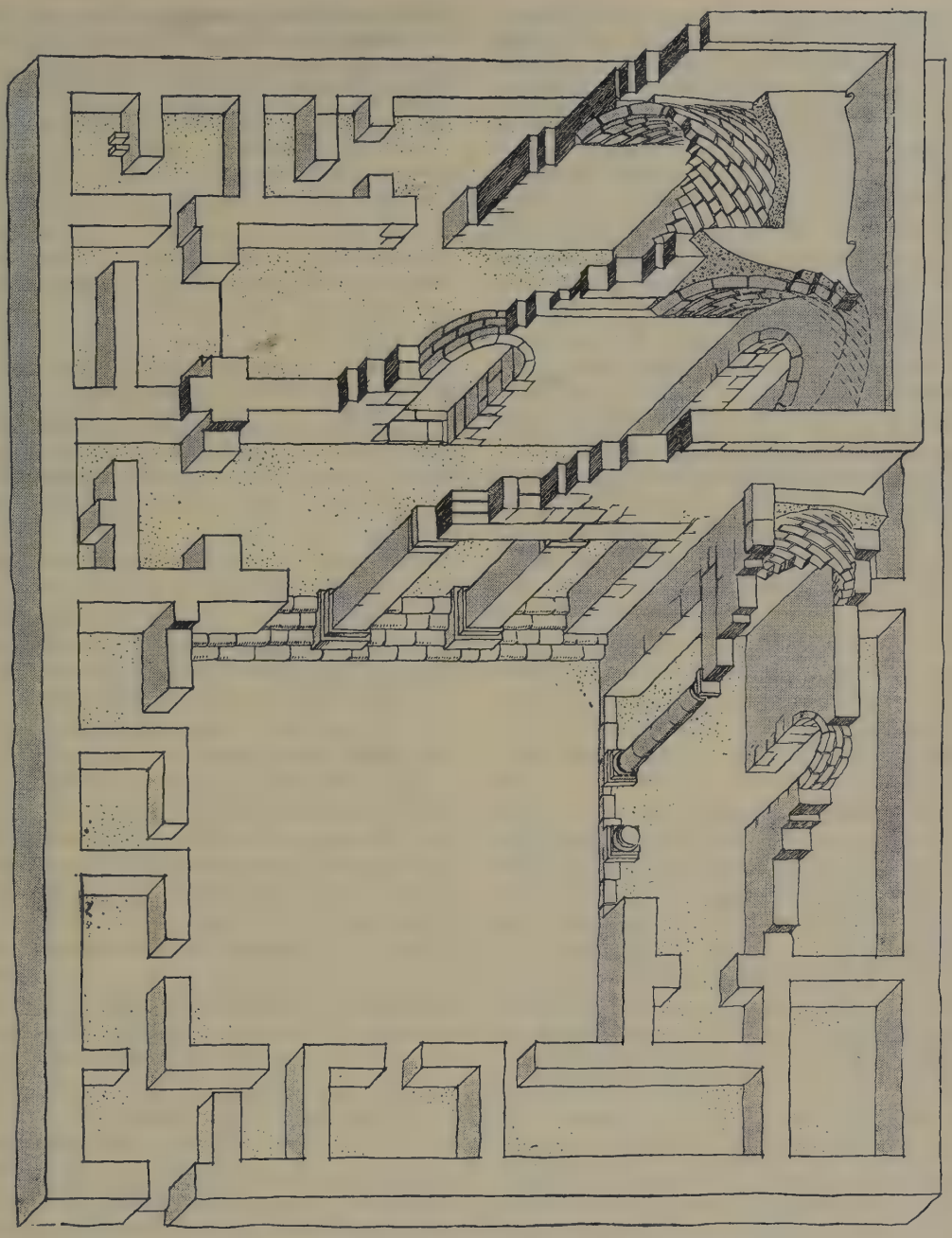
Ce qui mérite considération dans l'architecture de cette époque, c'est celle que les occupants jugèrent bon d'édifier. *Tell ed-Duweir (Lakish)* nous en donne le meilleur exemple avec sa résidence (fig. 668). Construite sur l'emplacement de la citadelle brûlée lors des événements antérieurs, celle-ci occupe une superficie de 2630 m². Une cour centrale formait le cœur de l'habitation. Les murs de l'ensemble étaient construits en calcaire doux. Certaines de ces pierres ont une courbure qui fait supposer un plafond voûté. Un plâtre dur recouvrait les parois de ces murs et de ces voûtes. Le sol était de chaux battue. A l'intérieur de la cour, le mur qui donnait sur la façade ouest de l'édifice comportait un espace libre avec deux colonnes; aussi cette première pièce était-elle une espèce de véranda. Il en était de même de la paroi sud de l'édifice, mais l'espace libre était ici coupé par deux pilastres. Cette dernière véranda était en communication avec l'atrium par une volée de quatre escaliers, tandis que la première n'était reliée à la cour que par un seul escalier. Du côté des pilastres, le bâtiment s'étendait spacieusement en des appartements plus vastes que le reste de l'atrium. Il s'agit sans doute là des appartements intérieurs d'habitation. C'est aussi dans cette partie de l'édifice que l'on a retrouvé les vestiges d'installations hygiéniques avec drains et conduites d'écoulement d'eau pour salle de bain et toilettes. Une autre pièce de petite dimension peut avoir contenu l'escalier de l'étage.

Une cour ouverte, entourée de pièces d'habitation, est chose commune dans les constructions du Proche-Orient ancien. Mais ici nous rencontrons un ordre précis qu'il est rare de trouver ailleurs dans la même ordonnance. Les fouilleurs ont fait des rapprochements avec les bâtiments 1369 et 1052 de Mégiddo, avec le bâtiment A à Gérar (pl. XI), avec Tell-Sandahannah (*Lâkish III*, p. 135), mais pour eux le parallèle le plus frappant est celui de Arslan-Tashen Syrie. Le bâtiment, comme le dit très bien C. Watzinger, est plutôt « syro-hittite que persan ». Ce qui suggère que sous une domination étrangère, les canons architecturaux n'étaient pas nécessairement assimilés de façon immédiate aux canons des vainqueurs ou des occupants. L'occupation de la résidence dans cet état a duré probablement des environs de 450 jusque 350 av. J.-C., Lakish ayant été un des centres où les Juifs se sont réinstallés après leur retour de Mésopotamie (cf. Neh., XI, 30). A signaler pour se faire une idée de l'ensemble la bonne reconstitution des fouilleurs (fig. 669).

4° *La période hellénistique* (des env. de l'an 333 à 63 av. J.-C.). — La période lagide n'a pas beaucoup laissé de restes architecturaux importants pour nous. Au contraire, la période séleucido-macchabéenne, parce que présidant à la renaissance de l'indépendance de la Palestine et d'une dynastie (Asmonéens), va permettre par le fait même une renaissance de l'architecture palatine.

Il faut d'abord noter que la célèbre famille des *Tobiades*, avec son centre à *'Araq el-Emir*, joua un rôle à la fin de la période lagide, et prépara les voies au soulèvement national asmonéen (Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* [= *Ant.*], XII, 160-236). Hyrcan, membre de cette famille, construisit selon Josèphe, vers les années 250-200, une forteresse-résidence (*Baris* appelée *Turos*) sur la frontière entre l'Arabie et la Judée en Transjordanie; ce fut le siège d'une petite principauté indépendante. Ce prince-roitelet lutta contre ses voisins arabes (*Ant.*, XII, 229), tout en continuant à avoir son mot à dire dans la politique hiérosolymitaine. Hyrcan était fidèle aux Ptolémées alors que ses propres frères étaient plutôt en faveur des Séleucides. Il se suicida lorsque Antiochus IV Épiphane intervint en Palestine et son État tomba avec lui. Les restes du bâtiment assez imposant du sommet de ce site identifié avec 'Araq el 'Emir ont fait l'objet d'une « survey ». Ces ruines sont appelées Qasr el-'Abd et remontent en fait à la moitié du IIIe s., du temps du grand-père de Hyrcan, Tobie.


N
b
a
b
a
0
5
10
15
20
25
30
35
40
45
MÈTRES
274
272
270
MÈTRES



668-669. — Résidence de Tell ed Duweir. Plan et reconstitution.
D'après *Lachish III. The Iron Age*, pl. CXIX et CXX.

Josèphe relate la « construction » du palais tobiade au temps d'Hyrcan, mais il s'agit plutôt d'une transformation de la forteresse déjà existante en une résidence plus princière (cf. B. Mazar, *The Tobiads*, dans *Israel Exploration Journal*, 1957, vol. 7, n° 3 et n° 4).

a) Jérusalem commence à redevenir un centre important et les rois y installent à nouveau leurs résidences. Malheureusement pour nous, comme le site est encore habité de nos jours, il faudra bien souvent nous contenter de témoignages littéraires, sans pouvoir les vérifier par l'appui irrécusable de l'archéologie.

Après qu'il eut soumis la Palestine à son joug, Antiochus Épiphane se construisit un palais à Jérusalem. Sa localisation au sud du Temple est approximative. Josèphe nous apprend (*Ant.*, XII, 54; XIII, 66) que l'un des premiers travaux des Maccabées fut de réduire la hauteur de ce palais, sans doute parce que, jointe à sa proximité du sanctuaire, elle offensait les Juifs pieux qui supportaient déjà avec peine ce roi impie.

Comme le palais royal était exclu de l'enceinte sacrée depuis la restauration théocratique postexilique, Simon, prince asmonéen indépendant, habita la tour *Hananéel* au nord-ouest du Temple. C'est ce qui

fut appelé la *bîrâh*, d'où vint le terme grécisé de *Baris* (*Ant.*, XVIII, 43, 91). Josèphe pensait que cette tour avait été construite par son successeur Jean Hyrcan (*Ant.*, XV, 114, 403). En fait, il semble que ce soit une erreur; elle s'explique par le fait que Jean Hyrcan y entreprit de grands travaux pour l'aménagement de ce qui auparavant n'était qu'une forteresse.

Ce dernier prince y habitait « la plupart du temps », aux dires encore de Josèphe qui, avec les écrits bibliques, constitue notre principale source d'information pour cette période. Il semble qu'il faille en conclure que ce prince possédait ailleurs une autre résidence, sans doute l'ancienne *Acra des Syriens*. Cette Acra se situait probablement, selon le P. Vincent, sur une proéminence entre le temple et la colline où Hérode se bâtira à son tour un palais. Elle dominait le nouveau quartier de la ville au nord, le Misneh (L. H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I, p. 180 sq.). Josèphe (*Guerre des Juifs* [= *Guerre*], II, 149, 305 sq., 310 sq.) ajoute que ce palais se trouvait à l'extrémité de la ville haute, au-dessus du Xyste. C'est cette résidence qu'Agrippa agrandit par la suite et c'est là sans doute qu'il faut placer l'incident du mur construit par les Juifs entre le palais et le temple. Le roi pouvait en effet, de sa terrasse et étendu sur son lit, contempler ce qui se passait dans le sanctuaire. D'où l'opposition des Juifs qui construisirent le mur pour empêcher la profanation du temple (*Ant.*, XX, VIII, 11).

Mais si nous avons traité en premier lieu Jérusalem à cause de son rang de capitale, ce n'est pas là qu'éclata l'insurrection macchabéenne et ce n'est pas là non plus que les princes macchabéens eurent leur première résidence. Aussi nous ne nous étonnerons pas de trouver d'autres villes, en Juda surtout, où les textes et l'archéologie signalent l'existence des résidences maccabéennes.

b) Près du rempart et de la porte de la cité, à *Gézer*, se trouverait le château maccabéen. Jean Hyrcan semble y avoir été gouverneur militaire en lieu et place de son père Simon qui le construisit (I Mac., XIII, 48). Une découverte très intéressante y a été faite, presque une preuve apodictique en faveur d'une localisation, si rare en archéologie. Dans les fouilles du palais a été dégagé un graffito écrit par un certain Pampras sur une pierre très commune du temps des constructions maccabéennes. « Que le feu détruise, dit cette inscription, le palais de Simon (Βασίλειον) ». Peut-être s'agit-il d'un des Syriens dépossédés de la ville et condamnés aux travaux forcés. Affecté à la construction du château, il aurait exprimé de cette façon son ressentiment contre les vainqueurs. La chambre de garde de ce palais-forteresse a pu aussi être identifiée. L'ensemble donne le plan d'une maison normale, avec une série de chambres d'habitation entourant deux cours intérieures. Au milieu de l'une de ces cours, on a dégagé un drain d'écoulement des eaux et un four de potier. La partie est du palais comporte une série de longues chambres parallèles du nord au sud. La maçonnerie de l'édifice est de deux espèces. L'entrée est construite en pierres carrées bien taillées avec marques de maçon. Le reste du bâtiment est construit comme les autres demeures de la ville, sauf que les pierres y sont peut-être un peu plus grandes. Les superstructures sont tombées; elles étaient construites probablement en blocs de calcaire; c'est sur l'un d'eux qu'a été trouvé le graffito dont nous avons fait état plus haut.

c) On pourrait encore citer comme résidences macchabéennes la citadelle de *Bet-Çur*, l'*Hyrcanium* et l'*Alexandreion*, mais ce sont plutôt là des forteresses du désert. Les deux dernières ne deviendront vraiment résidences princières que lorsque Hérode le Grand les aménagera comme telles. Aussi, c'est lorsque nous traiterons des constructions monumentales de ce prince que nous les étudierons plus complètement.

5° *La période romaine et les Hérodes* (de 63 av. J.-C. à 70 apr. J.-C.). — 1. *Les palais d'Hérode le Grand.* — Les Asmonéens furent bientôt supplantés par la famille des Hérodes qui parvint, à force de manœuvres politiques, à s'imposer en Palestine malgré son origine étrangère, iduméenne. Les Hérodes se firent remarquer entre autres choses par leur goût pour les constructions. Ce goût ne se limita pas à Jérusalem, leur capitale principale, ni aux autres villes de Palestine, mais s'étendit même à des villes très éloignées de l'Empire romain.

Hérode le Grand leur donna l'exemple et les surpassa tous.

a) Jérusalem fut le premier bénéficiaire de ses largesses architecturales. Après avoir assuré son pouvoir, Hérode le Grand s'installa dans la tour *Hananéel*, l'ancienne *bîrâh* des Asmonéens. Ne la trouvant pas digne de lui, bien qu'agrandie et embellie par eux, Hérode la rebâtit quelques stades (50 mètres) plus loin. Et Josèphe nous a laissé de cette nouvelle construction une description plutôt enthousiaste (*Guerre*, V, v, 8).

La tour Hananéel était une tour située dans la partie nord de la ville et reliée à la muraille extérieure, cela depuis la monarchie judéenne jusqu'aux temps Asmonéens. Il n'y eut pas, semble-t-il, de changement substantiel jusqu'à Hérode qui la reconstruisit un peu plus au nord et en fit réellement un palais royal.

Hérode entoura tout d'abord cette résidence d'un glacis de 50 coudées (une coudée = 50 cm env.), rehaussé encore par un mur de 20 coudées. A l'intérieur de ce mur s'élevaient les bâtiments princiers, eux-mêmes d'une hauteur de 40 coudées. Selon Josèphe encore, l'intérieur avait l'ampleur d'un palais royal avec des bains, des portiques et de vastes cours. Son plan retenait celui de la forteresse quadrangulaire qui le précédait et qu'il devait sans doute recouvrir en partie. Les tours qui le flanquaient avaient pour hauteur de 50 à 70 coudées. A cause de ses remaniements, Hérode changea son nom ancien de Baris en celui d'Antonia par flatterie pour le maître du jour (*Ant.*, XV, VIII, 5).

Les fouilles effectuées dans les substructures du couvent de N. D. de Sion ont peut-être permis de situer assez bien l'Antonia et de retrouver des éléments intéressants de sa construction. Selon le P. Vincent, la structure quadrangulaire de l'ensemble est certaine. L'Antonia se serait étendue sur une superficie de 120 m sur 45 m, un demi-hectare au moins. Au centre, une grande cour dallée, recouvrant en partie une énorme citerne, avait une surface de 1900 m². Ce serait ces immenses dalles striées, dotées parfois de caniveaux peu profonds, de manière à ne pas entraver la marche, que l'on peut encore voir aujourd'hui. Ce pavement, qui serait le reste le plus remarquable de l'ancienne forteresse-palais, serait certainement, toujours selon le P. Vincent, contemporain de la construction hérodienne. Il faut en dire autant de la voûte de la citerne retrouvée dans ses fondations. L'accès de l'Antonia se faisait par une porte fortifiée à deux baies, selon le type courant des portes fortifiées de l'époque gréco-romaine. Et d'autres escaliers la reliaient aussi au temple dont elle assurait la surveillance de façon toute spéciale. De là venait son importance par rapport aux autres tours qui, comme elle, renforçaient l'enceinte nord de la ville. Qui contrôlait le temple, contrôlait la ville dont les émeutes et les révoltes avaient souvent l'enceinte sacrée comme théâtre. C'est ainsi que l'Antonia, tout comme la Tour de Londres, était en même temps palais, forteresse et prison. Les deux

passages souterrains ainsi que les deux grands escaliers qui devaient la relier au Temple n'ont pas été retrouvés. Il faut dire que l'Antonia fut démantelée par Titus après 70; il ne la détruisit pas complètement, ce qui a permis de mettre au jour la cour, la citerne ainsi que quelques pans de murs de fondation chez les Dames de Sion (Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I, pl. XLII).

Mais Hérode n'était pas satisfait. Il se construisit ensuite le palais qui passa à la postérité sous le nom de *palais d'Hérode*, situé à l'autre extrémité nord de l'enceinte de la ville, à l'actuel emplacement de la Citadelle, faussement appelée Tour de David depuis l'époque moderne. Les travaux commencèrent à partir de 23 avant Jésus-Christ. Ce palais se composait d'abord de trois tours, Hippicus, Phasael et Mariamme, qui se dressaient aussi sur la muraille extérieure de Jérusalem. La deuxième section du palais se situerait plus au sud, vers les jardins de l'actuel patriarcat arménien et constituerait vraiment l'ensemble du palais dont Josèphe nous a encore laissé une description fort élogieuse (*Guerre*, V, VI, 4). Le palais se serait composé de « tours, de portiques, de verdure et d'arbres divers, de fontaines et de casernes de garde ». La plate-forme sur laquelle s'élevait le palais était encore plus vaste que celle de l'Antonia; elle avait une superficie de 2,5 à 3 hectares, comprenant l'actuelle citadelle, l'ancienne caserne turque et les vastes jardins du patriarcat arménien. Les fouilles de Schick, puis celles de Johns, ont éclairé la première section de l'ensemble monumental du palais hérodien. Les tours ont été suffisamment bien identifiées : la tour dite de David serait la tour Phasael, la tour Mariamme aurait été située dans la direction de la Christ Church, la tour Hippicus serait le bastion angulaire de la tour d'angle de la muraille actuelle. Pour ce qui est du palais lui-même, qui fut détruit à peu près complètement dans le siège de Jérusalem en 70, rien n'a pu être fouillé, étant donné les diverses constructions successives encore occupées aujourd'hui. Les cours, les jardins, les bâtiments eux-mêmes sont naturellement indiscernables à cause des remaniements séculaires. Ajoutons que la description de Josèphe est sans doute légèrement exagérée. Il n'est pas facile par exemple de distinguer si les chambres Cesareion et Agrippeion (*Guerre*, I, XXI; 1) sont de simples appartements ou bien des palais entiers. Devant de telles approximations, il est parfois difficile de se faire une idée saine et réaliste des palais décrits par notre historien juif.

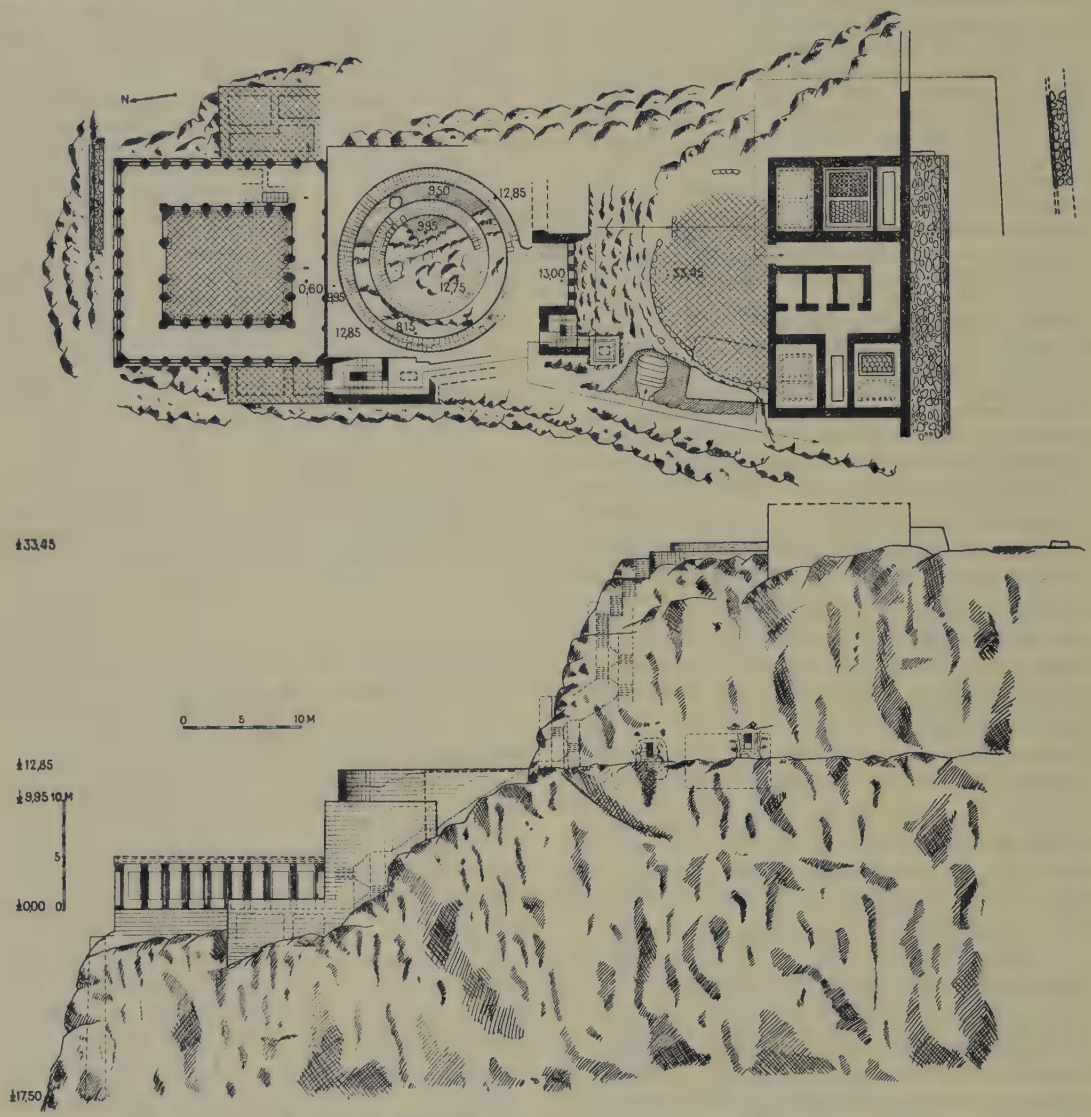
b) Masada. — Mais Hérode aimait la solitude du désert. Aussi nous a-t-il laissé de magnifiques palais construits dans des lieux arides et sauvages où la nature ajoutait sa beauté à celle des marbres et des fontaines. Le palais le plus important du désert construit par Hérode vient de nous être révélé par les récentes fouilles israéliennes de *Masada* (fig. 670), à côté d'une forteresse utilisée par les Asmonéens (Jonathan vers 150). Hérode y construisit sa résidence probablement après les temps troublés du début de son règne, le tout ayant été terminé sans doute vers l'an 30 av. J.-C. Josèphe (*Guerre*, VII, 289-292) nous le décrira encore, mais les découvertes archéologiques nous permettront de vérifier l'exactitude de ses dires. Le palais était formé de 3 terrasses successives placées à différentes hauteurs sur la partie nord du massif, reliées entre elles par des escaliers non visibles de l'extérieur. Josèphe distingue bien la « tour supérieure » du palais, bâtie en dessous du mur qui entourait le sommet de la montagne. Sa description est généralement exacte bien que confuse, cela étant dû en grande partie au fait que Josèphe n'avait jamais vu le palais de Masada que de l'extérieur. Des moulures, des ornementations diverses, des mosaïques colorées décoraient les différents étages dont l'agrément était relevé surtout par une série de colonnes en stuc de 4 m de haut, de style corinthien. Une piscine ornait la terrasse du milieu. Il n'y avait pas de tours quoi qu'en dise Josèphe, mais les murs qui étayaient les deux terrasses inférieures donnaient cette impression au spectateur du dehors. Des deux escaliers qui reliaient les terrasses entre elles, l'un, l'escalier inférieur construit sur le roc, était entouré d'un mur, l'autre, l'escalier supérieur, était creusé à même le rocher. C'est dans ce palais qu'eut lieu la dernière résistance juive contre les Romains en 73.

Un autre bâtiment important qui se trouve sur le sommet de la montagne de Masada, a également des allures de résidence palatine. Il fut d'ailleurs identifié lors des toutes premières fouilles avec le palais hérodien. Mais, probablement, c'est là que résidaient les gardes, les divers services ainsi que les courtisans et les invités du fastueux roi iduméen.

c) Alexandreion (Qarn Sartabeh). — Ce ne fut au début qu'une place de sûreté tout comme l'Hyrcanium et Machéronte que nous étudierons par la suite. Du temps des Asmonéens qui le construisirent (Alexandre Jannée, vers 100 env. av. J.-C.), cette résidence servit surtout de « gazophylacium », de cachette pour les trésors princiers. Aristobule s'en servit pour faire pression sur Pompée. Son fils Alexandre s'y réfugia aussi. C'est alors que l'Alexandreion fut rasé en même temps que l'Hyrcanium et Machéronte par Gabinius, en 57, alors gouverneur de Syrie. Hérode releva la forteresse vers 38 av. J.-C. (*Guerre*, I, XVI, 3), et en fit une résidence luxueuse. Vespasien ou ses légions, en passant par Jéricho, la détruisirent définitivement, semble-t-il. La pointe du Sartabeh se trouve à 728 m au-dessus du Jourdain. Le sommet de la colline est artificiel. Un aqueduc dont quelques pierres sont encore en place dans un ouadi au nord de la montagne amenait l'eau à la forteresse. La surface de la colline formait un losange d'environ 100 m sur 40. La partie sud, plus élevée, était couronnée d'une sorte de donjon dont les murs comportent un double appareil, un lisse et l'autre à bossage, ce qui, au dire des archéologues, pourrait peut-être correspondre aux deux époques de la construction, celle des Asmonéens et celle d'Hérode. Un mur d'enceinte entourait le donjon mais les ruines sont trop informes pour donner autre chose que les lignes essentielles du plan primitif. Du château lui-même, il ne reste que quelques pans de mur, les autres pierres étant tombées de la colline.

d) Machéronte (cf. ***supra***, V, 613 sq.). — Autre forteresse machabéenne transformée en palais-résidence par Hérode. Alexandre Jannée (103-76) y construisit un fort, rasé en 57 par Gabinius, relevé par Aristobule en 56, détruit de nouveau par les Romains presque aussitôt. Hérode rebâtit la ville et la citadelle entre 25 et 13 av. J.-C. (*Ant.*, XVIII, 52). La forteresse se dresse sur l'actuelle colline Al Mesnekeh (lieu de la pendaison, *patibulum*, ce qui pourrait être un écho de la mort de S. Jean-Baptiste). La colline a la forme d'un cône tronqué dans sa partie supérieure. La description de Josèphe (*Guerre*, VII, VI, 1) rappelle la position naturellement forte de cet endroit sauvage, séparé du reste de la colline par des gorges profondes. Sur les pentes de la colline, on a retrouvé de nombreuses citernes, dont l'une était peut-être recouverte d'un enduit, destinées à approvisionner en eau la forteresse dépourvue de source proche. Il n'y a pas encore eu de fouilles à cet endroit, mais elles pourraient donner de beaux résultats, comme à Masada. Selon Josèphe, Hérode entoura de murs et de tours un grand espace et y construisit une ville dotée

d'une acropole avec murs et tours d'une hauteur de 30 m. Au milieu de la ville, Hérode « bâtit une résidence royale, somptueuse par sa grandeur et la beauté de ses appartements ». Josèphe mentionne encore les citernes qu'on a pu retrouver. Des restes du mur d'enceinte apparaissent tout autour de la colline. Au centre, à l'endroit supposé de la résidence, rien ne se voit mais tout peut avoir été recouvert par le sable ou peu à peu détruit au profit de constructions postérieures, bourgades byzantine et arabe entre autres. Après 70, l'ensemble de la ville et la forteresse se rendirent aux Romains. Selon Ricciotti, on retrouve encore des traces de l'*agger* romain rendu inutile par la reddition de la garnison juive.



670. — Palais de Masada. Plan et reconstitution. D'après *Israel Exploration Journal*, Jérusalem, 1957, t. VII, n. 1, fig. 18 et 19. Avec l'aimable autorisation des éditeurs.

e) Herodium. — Si l'Hyrcanium resta toujours une forteresse, nid d'aigle au milieu du désert de Juda, l'Herodium fut une vraie demeure princière; il mérite donc considération dans cette étude des palais. Cette acropole, reposant sur une colline rehaussée artificiellement, fut bâtie par Hérode 17 ans après la victoire qu'il remporta sur les Juifs à son retour de Masada, au temps de l'invasion des Parthes en 40 av. J.-C. D'après Josèphe (*Ant.*, XV, IX, 4), une enceinte munie de tours rondes enveloppait en les protégeant les somptueux palais qui se trouvaient à l'intérieur. Une vue magnifique sur la campagne environnante s'offrait, du haut des constructions. Au pied de la colline, quelques villas avaient été construites par Hérode pour y recevoir ses amis, et formaient presque une petite ville. L'eau arrivait au palais par un aqueduc et s'y rassemblait en un vaste bassin dont on voit encore quelques traces. Il n'y a malheureusement pas eu à cet endroit de fouilles sérieuses et systématiques, ce qui ne nous permet pas de juger de la véracité et de l'exactitude des descriptions de Josèphe. Hérode y fit aménager son tombeau à la fin de sa vie.

f) Jéricho. — Après Jérusalem et ses nids d'aigles dans le désert, Hérode bâtit encore des résidences grandioses dans d'autres villes de la Palestine. *Jéricho* (du Nouveau Testament) eut la sienne. Au pied du

tell sud de Tulūl Abū el-'Alāyiq (*supra*, VI, 507, fig. 620), en bordure du ouadi Qelt, s'étend un grand jardin rectangulaire soutenu par des murs ornés de niches et d'un grand hémicycle en *opus reticulatum*. L'hémicycle était orné de mosaïques et coupé par un grand escalier central. Cet hémicycle avait un rayon de 11,93 m tandis que le grand jardin rectangulaire avait une longueur de 113, 67 m sur une largeur de 37,27 m. L'escalier central était couronné de murs en terrasse supportant des pots de fleurs. Chaque extrémité de la façade était prolongée par un mur avec niche rectangulaire située près d'une porte en arcade qui donnait sur des salles bâties en partie en *opus reticulatum*. A l'ouest, une bouche d'eau alimentée par un aqueduc produisait sans doute un effet de fontaine. A l'est apparaissent des traces de réparation après un tremblement de terre. Là se trouve aussi un grand escalier de 4,35 m de large qui repose sur des voûtes et descend en pente raide du tell sud. D'autres murs de fondation, des restes de lattes et de plâtre suggèrent peut-être l'existence d'une pergola. A 60 m du tell sud, à l'ouest, on a dégagé un grand bâtiment rectangulaire (86,77 m sur 46,41 m) qui semble avoir été un gymnase; une grande cour à péristyle communiquant avec une autre plus petite entourée de salles de trois côtés, salles dallées ou pavées de mosaïques. Sur la rive nord du ouadi Qelt, un autre bâtiment de 80 m de long, presque disparu, suggère l'existence d'un complexe architectural assez important.

Au point de vue de la construction, il faut remarquer que l'on ne trouve qu'à Jéricho l'*opus reticulatum* employé sur une grande échelle, ce qui fait que notre palais hérodien de Jéricho nous fournit le seul exemple important de ce travail à l'est de l'Italie et par conséquent en Palestine. Ce palais, si bien installé, si vaste et si complexe, était sans doute le palais d'hiver d'Hérode et c'est là qu'il faut placer l'épisode de la mort du jeune et dernier grand prêtre Asmonéen, Aristobule (*Ant.*, XV, III, 3).

Les traces de réparation après séisme peuvent être les témoins d'une reconstruction hérodienne. Selon Josèphe, Archélaus, le successeur d'Hérode, y travailla également, après la destruction du palais par les rebelles (*Ant.*, XVII, III, 1), dans les troubles du début de son règne.

g) Césarée. — Ce port de la Méditerranée, entièrement construit par Hérode, eut aussi son palais, au témoignage de Pline (*Hist. nat.*, V, 12 (14), 69) et de Josèphe (*Guerre*, I, XXI, 5-8). Les fouilles qui y ont été faites ont dégagé surtout l'installation portuaire. De nouvelles fouilles de l'Université Hébraïque ainsi que celles d'une mission italienne y sont actuellement en cours. Des restes de constructions hérodiennes ont été signalés mais rien de bien net encore n'a pu être dégagé en ce qui concerne la résidence d'Hérode.

h) Antipatris. — Cette ville qu'Hérode fonda en l'honneur de son père en un lieu fertile et riche en eau, semble, elle aussi, avoir eu son palais (Josèphe, *Ant.*, XVI, v, 2). Mais, malheureusement, l'archéologie n'est même pas encore parvenue à en déterminer la localisation exacte.

i) Ascalon. — Nous y aurions encore, selon Josèphe (*Ant.*, XVII, XI, 5), un palais construit par Hérode, mais rien de semblable n'a été mis au jour au cours des fouilles de Garstang.

2. *Palais des successeurs d'Hérode.* — Archélaus, après avoir rebâti Jéricho, fonda *Archélais* et dut en faire sa résidence personnelle. Hérode Antipas orna *Sepphoris* puis *Livias*, avant de fonder *Tibériade*. A Sepphoris, on a pu distinguer quelques restes de constructions hérodiennes sous le fort des Croisés remanié par les Arabes. Les ornements du palais de Tibériade scandalisèrent le peuple (Josèphe, *Ant.*, XVIII, II, 3). Josèphe lui-même reçut l'ordre de détruire ces ornementations d'animaux (*Vita Jos.*, XII, 65). Philippe construisit aussi des villes : *Bethsaïde Julias*, *Paneas*, et surtout *Césarée de Philippe* (cf. Matth., XVI, 13 et *Ant.*, XVIII, II, 1). Il ne dut pas s'oublier dans ces constructions, mais ni nos textes ni nos fouilles archéologiques ne nous apprennent rien sur ses résidences, pas plus que sur celles d'Agrippa I^er^. Hérode Agrippa II construisit, lui, à *Jérusalem*, une tour, qu'il ajouta au palais Asmonéen, d'où il pouvait admirer ce qui se passait dans le temple (*Ant.*, XX, VIII, 11). D'où le scandale et l'opposition des Juifs pieux voulant protéger le caractère sacré de l'enceinte du sanctuaire.

Il nous reste à signaler, pour terminer la période romaine, *les 3 palais Adiabéniens* de Jérusalem. Famille originaire de Mésopotamie et convertie au judaïsme, ses membres s'installèrent à Jérusalem et y construisirent des résidences princières. On connaît seulement de ces palais leur existence et une localisation assez approximative. Selon le P. Vincent, le *palais de Monabaze* devait se trouver près du rempart oriental près de l'Ophel, à la hauteur de la fontaine Oum ed-Dardj. Le *palais d'Hélène d'Adiabène* devait se situer plutôt au sud-ouest, au centre de l'esplanade de Ed-Dehourah. Il était probablement le plus important des trois. Quant au *palais de Grapté*, il se trouvait « auprès du temple »...

3. *Palais des grands prêtres à Jérusalem.* — Cf. l'article du *D.B.S.*, II, 691-756.

4. *Pétra.* — A cause de sa part prise à la politique de la Palestine biblique à partir des Maccabéens jusqu'à l'époque néotestamentaire (cf. les luttes maccabéennes contre les forces envahissantes des Nabatéens dans I et II Mac., *passim*, et II Cor., XI, 32), il nous faut dire un mot de la Nabatène et de sa capitale *Pétra*. Les fouilles sommaires de T. Wiegand ont montré malgré leur brièveté que Pétra, l'ancienne Sela des Édomites, n'était pas uniquement une cité de tombeaux mais avait été aussi un lieu de résidence. Wiegand nous a laissé un plan de la ville romaine avec tout un ensemble hellénistique de théâtres, de marchés, de temples et de palais. Le palais dont il a cru retrouver les traces, situé sur la rive nord du ouadi Musa, a pu servir de résidence soit aux derniers rois nabatéens soit, tout au moins, au gouverneur romain de la ville, après la chute de la monarchie indépendante et sa soumission à l'empire romain. Wiegand a cru découvrir une résidence importante qu'il a décorée du nom de palais. Bien que les éléments mis au jour soient peut-être à réviser par d'autres fouilles, il est intéressant cependant de noter l'originalité du plan ainsi découvert. L'entrée au palais se faisait de la rue principale de la cité par une série triple de cinq marches d'escalier donnant sur un terre-plein enjambant le ouadi Musa et gardé par une entrée à deux colonnes. Ce terre-plein se terminait par une vaste cour entourée du côté est par une série de chambres et du côté ouest par une colonnade. L'accès au corps principal du palais se faisait par une autre série double d'escaliers et le palais proprement dit se trouvait à une hauteur de 1,50 m au-dessus de la cour d'entrée. Sur le *podium* ainsi formé par la double série d'escaliers, se dressaient encore quatre colonnes de style corinthien. Trois entrées permettaient d'accéder au corps principal du palais. Celui-ci semble bien avoir eu une disposition originale en forme de croix avec, peut-être, une cour intérieure formant transept entourée de diverses salles d'habitation. Le bâtiment central était entouré d'une colonnade, elle-même comprise dans l'enceinte extérieure de l'ensemble. Wiegand, très frappé par le plan cruciforme de l'édifice, fait des rapprochements avec divers édifices

hellénistiques et romains de Ama'an, Istanbul, Bosra et Mersina. Ces emprunts n'ont rien de bien étonnant lorsque l'on connaît le syncrétisme artistique de la civilisation nabatéenne et l'imitation assez servile dont ont fait preuve les artisans de l'antique cité.

6° *Conclusions.* — Résumons les points caractéristiques de l'ordonnance architecturale des palais palestiniens, de leur style et de leur évolution, et ajoutons un mot sur les descriptions littéraires qui nous en restent.

a) L'ordonnance générale. — Le palais est avant tout la résidence personnelle du roi. Cela signifie que cet édifice comprend d'abord ses *appartements privés*, et les autres éléments ordinaires d'une habitation : chambres, cours, installations hygiéniques comme les salles de bain et les latrines, cuisines, réserves avec silos, etc. Les appartements privés des femmes, le harem, sont clairement distingués du reste des appartements du monarque.

Le roi étant une *personnalité* importante, sa personne exige une protection spéciale. D'où les salles de garde qui assurent la sécurité du prince et de sa famille.

Le roi a une *fonction publique.* Il doit avoir des relations avec son peuple et ses représentants. Aussi se présente-t-il avec toute la majesté de sa fonction dans sa salle du trône; bien souvent, c'est là qu'il donne audience ou encore rend la justice. C'est là qu'il « s'assied sur son trône », expression qui signifie le début de son règne (I Reg., XVI, 11; II Reg., XVII, 13).

Le palais est donc le *centre de la vie politique* du pays. Nous ne nous étonnerons pas de trouver parfois accolés ou intégrés dans l'ensemble architectural du palais l'équivalent de nos ministères actuels. Le palais est plus que la résidence privée du roi. Il est aussi la maison du peuple, dont l'antiquité avait fortement conscience. C'est donc au palais que se concentrent l'administration du royaume et les divers services politiques et économiques. D'où l'utilité de grandes salles de réunions politiques et autres auprès du souverain souvent maître en dernier ressort de toute décision importante.

Un personnage considérable a la responsabilité de l'ensemble, celui de *maître du palais.* C'est le personnage dont la Bible dit, et souvent, qu' « il est sur le palais », *'ašer ʿal habbayt*, l'homme qui est sur la maison du roi (cf., par ex., I Reg., XVI, 9; XVIII, 3, etc.). Ce titre se retrouve sur une inscription d'une tombe de Siloé et sur une empreinte de cachet au nom de Godolias, placé comme préfet de Juda par Nabuchodonosor après avoir été maître du palais sous Sédécias, le dernier roi de Jérusalem. Ce titre est peut-être l'équivalent du terme *nagîd* de II Chron., XXVIII, 7.

Le correspondant sémantique assyro-babylonien serait le « *ša pân êkalli* », tandis que l'égyptien serait le « *mr pr* ». Or, en Assyrie, l'autorité de ces hauts fonctionnaires semble avoir été limitée au palais; ce sont les intendants, les majordomes du roi. En Israël au contraire, il semble que les pouvoirs de cette charge se soient rapidement étendus au-delà de l'administration du palais royal. Ses attributions ressemblaient assez bien à celles du vizir égyptien comme le fut Joseph en Égypte (Gen., XII, 40-44). Joseph est dit préposé à la maison de Pharaon et, sans doute à titre de vizir, il se rendait le matin en audience chez le roi pour recevoir ses ordres et ses instructions. Ensuite, il faisait ouvrir les « portes de la maison royale », c'est-à-dire qu'il présidait à l'ouverture de la journée officielle, à l'ouverture des bureaux du roi et à leur fonctionnement. Toutes les affaires importantes passaient entre ses mains, il détenait le sceau royal et en l'absence du souverain gouvernait en sa place et en son nom. C'était vraiment le personnage le plus important après le monarque régnant.

En Juda, si l'on en croit la déclaration d'investiture d'Elyaqim rapportée par Is., XXII, 22, le maître du palais semble bien avoir eu des fonctions semblables. Et le P. de Vaux note à bon droit la ressemblance de ce texte avec celui de Matth., XVI 19 où S. Pierre est constitué vizir du Royaume des Cieux. C'est le plus haut fonctionnaire de l'État, nommé le premier (II Reg., XVIII, 18), paraissant seul à côté du roi en I Reg., XVIII, 3, comme le régent du royaume en II Reg., XV, 5, et comme le vizir égyptien en l'absence du Pharaon. Mais son importance ne s'accrut que progressivement. Il n'aurait été au début que l'administrateur du palais et du domaine royal. D'où son omission dans la liste des grands officiers de David (II Sam., VIII, 16-18 et I Chron., XVIII, 14-17) et (II Sam., XX, 23-26) et dans celle de Salomon (I Reg., IV, 1-6); il n'est pas encore à la première place comme il le deviendra plus tard, occupant réellement ce qui correspond aujourd'hui à la charge de premier ministre. Notons pour terminer que le terme *soken* d'Is., XXII, 15 correspond au même titre que celui de maître du palais dont il est parallèle.

b) Le style et l'évolution générale. — Cette question est bien délicate à traiter vu la pauvreté des résultats archéologiques palestiniens. De plus, la Palestine est un couloir qui a souvent servi de route de transit à des Empires plus puissants et plus riches. Les souverains locaux n'ont pas été assez longtemps en jouissance d'une indépendance réelle permettant l'éclosion d'une civilisation architecturale vraiment originale. Pendant la plus grande partie de son histoire, la Palestine a été dépendante politiquement soit de l'Égypte, soit des Empires mésopotamiens, soit de la puissance gréco-romaine.

Par ailleurs, la Palestine a toujours été un pays relativement pauvre au point de vue économique. Nous n'y rencontrons donc pas de vastes ensembles somptueux comme ceux que les fouilles ont dégagés en Égypte, en Mésopotamie, en Grèce ou à Rome. Les palais palestiniens, dans leur ensemble, font plutôt figure de grande maison particulière avec les annexes ordinaires des services communs. Pour ce qui est des influences extérieures, et nous les avons notées lors de l'énumération des différents palais étudiés, elles peuvent se résumer en celles des grands Empires politiques qui se sont assuré successivement le contrôle du couloir palestinien. Cependant, la question n'est pas résolue complètement de cette manière assez simpliste. Certes, l'influence politique égyptienne s'est fait sentir dans l'art palestinien et aussi dans l'architecture palatine de cette région. De même pour l'époque assyro-babylonienne et ensuite pour l'époque gréco-romaine. Mais cette influence s'est plutôt manifestée en des détails de motifs décoratifs et de mobiliers. Pour ce qui est du plan d'ensemble des constructions, il semble au contraire que cette influence soit restée assez limitée. Le plan de nos palais, dans la généralité des cas, fait davantage songer au plan des grandes demeures syriennes. De fait, l'architecture de la Palestine s'insère dans celle de la partie ouest du croissant fertile, conservant dans cet ensemble une originalité assez grande, distincte de celle des grandes puissances qui l'ont tour à tour dominée au cours de son histoire mouvementée.

c) Les descriptions littéraires des palais. — Nous avons trois catégories d'écrits dans lesquels nous lisons des descriptions de palais qui peuvent nous intéresser. Ce sont : l'ensemble des livres inspirés, la Bible; les historiens, surtout Flavius Josèphe qui traite souvent parallèlement de sujets bibliques; les livres apocryphes qui, bien qu'emportés par leurs visions prophétiques et apocalyptiques, s'inspiraient malgré tout de ce que leurs auteurs avaient sous les yeux, en particulier des palais contemporains.

Nous avons analysé les descriptions contenues dans les livres historiques sacrés et profanes. Les livres sapientiaux et prophétiques ne renferment pas de descriptions poétiques de palais royaux, sauf de l'*heykal* que décrit Ézéchiel de façon poétique et apocalyptique (Ez., XL sq.). Nous n'en parlons ici qu'en raison du terme qui signifie à la fois temple et palais. Aussi donnera-t-on au temple les traits d'un palais dans les livres apocryphes et les descriptions postérieures et réciproquement. La résidence de Dieu sera en même temps temple et palais dans les apocalypses.

Ezéchiel, certes, a pu fournir à certains les éléments d'une reconstruction précise et réaliste du second temple. Cependant sa description reste fantaisiste; nous devons en convenir avec la majorité des exégètes modernes. Elle l'est toutefois beaucoup moins que celles que nous trouvons dans les apocryphes postérieurs. Le livre d'Hénoch, dans son chapitre XIV, nous donne un excellent exemple de cette évolution. Hénoch arrive devant une grande maison *(heykal)* dont les murs lui apparaissent de cristal, entourés de flammes de feu. Il tombe le visage contre terre et aperçoit alors une autre demeure plus grande encore. Hénoch avoue son incapacité de la décrire en raison de sa splendeur et de sa magnificence. Le pavement et le plafond en étaient de feu. Il voit un trône élevé de cristal, aux bases brillantes comme le soleil, et entouré de chérubins. De dessous sortaient des flammes de feu (cf. Is., VI). C'était là le siège et la résidence de Dieu (Hén., XIV, 8-25). Une telle description, faite de comparaisons hyperboliques, est destinée à nous donner une idée des réalités célestes au milieu desquelles Dieu règne dans son temple (palais) comme dans un palais (temple). Pouvons-nous en tirer quelque chose pour notre étude ? Très peu. Notons simplement que cette description tient certainement du temple (Dieu réside dans son temple) et du palais (le trône). Tout tient dans l'amphibologie verbale où l'hébreu *heykal* et l'assyrien *ekallu* recouvrent les deux concepts de temple et de palais.

IV. Symbolique du palais dans la Bible. — Les prophètes et le psautier ont dépassé l'image purement matérielle du palais. La grandeur, la richesse et la puissance de ces demeures imposantes aux yeux des pauvres gens qui les contemplaient sont devenues des symboles. Parce que les grands et les rois, les « puissants de ce monde » ont toujours eu l'orgueil de se bâtir de somptueuses résidences, il fallait, pour veiller à la pureté du Jahvisme, qu'il se trouve en face d'eux des gens qui leur montrent la vanité des choses terrestres. Des gens qui savaient que la richesse et la puissance éloignent l'homme de son Créateur et lui font oublier [illegible] place réelle.

Par ailleurs, si les prophètes ont vigoureusement dénoncé les désordres sociaux, on ne peut dire qu'ils aient fait preuve d'un tempérament de révolutionnaires destructeurs. La prospérité matérielle restait pour eux, comme pour leur peuple, une récompense de la fidélité religieuse. Leurs promesses s'attacheront aussi à la vision des demeures somptueuses du peuple élu, récompense de son observance exacte de la loi de Jahvé.

La poétique tend à préférer les termes forts et expressifs. L'expression de « maison du roi » ne lui convenait guère tant à cause de sa lourdeur que de sa technicité. Si ce terme se rencontre parfois — et le grec le traduit alors de façon très pertinente par οἰκία τοῦ Βασιλέως — ce sera pour exprimer non plus la demeure matérielle, mais bien la dynastie, les membres de la famille royale, en un mot les personnes riches et puissantes qui habitent au palais. La poésie biblique se tournera plus volontiers vers les autres termes que nous avons étudiés. Ils seront moins précis peut-être, mais le propre de la poésie n'est-il pas d'éviter toute rigueur mathématique? Ils seront orientés dans un sens ou dans un autre (au sens de tour, refuge suprême : אַרְמוֹן; au sens sacré : הֵיכָל; au sens de forteresse : בִּירָה). Qui ne voit la richesse qu'un poète peut tirer de mots aussi suggestifs?

Le palais, devenu le symbole de la monarchie et avec elle de la classe dirigeante, est critiqué pour ce qu'il représente d'orgueil, de puissance, et de richesse. Les prophètes emploieront alors de préférence les termes d'אַרְמוֹן et d'הֵיכָל. Le simple choix des mots ne pourrait-il pas séjà suggérer quelques idées cachées des prophètes? אַרְמוֹן fait allusion aux repaires que les rois et les grands se ménagent dans leur résidence. Mais qu'ils prennent garde, même cela ne résistera pas à la colère de Dieu (Am., VI, 8 sq.). Le terme הֵיכָל ne compterait-il pas un reproche plus voilé, soulignant le caractère sacré de la monarchie israélite et lui donnant à entendre que sa puissance ou sa richesse sont inséparables de la bonne volonté de Dieu? Amos et Osée se distinguent, parmi les autres prophètes, dans leurs attaques contre les palais. Mais citons donc quelques textes.

Contre l'orgueil de puissance :

Am., VI, 8 : J'abhorre l'orgueil de Jacob,
Je hais ses palais (אַרְמוֹן).

Os., VIII, 14 : Israël a oublié son auteur
et il a bâti des palais (הֵיכָל).

Cf. aussi Am., III, 9; I, 4, 7; Os., VIII, 3, etc.

Le châtiment de cet orgueil sera la dévastation, la ruine de ces demeures :

Jer., XVII, 27 : Si vous n'écoutez pas mon ordre, je mettrai le feu à [illegible] portes...
Il dévorera les palais (אַרְמוֹן) de Jérusalem et ne s'éteindra plus.

Am., III, 11 : Ta puissance sera abattue et tes palais (אַרְמוֹן) seront pillés.

Contre la richesse :

Am., III, 10 : Ils ne savent agir avec droiture, oracle de Jahvé
ils entassent violence et rapine dans leurs palais (אַרְמוֹן).

De résidence de « belle époque », ces lieux deviendront des sites désolés :

Is., XIII, 22 : Les hyènes s'appelleront dans ses châteaux (אַרְמוֹן),
les chacals dans les luxueux palais (הֵיכָל).

Is., XXXII, 14 : le palais (אַרְמוֹן) est abandonné,
la ville tapageuse est déserte.

Il n'est pas toujours facile de faire la différence dans ces critiques entre celles adressées à la monarchie, à la classe dirigeante ou à l'appétit de luxe du peuple. Mais peut-être n'est-il pas nécessaire de distinguer. De toute façon, richesse et puissance, monarchie et classe dirigeante ont souvent eu partie liée.

Ces images et ces critiques des prophètes auront leur écho jusque sur les lèvres de Jésus.

Luc., VII, 25 (et Matth., XI, 8) : Ceux qui portent de somptueux vêtements et vivent dans les délices se tiennent dans les palais royaux (τα Βασίλεια). La réalité ne changeant pas, l'image aussi restait bonne.

Mais les prophètes savaient très bien que les palais, trop souvent enclins à se parer de puissance orgueilleuse, pouvaient aussi se revêtir de magnificence. Le terme הֵיכָל employé aussi bien pour le temple que pour les résidences royales suggérait déjà ce respect. C'est pourquoi les porte-parole de Dieu n'ont pas hésité à chanter la grandeur des palais construits avec la bénédiction de Yahvé ou rétablis par lui.

La fidélité à la loi, gage de la restauration, amènera aussi la prospérité matérielle. Ici, la psalmique domine dans cette conception optimiste des palais. Les méfaits des classes dirigeantes oubliés, les désirs de prospérité se font plus pressants.

Jer., xxx, 18 : La ville sera rebâtie sur ses ruines,
le palais restauré en son lieu (אַרְמוֹן).

Ps., cxxii, 7 : Advienne la paix dans tes murs,
Paix à tes châteaux (אַרְמוֹן).

Ps., xlviii, 14 : Que vos cœurs s'attachent à ses murs,
détaillez ses palais (אַרְמוֹן).

La restauration de la monarchie, plus encore celle du peuple dans son indépendance et sa prospérité est dans la perspective de ceux qui chantent le bonheur futur de la nation élue de Dieu. Le Nouveau Testament dépasse ce stade. Le yahvisme des prophètes et des psaumes devient le christianisme, il devient religion « d'esprit et de vérité » (Joa., iv, 23). Sans vouloir forcer la portée des termes, il est bon de remarquer qu'un seul des deux termes traduisant palais dans la Septante est passé dans le Nouveau Testament : οἰκοδομή appartient à la langue théologique de S. Paul. Les grandes Épîtres (Rom., i et II Cor., Eph.) se serviront précisément de cette expression pour exprimer la « construction » de l'Église, le Corps du Christ. Cette Église, ce Corps du Christ devient ainsi le « palais » à l'édification duquel tout chrétien doit collaborer : Eph., iv, 16 : « Mais vivant selon la vérité et selon la charité, nous grandirons de toutes manières vers Celui qui est la tête, le Christ, dont le corps tout entier reçoit concorde et cohésion par toutes sortes de jointures qui le nourrissent et l'actionnent selon le rôle de chaque partie, opérant ainsi sa croissance et (litt.) sa construction (οἰκοδομή) dans la charité. »

Bibliographie. — Elle sera sommaire, comprenant uniquement les sources de notre travail ainsi que les ouvrages permettant un approfondissement de la question.

1° Généralités. — *a) Encyclopédies.* — H. Haag, *Bibel-Lexikon*, art. *Palast*, Einsiedeln, 1951, col. 1245-1247. — J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, iii, art. *Palace*, Édimbourg, 1900, p. 640. — Cheyne-Black, *Encyclopaedia Biblica*, art. *Palace*, iii, Londres, 1902, col. 3525-3533. — E. Kalt, *Biblisches Real-Lexikon*, art. *Palast*, ii, Paderborn, 1931, col. 278-279.

b) Manuels. — W. F. Albright, *L'archéologie de la Palestine*, trad., Alapetite, Paris, 1955. — A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, Paris, t. i, 1939; t. ii, 1953.

2° *Étude biblique.* — Notre étude a été basée sur les textes originaux, les concordances et les dictionnaires, instruments de travail reçus et qu'il est inutile de citer ici. Notons en plus L. Köhler, *Kleine Lichter*, Zurich, 1945, p. 30-32. Citons aussi les feuilles manuscrites de la Concordance de Sœur Jeanne d'Arc que l'auteur a bien voulu nous laisser consulter.

3° *Étude archéologique et littéraire.* — *a) Rapports de fouilles.* — ʿAï : J. Marquet-Krause, *Les fouilles d'ʿAy* (Et-Tell), i, *Texte*, p. 14-16; ii, *Atlas*, pl. iv-ix, xc, Paris, 1949; cf. R. de Vaux, dans *Revue biblique*, 1950, p. 521-624. — R. Dussaud, *Note additionnelle*, *Syria*, 1935, p. 346-352. — L.-H. Vincent, *Les fouilles d'ʿAy (Et-Tell)*, dans *Revue Biblique*, 1937, p. 231-266.

Alexandreion : F.-M. Abel, *Mélanges*, dans *Revue Biblique*, 1913, p. 227-234.

ʿAraq el-Emir : N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*, dans *A. A. S. O. R.*, iv, 1951 (25-28), p. 376-378. — B. Mazar, *The Tobiads*, dans *Israel Exploration Journal*, vii, n. 3 et 4, 1957, p. 137-145 et 229-238.

Beisan (Bet-Shân) : *The Topography and History of Beth-Shan*, A. Rowe, Philadelphie, 1930, p. 19-23; plan, fig. 2, p. 20.

Béthel : J.-L. Kelso, *Explorations at Bethel*, dans *B. A. S. O. R.* (cxxxvii), p. 10. Cf. la note d'Albright dans *The Biblical Archaeologist*, 1956, p. 36-43.

Bet-Pélèt : Sir Flinders Petrie, *Beth-Pelet*, i, Londres, 1930, pl. liv; *Beth Pelet*, ii, Londres, 1932, pl. lxix. — L.-H. Vincent, dans *Revue Biblique*, 1929, p. 99-103; 1930, p. 314-317. — W. F. Albright, *The Archeaology of Palestine and the Bible*, Londres, 1932, p. 53.

Bet-Shémesh (ʿAyn-Sems) : *Ain-Sems*, Grant and Wright, Haverford, 1939, p. 69-70.

Bet-Çur : O. R. Sellers, *The Citadel of Beth-Zur*, Philadelphie, 1933, p. 22 sq.

Dibon : H. B. Tristram, *The Land of Moab*, Londres, 1874, p. 132-137. — Cf. aussi les chroniques archéologiques récentes de *Bibl. Arch.* et *B. A. S. O. R.* (fouilles en cours).

Gézer : R. A. S. Macalister, *The Excavations at Gezer*, i, Londres, 1912, p. 209-223; pl. fig. 104.

Herodium : F. M. Abel, *Exils et tombeaux des Hérodes*, dans *Revue Biblique*, 1946, p. 67-69. — Cf. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, iii, 1880, pl. iv-v.

Jéricho de l'Ancien Testament (Tell el-Sulṭân) : E. Sellin-C. Watzinger, *Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen*, Leipzig, 1913, p. 15-18, pl. tableau iv. — J. Garstang, *Explorations in Jericho*, dans *Annals of Archaeology and Anthropology (Liverpool)*, xix, 3-22, 35-54; xx, 3-42; xxi-xxii, 99-136, pl. xiii; xxiii, 67-100, pl. xiii.

Jéricho du Nouveau Testament : J. L. Kelso-D. C. Baramki, *Excavations at New Testament Jericho and Khirbet en Nitla*, dans *A.A.S.O.R.* (xxix-xxx), New Haven, 1955, p. 1-19, pl. 38. — M. Baillet, *Nitla (Fouilles à Jéricho et)* dans *D.B.S.*, vi, 506-511.

Jérusalem : L.-H. Vincent-A.-M. Stève, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, i, *Texte*, Paris, 1954, p. 222-236, 132-221; ii, *Planches*, Paris, 1954, pl. xli sq.; ii-iii, *Texte*, Paris, 1956, p. 423-431; ii-iii, *Planches*, Paris, 1956, pl. cii. — Avi-Yonah, *Jerusalem, the Saga of the Holy City*, Jérusalem, 1954, planches.

Lakish : O. Tuffnell, *Lachish III. The Iron Age*, Londres, 1953, texte, 131-141; planches, 119-120.

Machéronte : G. Ricciotti, *Il cantiere di Hiram*, 1936, Turin, p. 99-113. — F. M. Abel, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1911, p. 30-41.

Masada : M. Avi-Yonah-N. Avigad, etc., *The Archeological Survey of Masada*, dans *Israel Exploration Journal*, v, p. 1-60 et *Bulletin of Israel Exploration Society*, 1957, p. 9-71; édité en un volume : *Masada Survey and Explorations*, Hebrew University, Israel Exploration Society and Department of Antiquities, Jérusalem, 1957.

Mégiddo : Schumacher-Steuernagel, *Tell Mutesellim*, i, Berlin, 1929, p. 91-105. — Lamon-Shipton, *Megiddo*, i, Chicago, 1939, p. 11-24, fig. 21-29. — G. Loud, *Megiddo*, ii, Chicago, 1948, p. 15-25; pl. 381-384.

Pétra : Bachmann-Watzinger-Wiegand, *Petra*, Berlin-Leipzig, 68-72, fig. 69.

Samarie : Reisner-Fisher-Lyon, *Excavations at Samaria*, i, Cambridge, 1924, texte, p. 93-119; ii, Cambridge, 1924, planches et plan v. — Crowfoot-Kenyon-Sukenik, *The Buildings in Samaria*, i, Londres, 1942, p. 5-20, pl. ii. — A. Parrot, *Samarie, capitale du royaume d'Israël*, Paris-Neuchâtel, 1955, p. 38-62.

Sichem : L. E. Toombs, *Excavations at Sichem. Preliminary Report*, dans *Bibl. Arch.*, 1957, xx, 4, p. 92-105, ainsi que les chroniques suivantes de *B. A.* et *B.A.S.O.R.*

Taʿannak; E. Sellin, *Tell Taʿannek*, i, Vienne, 1904, p. 43-53, pl. iii. — Cf. L.-H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 52-57, fig. 27.

Tell Beit Mirsim : W. F. Albright, *Excavations at Tell Beit Mirsim*, dans *A.A.S.O.R.* (17), ii, 1938, New Haven, p. 40-42.

Tell el-Ajjûl : Sir Flinders Petrie, *Ancient Gaza*, ii, Londres, 1932, p. 4, n° 18-20, pl. xlvi. — W. F. Albright, *The Chronology of a South Palestinian City Tell El Ajjul*, dans *American Journal of Semitic Language*, lv, 1938, p. 337-359.

Tell el-Fûl : W. F. Albright, *Excavations at Tell el Fûl*, dans *A.A.S.O.R.*, iv, 1924, p. 8-9, pl. xxii. — Chronique archéologique de L.-H. Vincent, dans *Revue Biblique*, 1923, p. 426-430.

Tell el-Far'ah : R. de Vaux, *Les fouilles de Tell El Far'ah près Naplouse*, dans *Revue biblique*, 1948, p. 544-580; 1951, p. 393-430, pl. II; 1952, p. 551-583; 1955, p. 541-589, pl. VI. — R. de Vaux, *The Excavations at Tell el Far'ah and the Site of the Ancient Tirsah*, dans *Palestine Exploration Fund*, 1956, p. 125-140.

Tell el-Jemeh (Gérar) : Flinders Petrie, *Gerar*, Londres, 1928, p. 7, § 16, et pl. XI.

b) Partie littéraire. — En plus des textes bibliques, cf. Charles, *The Apocrypha of the Old Testament*, II, *The Book of Henoch*, Oxford, 1913. Pour Josèphe, *Antiquités judaïques*, I, II, traduction Reinach, Paris, 1900-1904, et *Guerre des Juifs*, trad. Reinach, Paris, 1911. Pour l'organisation du palais, cf. R. de Vaux, O. P., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris, 1958, p. 199 sq.

3° Pour la symbolique du palais, pas d'études correspondantes à citer. Sur le terme, cf. O. Michel, dans le *Theologisches Wörterbuch* de Kittel, V, p. 147-150.

J.-M. Fenasse.

PALÉOGRAPHIE. — Voir Langues et écritures sémitiques, *supra*, V, 257-334.

PALÉONTOLOGIE. — Voir Préhistoire.

PALESTINE. — **I. Généralités.** — On pourrait rassembler sous ce titre une matière considérable exposant tous les aspects de la géographie palestinienne. Il paraît plus avantageux de la répartir de la façon suivante : nous donnerons ici quelques renseignements généraux de bibliographie et de cartographie, et nous traiterons assez à fond de la géographie physique, de l'anthropologie et de la démographie. Dans un article Populations de la Palestine, on présentera les peuples mentionnés par la Bible en Palestine et aux environs immédiats. L'article Routes de Palestine décrira le réseau des voies antiques, et nous montrera comment la plupart des récits bibliques viennent s'y placer. A l'article Terre-Sainte on s'efforcera d'expliciter le thème biblique de la Terre Promise, dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme rabbinique, et de montrer comment ce thème est remanié dans le christianisme. L'article Territoires de la Palestine présentera ce que Alt a justement appelé « l'histoire territoriale » de ce pays, depuis le partage entre les tribus jusqu'à la division du royaume d'Hérode. Enfin l'article Toponymie contiendra des renseignements sur les méthodes d'identification des sites et sur les sources littéraires non bibliques qui y sont utilisées.

Bibliographie et cartographie. — L'article de M. Legendre dans le *D. B.* de 1908 reste une bonne source de renseignements. Nous n'avons rien à ajouter aux explications qu'il donne sur le nom de « Palestine » et son extension depuis la côte des Philistins jusqu'à l'ensemble du pays situé à l'Ouest du Jourdain, et même une partie de la Transjordanie. Signalons que, dans l'usage actuel des Arabes, *Falastîn* désigne nettement le pays à l'Ouest du Jourdain, c'est aussi l'usage commun des étrangers résidants. Les Israéliens emploient le terme d' « Ereç-Israel », qui désigne le territoire actuel de leur État, mais dans lequel chacun met une charge plus ou moins grande de revendications ultérieures. Toutefois, comme l'avait fait M. Legendre, nous étendons ici le mot « Palestine » à tout l'ensemble du pays intéressé par les narrations bibliques, nous y incluons donc un peu du territoire libanais jusqu'au Litani, du territoire syrien jusqu'à la ligne Bâniâs-Salkhad, toute la partie habitable de la Transjordanie, jusqu'à la voie ferrée de l'ancien chemin de fer du Hedjaz, et le désert du Sud jusqu'à la ligne 'Aqaba-Quseima, donc un peu au-delà de la frontière internationale.

L'article du *D. B.* reste une source de renseignements nombreux et justes et sa carte au 1/500.000 demeure utilisable, bien que les cotes d'altitude n'y soient pas tout à fait exactes. Toutefois, les progrès considérables réalisés depuis cette époque permettent de donner bien des précisions supplémentaires. En même temps, la conception moderne de la géographie demande une présentation plus organique qu'on s'efforcera de réaliser ici. Mais on ne s'astreindra à reproduire ni la description d'ensemble ni la division générale du pays, ni le catalogue de détails topographiques donnés par notre prédécesseur. La *Géographie de la Palestine* du P. Abel (Paris, Gabalda, I, 1933, II, 1938, épuisé) reste le principal ouvrage d'ensemble, physique et historique. Ma propre *Géographie de la Terre Sainte* (Paris, Éd. du Cerf, 1958) voudrait être une œuvre de synthèse, physique et historique, étroitement limitée aux temps bibliques pour la partie historique, et dépourvue de toute technicité. J'ai l'intention de reprendre ici la matière d'une manière beaucoup plus scientifique, mes deux études devant être ainsi en bonne partie complémentaires.

On pourra encore trouver des renseignements généraux sur le Proche-Orient dans l'*Asie occidentale* de Blanchard (Paris, Armand Colin, 1929), et beaucoup mieux dans *The Middle East*, de Fisher (Londres, Methuen, 1952), ou dans le *Manuel de géographie*, de Dubertret et Weulersse (Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1940, épuisé), ou encore dans *La Méditerranée* de Birot et Dresch. Nous signalerons les principaux ouvrages particuliers à mesure que l'occasion s'en présentera; on en trouvera une bibliographie très complète dans la *Palästina Literatur* de Thomsen.

Les cartes au 1/1.000.000 qu'on peut se procurer dans le commerce sont suffisantes pour un exposé général des questions de géographie physique, c'est sur elles que seront basés les schémas présentés dans cet article. Mais cette échelle est trop réduite, et le figuré du terrain est trop sommaire pour suffire aux études de géographie historique qui demandent plus de détail.

On peut trouver en Israël une bonne carte au 1/250.000 en courbes de niveau, qui s'étend à l'Est jusqu'à la longitude de 'Ammân, et au Sud jusqu'à 'Aqaba. Elle comprend donc la presque totalité du pays biblique, sauf une petite région au Nord-Est. La faible densité des points intéressants dans cette région, jointe à l'uniformité du relief, font qu'il est possible de suppléer à ce défaut au moyen de la carte au 1/1.000.000.

De la carte israélienne au 1/250.000 dérivent les feuilles de l'*Atlas de la Bible* du R. P. Grollenberg, O. P.; le terrain y est représenté avec le même détail, mais à une échelle voisine du 1/1.000.000, ce qui rend la lecture plus difficile. Cet *Atlas* donne aussi une belle série de vues aériennes dont il serait difficile de constituer aujourd'hui l'équivalent.

Les spécialistes désireux de se procurer un document plus complet peuvent trouver en Israël une excellente carte au 1/100.000, où sont portés presque tous les sites archéologiques (il y a pourtant quelques absences). La carte réalisée par Conder en 1880 reste un document utile; malgré l'imprécision de la topographie et du nivellement, elle est très riche en détails et en indications de lieux-dits. Ces deux cartes ne recouvrent que les parties habitées de la Palestine proprement dite, depuis l'extrémité nord jusqu'aux environs de Beersheba.

On peut se procurer en Jordanie une bonne carte au 1/250.000 de la Transjordanie : elle s'étend largement au-delà de la région intéressante pour les études historiques; on trouve aussi une carte archéologique à la même échelle où le terrain est représenté de façon simplifiée et où sont portés presque tous les sites anciens.

Les schémas au 1/500.000 que j'ai établis pour ma propre *Géographie* ne peuvent remplacer de véritables cartes qu'aux yeux d'un lecteur satisfait de suivre l'exposé sans le mettre en discussion, le figuré du terrain y est simplifié, et seuls y sont portés les sites anciens que j'estimais pouvoir identifier avec des lieux-dits bibliques.

Les documents d'origine anglaise étant de beaucoup les plus importants pour la région qui nous intéresse, nous leur emprunterons leurs transcriptions des noms arabes. Sans être parfaitement systématiques, elles ont été faites, dans l'ensemble, avec assez de soin. On sait d'ailleurs que le timbre des voyelles est mal fixé dans l'arabe dialectal et on ne s'étonnera pas d'y trouver çà et là quelque flottement; on tiendra compte aussi des habitudes de la phonétique anglaise. Notre façon de faire aura au moins l'avantage de permettre une confrontation facile avec des documents existants. Les noms israéliens seront transcrits de même, suivant l'usage des cartes, avec la mention (is.).

II. Géographie physique. — I. Stratigraphie et évolution du relief. II Structure actuelle. III. Morphologie. IV. Climat. V. Écologie végétale. VI. Écologie animale. VII. Sols et formations rocheuses superficielles. VIII. Agriculture. IX. Élevage. X. Anthropologie. XI. Démographie.

I. Stratigraphie et évolution du relief (carte n° 671). — 1° *Roches ignées.* — Le granite et les roches apparentées n'apparaissent qu'aux environs de ʿAqaba sur les deux côtés du Golfe. Ils forment l'extrémité des montagnes du Sinaï d'une part et de l'Arabie de l'autre.

2° *Paléozoïque.* — Quelques affleurements du *Cambrien* se laissent voir en Transjordanie centrale : du W. Zarqa Maʿîn au W. Hasa, il y a des fossiles caractéristiques. D'autres formations paraissent plutôt, par comparaison avec le Sinaï, être du *Carbonifère;* elles se situent au W. Feinân d'une part, et de l'autre au Timna ha-tikhon (is.). On y trouve des filons de cuivre qui ont été exploités dans l'antiquité. Dans tous ces cas, il s'agit probablement du rivage sud de la mer cambrienne, la *Thétys* des géologues, qui couvrait la Méditerranée actuelle, ainsi que la Syrie et l'Arabie du Nord. Dans l'ensemble de la Transjordanie, les granites sont recouverts directement par le *Grès de Nubie,* formation continentale, stérile en fossiles, provenant de la consolidation d'anciennes dunes. C'est un grès bigarré où des couches blanches alternent avec d'autres fortement teintées en rouge par les sels de fer; il a continué à se former pendant presque toute la durée des temps géologiques et témoigne déjà, pour les époques les plus anciennes, d'un climat sub-désertique.

3° *Mésozoïque.* — Le *Trias* peut être observé en quelques endroits de Transjordanie centrale, W. Hisbân, W. Zarqa Maʿîn, W. Feinân; il est caractérisé par de nombreux fossiles. Le *Jurassique* se laisse voir aux mêmes endroits, et en outre dans le Negev (is.) ou désert du Sud palestinien. Le *Jurassique* est très abondant au Liban et dans l'Hermon. Il s'agit encore de formations épicontinentales. En Transjordanie comme au Negev, le *Grès de Nubie* continental se reforme au-dessus du *Jurassique,* il y a donc eu régression de la mer et soulèvement du massif continental. Une première phase d'activité volcanique laisse des traces au Negev et au Liban.

Le *Crétacé inférieur (Aptien, Albien, Vraconien)* prend la suite du *Jurassique* au Liban, en Palestine, et quelque peu en Transjordanie centrale. Plusieurs fossiles permettent d'identifier les formations d'une mer de profondeur faible et souvent variable. On y trouve des couches épaisses d'argile qui déterminent aujourd'hui la nappe d'eau la plus importante de ces pays. Là où elle affleure sortent de belles sources, comme il arrive souvent au Liban. Mais en Palestine cette couche n'apparaît que dans les parties hautes, et de ce fait une grande partie des eaux va se perdre dans la mer. Dans ces mêmes niveaux se trouvent des bancs de pierre calcaire, souvent très ferrugineux. C'est là qu'on rencontre les quelques minerais de la région : ceux du Liban connus dès l'Antiquité; ceux de Transjordanie centrale au bord du W. Zarqa, exploités de l'époque romaine au Moyen Age, et ceux de Haute-Galilée récemment découverts. Dans l'ensemble de la Transjordanie du centre et du sud, ainsi qu'au Negev, le *Crétacé inférieur* est occupé par le *Grès de Nubie* continental.

Le *Crétacé moyen* est une époque de large transgression marine. Le *Cénomanien inférieur* n'occupe encore que le Liban et la Palestine du Nord et du Centre; sa faune, assez abondante, est celle d'une mer boueuse et peu profonde. Il est recouvert d'une couche d'argile qui détermine de nombreuses sources. Le *Cénomanien supérieur* s'étend largement sur le Negev et la Transjordanie où la présence de bancs d'argile révèle un faciès sub-littoral; en Palestine sa faune est celle d'une mer plus limpide. Le *Turonien* ne se différencie du *Cénomanien* supérieur que par quelques fossiles particuliers, il en prend la suite sans discontinuité et leur distinction est souvent difficile. Les roches du *Crétacé moyen* forment l'ossature des montagnes de Palestine et des parties les plus hautes de la Transjordanie : ce sont des calcaires durs, cristallins, souvent dolomitiques, assez riches en sels de fer pour donner lieu à des phénomènes de coloration dont on parlera plus loin; ils donnent lieu aussi à des formations karstiques assez développées.

Le *Crétacé supérieur* montre une nouvelle période de large transgression marine. Les craies dures et quelque peu marneuses du *Santonien* se trouvent dans tout le pays, elles présentent un fossile caractéristique. Le *Campanien* montre des calcaires bitumineux également répandus, bien qu'ils soient, dans toute la Palestine occidentale, enfouis sous les formations postérieures. Le *Maestrichtien* présente dans le désert de Judée, le Negev, et la Transjordanie, un aspect remarquable : c'est un calcaire entrecoupé d'épais bancs de silex, serrés et finement plissotés. Dans le reste du pays, on ne trouve à ce niveau que des calcaires bitumineux banals, que des fossiles assez peu nombreux permettent quelquefois de distinguer. Le contraste entre ces deux faciès permet de penser que la montagne de Palestine était déjà émergée et séparait deux bassins marins, le dépôt de grandes quantités de silex indiquant justement un bassin de faible profondeur. On rattache encore au *Maestrichtien* une partie des calcaires phosphatés du désert de Juda; d'autres appartiennent au *Danien,* ainsi que des calcaires bitumineux riches en soufre et quelque marbres et calcaires bigarrés. Ce dernier niveau a été identifié dans le sud-est de la Palestine, et peut-être le Negev et la Transjordanie; il reste possible qu'il existe aussi au nord sans se laisser distinguer de ses voisins, car les fossiles y sont peu nombreux.

4° *Cénozoïque.* — Le soulèvement des montagnes continue, il a son centre au Liban et s'étend à la Galilée, au Carmel, à la Palestine du centre et du sud, qui forment des îles ou presqu'îles, ainsi qu'à la Transjordanie du centre et du sud. Les dépôts tertiaires du sud-est de ce pays pourraient provenir d'un bassin continental, aucun fossile n'y a été observé. La topographie actuelle commence ainsi à se dessiner. Les couches supérieure et inférieure de l'*Éocène* sont formées de calcaires crayeux ou marneux, plus ou moins bitumineux, assez pauvres en fossiles, ce qui

laisse une marge d'incertitude sur la distinction des niveaux sénonien et tertiaire. Par contre l'Éocène moyen montre une couche de *calcaire nummulitique* dur aussi facile à reconnaître par son aspect lithologique que par ses fossiles. On l'interprète comme une formation de récifs, c'est donc l'indication d'une ancienne ligne de côtes. Les formations éocènes se rencontrent surtout en Basse-Galilée, en Samarie et sur la bordure ouest et sud des montagnes de Palestine centrale. La régression marine se poursuivant, l'*Oligocène* est une formation rare, on ne la trouve que dans le centre de la plaine côtière où elle marque la trace d'un ancien golfe. Au début du *Miocène* se place un nouvel effort orogénique : c'est, cette fois, un plissement tangentiel : aussi bien au Liban qu'en Palestine les niveaux qui précèdent se trouvent en effet en concordance générale.

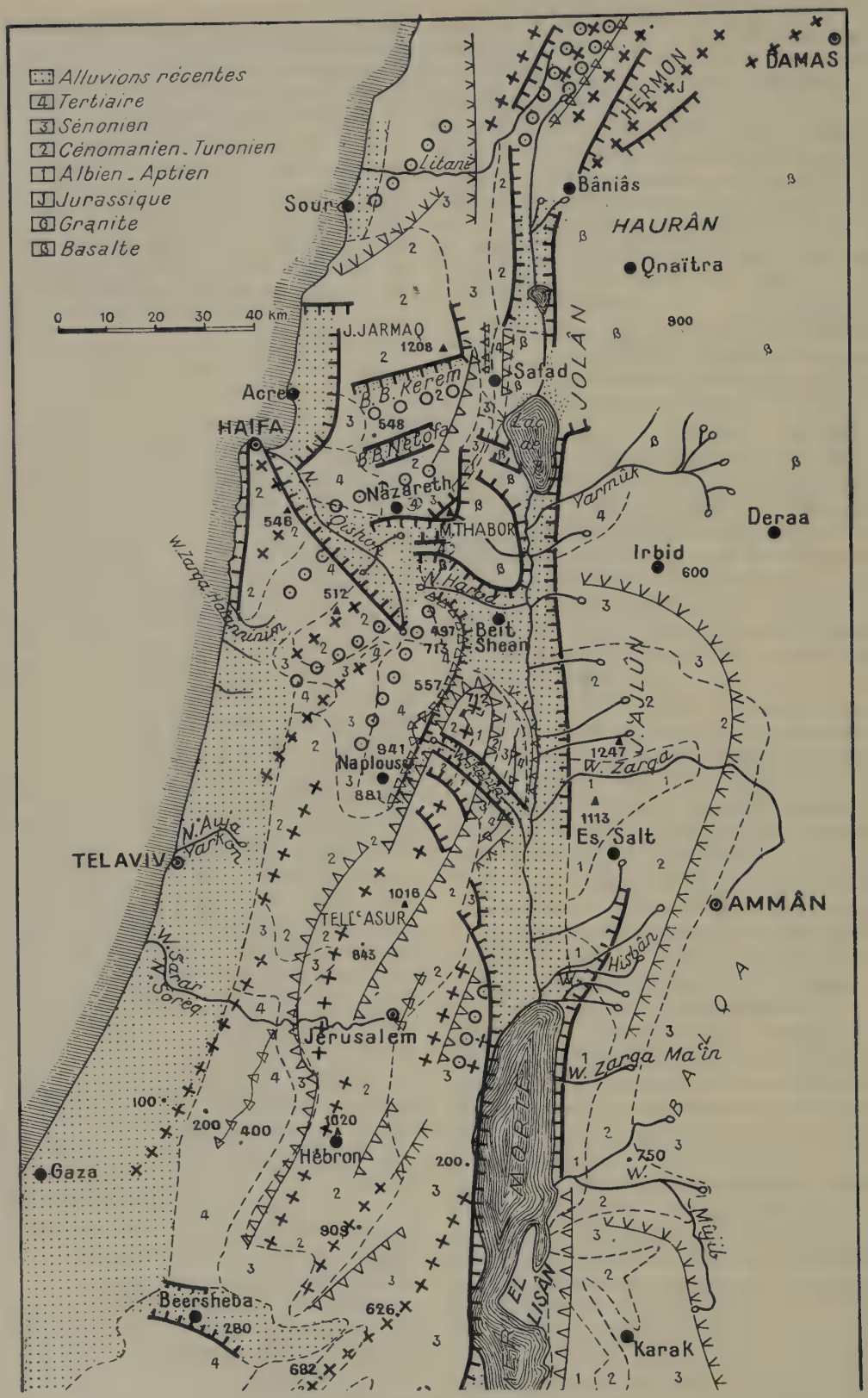
5° *Période néogène.* — L'ancienne *Thétys* se trouve séparée en deux parties : Méditerranée et Golfe persique. En même temps se forment des bassins continentaux intérieurs dont les formations diffèrent des formations marines.

a) Formations marines. — Le *Miocène marin* n'existe pas dans le nord de la Palestine ni sur la côte libanaise : le continent s'étendait de ce côté-là plus loin qu'aujourd'hui. Mais il se trouve dans la plaine côtière et dans le bassin de Beersheba, avec des calcaires corailliers durs de l'*Helvétien* qui dessinent encore une ligne de côte, là où se trouve aujourd'hui le pied de la montagne. Plus bas se trouvent les formations habituelles de calcaire et de marne, bien caractérisées toutefois par leurs fossiles. Il s'y mêle des conglomérats d'éléments antérieurs arrachés par l'érosion à la montagne qui continue à s'élever. Au *Pliocène*, une légère transgression marine laisse dans la région de Beersheba des fossiles de l'*Astien* et du *Plaisancien*. Mais, dans l'ensemble, le mouvement dominant est l'accumulation de matériaux terrestres : alluvions diverses descendues de la montagne, ou sables portés par le vent. Ces derniers paraissent donner naissance d'une part à des grès enrichis de calcaire, d'autre part à des sables rouges caractéristiques du paysage de la plaine côtière. En même temps se continue un mouvement profond d'élévation de la région montagneuse actuelle, il porte des formations du *Pliocène* marin à 350 m d'altitude, à l'est de Beersheba. Ce mouvement ne semble pas s'étendre à la côte où on n'observe que de légères oscillations du niveau marin. Si la forme rectiligne du rivage fait penser à un soulèvement, il faut y voir l'effet de l'accumulation de matériaux extérieurs : elle dure encore de nos jours, ensablant ici d'anciens ports, où là enlisant un pont médiéval jusqu'à l'épaule de ses voûtes. Tous les fleuves côtiers de Palestine sont déviés au nord-ouest, sous la pression des sables rouges du début du Quaternaire ou des sables blancs des dunes modernes, sans que jamais une augmentation de leur pente n'ait ravivé leur activité.

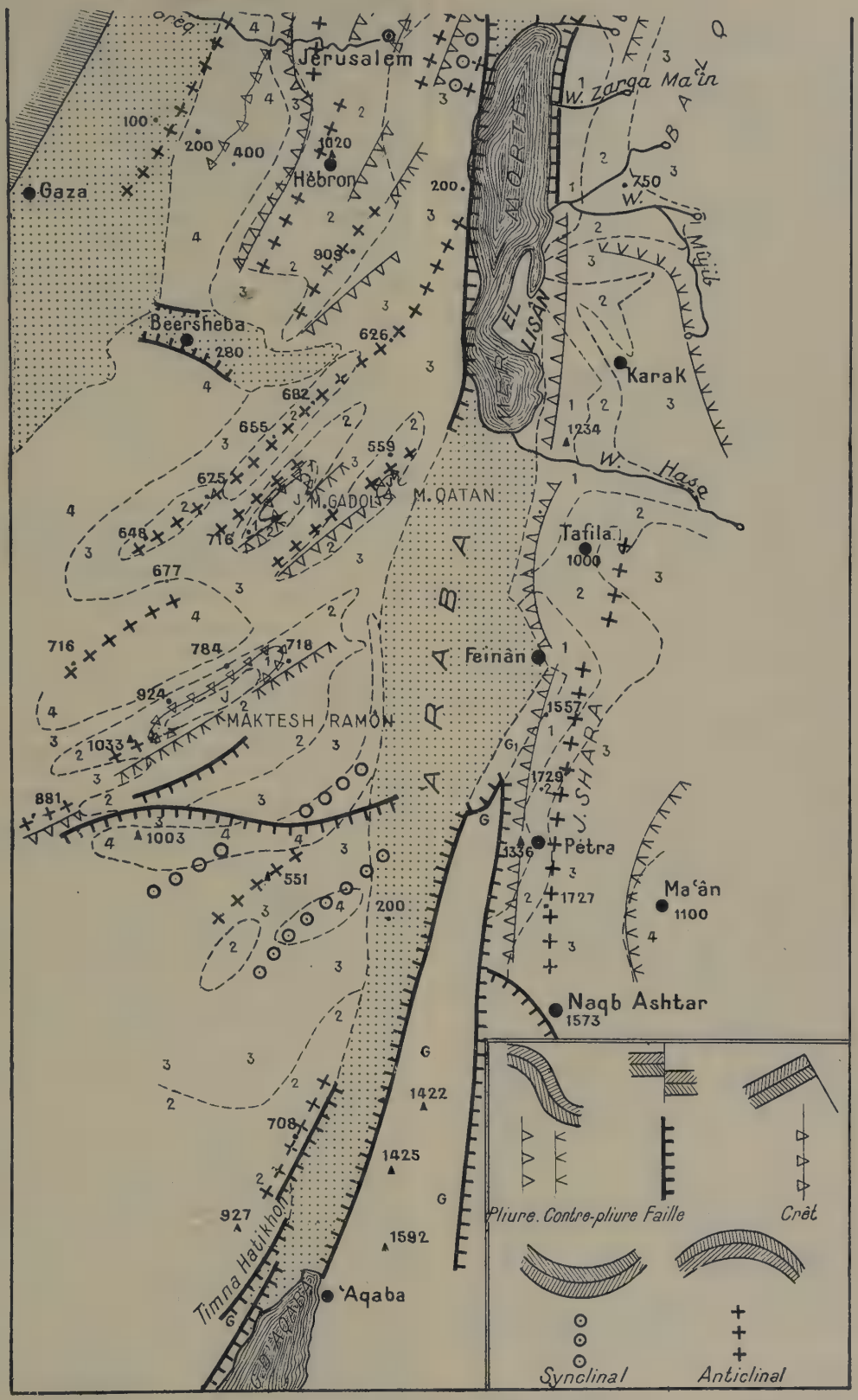
b) Formations continentales. — En Syrie et au Liban, la région de Damas et la Beqa'a montrent d'importantes séries continentales du *Miocène* et du *Pliocène*, avec des conglomérats d'alluvions, des grès, et une faune d'eau douce. Elles se retrouvent en Palestine dans la région du lac de Tibériade et de la plaine d'Esdrelon, avec un contact marin au *Pliocène inférieur (Astien)*; ici encore une formation marine du *Pliocène* s'est trouvée portée à 300 m. d'altitude par un mouvement orogénique ultérieur qui mit à sec le bassin de la plaine d'Esdrelon. Ce mouvement est accompagné d'une grande activité volcanique dont le centre est maintenant au J. ed Drûz, dont les laves s'étendent jusqu'aux faubourgs de Damas; il est maintenant prouvé que ce centre est resté en activité jusqu'à la veille des temps historiques : Mrs. Dunand et Dubertret ont étudié, dans le Safa, des tessons de l'Ancien Bronze III brûlés par la lave et pénétrés de ses éléments chimiques (cf. *Annales Archéologiques de Syrie*, IV-V). Des cratères secondaires s'alignaient sur les hauteurs du Jolân, de part et d'autre de Qneitra, leurs laves s'étendent jusqu'au pied du mont Thabor. Une troisième région d'activité volcanique se trouvait au nord-est de la mer Morte, avec des épanchements de lave moins importants et pas de cratères. Le basalte de Galilée forme deux niveaux, l'un à la transition du *Pliocène* et du *Pléistocène*, l'autre au milieu de cette dernière période; il est fracturé par des failles plus récentes, en rapport direct avec le creusement du lac de Tibériade dans sa forme actuelle. Un processus analogue semble avoir donné naissance à la dépression du lac Hula. On peut envisager l'hypothèse que la dépression du Jourdain et de la mer Morte ait existé dès l'époque tertiaire, ce serait le reste du bassin marin à demi fermé que nous avons supposé à l'époque du *Maestrichtien*. En effet, la vallée actuelle du W. Sarar, avec ses méandres larges et profondément incisés, est celle d'un fleuve d'une grande abondance qui traversait la montagne actuelle alors qu'elle n'était encore qu'un plateau de faible altitude, et qui s'est enfoncé à mesure qu'elle s'élevait. Ce serait l'exutoire du bassin que nous envisageons, qui aurait eu alors un niveau légèrement supérieur à celui de la mer. Quoi qu'il en soit, les premières formations effectivement reconnues sont du *Pléistocène inférieur*, elles se rencontrent aux cotes — 80 m. et — 250 m., nouvel indice d'effondrements récents. Il faut mettre en rapport avec ceux-ci l'ouverture de sources profondes, chaudes, salées, ou sulfureuses, distribuées depuis le lac de Tibériade jusqu'à l'extrémité sud de la mer Morte. Les deux bassins sont alors réunis comme le montre le dépôt continu des *marnes de la Lisân*, contenant du sel, du gypse et du soufre; elles occupent le fond de la dépression, mêlées, sur les bords et dans les cônes d'alluvions des rivières, de galets et de graviers arrachés à la montagne. Une série de terrasses lacustres montre l'assèchement progressif du lac central. Il finit par se réduire à la mer Morte qui est, au milieu de la fosse, une fosse plus réduite mais encore profonde de quelque 500 m. en dessous du niveau général. Les eaux se concentrent jusqu'à la salure exceptionnelle qu'elles présentent aujourd'hui. En même temps se forme le Jourdain. La disposition des tells de la plaine montre que la topographie actuelle était déjà en place au début de l'époque néolithique. Mais il n'est pas impossible que l'invasion par les eaux du bassin méridional de la mer Morte ne soit encore plus tardive. Ce bassin, d'une profondeur de 10 m. à peine, a été en effet regagné sur l'ancienne terrasse de marne. Signalons cependant que les travaux d'établissement des marais salants de Sdom (is.) n'ont conduit à aucune observation qui permette de préciser les choses.

Si le volcanisme a cessé toute activité, on sait par contre que les tremblements de terre sont relativement fréquents en Palestine et dans les pays voisins. Les régions de plus grande instabilité sont d'une part la côte sud du Liban qui paraît être une côte d'effondrement, et d'autre part la dépression du Jourdain et de la mer Morte.

II. Structure actuelle du relief (cartes n° 671). — A la suite des recherches de M. Ét. de Vaumas, il faut interpréter le Liban et l'Hermon comme de larges *plis de fond*, compliqués de *plis de couverture* et de *failles*. M. Leo Picard, de son côté, interprète la Palestine comme un ensemble de voûtes ou de dômes, portant des plissements superficiels et retravaillés par des failles. Ces deux conceptions ne sont



671. — Palestine. Structure et géologie.



671. — Palestine. Structure et géologie *(suite)*.

guère différentes. Il ressort assez nettement de l'évolution géologique du pays que les failles, liées au creusement de la dépression centrale, sont plus récentes que les plis.

Entre Liban et Hermon, un *pli de couverture* resserre le débouché sud de la plaine intérieure de la Beqa'a, son altitude est égale à celle du Liban à cet endroit, les sommets de cette dernière montagne se trouvant beaucoup plus loin au nord; l'image classique du *fossé syrien* se trouve donc en défaut sur ce point. Le Liban est flanqué à l'ouest et au sud par un haut plateau assez uniforme, bien que travaillé par des *plis de couverture* et des *failles*, il se prolonge au sud jusqu'aux collines de Galilée. Il fut d'abord limité au sud et à l'est par une *pliure monoclinale* dont on voit encore la trace de Safad à Nazareth. Un faillage postérieur a mis en relief les sommets du J. Jarmaq (1 208 m., dans le *Cénomanien* en couche tabulaire), tandis qu'à 8 km. à l'est, le J. Kan'ân (955 m.) se présente comme un *crêt* dégagé par l'érosion dans les couches inclinées de l'*Éocène*. Une faille nord-sud met en creux la dépression du lac Hula (1), une autre, est-ouest, sépare la Haute et la Basse-Galilée par la petite plaine de Marj el Kurum, ou Biq'at Beit Kerem (is.). Le Haut Plateau s'incline vers le nord-ouest, mais sa terminaison sur la plaine d'Acre est généralement interprétée comme une faille. La Basse-Galilée fait la suite du plateau avec une inclinaison générale vers le sud, due à la *pliure monoclinale* du fond. Mais le fait de structure le plus marquant aujourd'hui est un faillage orienté est-ouest qui met en creux la petite plaine du Sahl Battuf ou Biq'at Beit Netofa (is.), ainsi que celle de Tur'an, et qui coupe la montagne de Nazareth par une falaise à pic qui la sépare de la plaine d'Esdrelon (Marj Ibn 'Amir, is. Yizréel). Un accident local soulève le bloc du Thabor dont le *Cénomanien* domine le *Tertiaire* des environs de Nazareth (588 m, 573 m).

Le Carmel est un bloc du *Cénomanien-Turonien* encadré entre deux failles, l'une au nord-est vers la plaine d'Acre, l'autre à l'ouest vers la côte. Ses couches sont nettement inclinées vers le sud-ouest. Il est borné au sud-est par un bassin rempli de sédiments *tertiaires*, faillé lui aussi sur la plaine d'Esdrelon et qui semble se prolonger au-delà dans des collines de même formation qui s'appuient aux montagnes de Basse-Galilée. Les roches anciennes reparaissent au dôme d'Umm el Fahm (512 m) d'une forme régulière mais faillé lui aussi sur la plaine d'Esdrelon. C'est un autre intermédiaire entre les montagnes du nord et celles du centre. Ce dôme borde le bassin synclinal de Samarie, rempli de sédiments *sénoniens* et *tertiaires*. Sur toute sa bordure nord-est, ce bassin est soulevé par le mouvement de fond qui détermine l'arête principale de la Palestine. Il est en outre mis en relief par une longue faille continue avec rejet à l'extérieur. Il se forme ainsi un *crêt* dont la partie nord est le J. Faqqu'a (is. Gilboa) (497 m) dominant la vallée du N. Jalud (is. Harod); la partie sud, disséquée par l'érosion ou par des accidents tectoniques mineurs, donne les sommets de Rabba (713 m), Tubas (553 m), les monts Ébal (941 m) et Garizim (881 m), et se prolonge encore un peu au sud. La faille peut être aisément observée aux environs de ces deux dernières montagnes, son fond rempli d'alluvions forme la petite plaine du Sahl Makhna.

On arrive ainsi à l'arête principale de la Palestine centrale. Faite de roches du *Cénomanien-Turonien*, elle s'oriente du nord-nord-est au sud-sud-ouest, avec quelques déplacements latéraux de son axe. On peut la diviser en trois parties. La première, au nord, est celle qui flanque le bassin samaritain. Elle est coupée par des failles orientées du nord-ouest au sud-est, qui sont l'épanouissement des grandes lignes d'effondrement de la mer Morte. Les deux principales encadrent la vallée profonde du W. Fari'a dont la source, ainsi abaissée à 150 m d'altitude, creuse un cirque dans le *crêt* samaritain. Cependant la montagne ainsi découpée rejoint la plaine du Jourdain par une *pliure monoclinale* continue où toutes les couches géologiques sont représentées, y compris le *Nummulitique* qui détermine à mi-hauteur un petit *crêt* fortement érodé. La deuxième partie de l'arête a son axe nettement déporté vers l'ouest, écarté de la ligne topographique des sommets, parmi lesquels il faut citer le plus élevé : le Tell'Asur de 1 016 m; l'érosion est en effet plus forte du côté de la mer d'où viennent les pluies. A l'ouest, cette montagne est flanquée d'un plateau faiblement incliné et ondulé qui forme une transition continue jusqu'à la côte. A l'est, une série de *pliures* et de *plis de couverture* viennent se couper sur la faille qui limite, ici, la plaine du Jourdain. Au sud, l'arête est nettement entaillée par la vallée profonde du W. Sarar dont on a parlé plus haut. La troisième partie de la montagne voit son axe revenir à l'est près de la ligne des sommets dont le plus haut atteint 1 020 m. Des pliures et des plissements secondaires descendent jusqu'à la faille de la mer Morte. A l'ouest, la montagne est bordée par une *pliure* fort raide qui est un trait important de la topographie. A sud, elle descend insensiblement vers le bassin de Beersheba.

Dans le désert du sud, ou Negev, un autre système montagneux prend la suite du précédent, auquel il se raccorde d'ailleurs au voisinage de la mer Morte. Mais l'orientation s'infléchit nettement au sud-ouest, les plis sont moins larges, les *plis de fond* sont franchement dissymétriques, le flanc nord-ouest étant peu incliné tandis que le flanc sud-est approche de la verticale. Cette disposition a facilité le travail de l'érosion qui a ouvert, dans les trois principaux, des cirques. Ce sont les *Makteshim* des Israéliens, Maktesh-haqqatan ou Hatsera (Wadi Hadhira), Maktesh haggadol (W. Hatira), Maktesh Ramon (Wadi Rammun). Ils sont entourés de sommets qui atteignent respectivement 559 m, 718 m, et 1 033 m; on voit que ces montagnes sont d'une importance équivalente à celles du centre. Elles s'abaissent au nord-ouest par des plateaux d'une pente très faible qui se raccordent insensiblement à la plaine côtière. Au sud-est, vers la dépression de la 'Araba, il n'y a rien de comparable aux failles qui encadraient la mer Morte; si les cartes à grande échelle montrent dans cette région de nombreuses falaises à pic, ce n'est pas un fait de structure mais un trait commun à la topographie des déserts, dont on parlera plus loin. A l'extrême sud seulement les premiers contreforts du Sinaï sont, à nouveau, fortement faillés.

La Transjordanie a été beaucoup moins étudiée que la Palestine, aussi ne pouvons-nous espérer donner ici qu'une ébauche. Au nord du Yarmûk, le manteau continu des laves rend bien difficile toute interprétation. Au sud du Yarmûk, on entrevoit un grand *anticlinal de fond* dont l'axe serait parallèle à ceux de la Palestine centrale. Dans les parties hautes, le *Cénomanien-Turonien* s'y fait voir à 1 247 m au J. Umm ed Dara près de 'Ajlûn, et à 1 113 m au J. Nabi Yusha près d'Es Salt. L'unité structurelle de ces deux montagnes paraît certaine, malgré la coupure profonde du Wadi Zarqa qui est encore une rivière creusée à mesure que la montagne s'élevait; elle fournit de très belles coupes géologiques. Le versant de l'est semble être une *pliure* atténuée. Celui de

(1) Ce lac, dont il sera encore plusieurs fois question, a été récemment drainé et les marécages qui l'entouraient ont été mis en culture.

l'ouest est généralement interprété comme une *faille*, mais il ne manque pas d'indices que celle-ci recoupe une *pliure* antérieure. Plus au sud, le plateau du Balqa est presque parfaitement tabulaire, il se termine lui aussi sur la mer Morte par une *pliure* compliquée de *failles*. Les vallées du Wadi Zarqa Ma'in et du W. Mûjib (Arnon) ne semblent pas avoir pour origine des fractures tectoniques importantes, ce sont plutôt des vallées d'érosion. Au sud du W. Mûjib, le plateau se relève, le *Cénomanien-Turonien* reparaît à 1 305 m, et un versant est se dessine. La signification structurelle du W. Hasa paraît douteuse. Il y a encore des indices que le contact avec la 'Araba se fait par une *pliure* compliquée de *failles*. Le granite émerge au W. Feinân et s'élève rapidement, il forme un coin surélevé du côté de la 'Araba par une faille, et, par une autre, du côté des plateaux de l'Est. C'est déjà le début des montagnes d'Arabie.

Blanckenhorn a présenté la synthèse de ses travaux dans *Geologie Palästinas nach heutiger Auffassung*, dans *Z. D. P. V.*, LIV, 1931. Elle a reçu quelques modifications à la suite des travaux des géologues anglais et sionistes du temps du mandat britannique. Ceux-ci sont rassemblés en deux volumes : Blake, *The stratigraphy of Palestine and its building stones* (Jérusalem, 1936), ouvrage descriptif et en partie utilitaire, riche en renseignements précis et en catalogues de fossiles; et Leo Picard, *Structure and Evolution of Palestine* (Jerusalem Hebrew University, 1943), ouvrage de synthèse contenant une plus grande part d'interprétation et de comparaison avec les pays voisins. L'un et l'autre contiennent une abondante bibliographie de détail. On y joindra les cartes géologiques établies par Blake pour la Palestine et la Transjordanie méridionale, en vente en Israël. C'est d'après ces deux ouvrages que j'ai fait l'essai de synthèse présenté ici, mais en tenant compte aussi de certaines idées émises par É. de Vaumas dans son livre sur *Le Liban* (Paris, Firmin Didot, 1954). Je n'ai pas connaissance des travaux plus récents des géologues israéliens; il faudrait les rechercher dans les revues scientifiques spécialisées, ils apportent sans doute de grandes précisions sur la Palestine méridionale. Je crois que rien n'a été publié sur le territoire jordanien.

III. Morphologie (voir fig. 672). — On désigne sous ce nom l'étude des formes extérieures du terrain, celles-ci dépendant de la nature des roches, de la structure, et de l'érosion, donc du climat. Cette dernière influence est, en fait, la principale.

1° *Climat désertique.* — On peut, du point de vue qui nous occupe, adopter la même délimitation qui sera reconnue valable en écologie végétale, soit 100 mm de chute de pluie annuelle. Dans ces conditions, l'érosion par les eaux est faible ou nulle, les surfaces tectoniques sont donc peu remaniées. Le vent grave ou polit finement les surfaces mais n'emporte qu'une faible quantité de matériaux. Les changements de température, entre le jour et la nuit, font éclater la roche dont les pentes sont ainsi chaussées de grands talus d'éboulis qu'un peu de pluie cimente sur place. Dans un pays de structure généralement tabulaire comme la Palestine, la morphologie ordinaire des déserts est donc celle de plateaux peu inclinés, terminés par des pentes raides (pliures) ou abruptes (failles). Dans la partie haute la roche est à vif, dans le bas elle est dissimulée, et ceci ne facilite pas l'interprétation tectonique qui ne peut être faite correctement qu'à la faveur d'une coupure transversale montrant la direction des couches géologiques (fig. 672, a). Cependant, quand la pente est très raide et en même temps la roche molle, l'action des eaux n'est plus négligeable. C'est le cas, en particulier, dans le désert de Judée : on y voit des montagnes profondément ravinées et découpées en dents de scie, et il devient difficile de distinguer de la roche-mère les éboulis qui se résolvent en matériaux fins (fig. 672, b). Dans le désert de Transjordanie, il n'y a pas d'érosion mais au contraire l'apport des vents de sable empâte un relief déjà peu accentué par sa structure originelle. Il faut signaler enfin que l'érosion désertique qui déchiquette ou grave les surfaces de façon très frappante peut ainsi masquer des formes héritées d'un autre climat. Je soupçonne que plusieurs grottes du désert ont été creusées par les eaux au cours de l'une des périodes pluviales qui ont correspondu aux glaciations d'Europe, mais elles ont perdu le poli et les dépôts de calcite qui auraient pu les caractériser.

2° *Climats humides.* — L'action des eaux est ici prédominante, mais ses résultats dépendent de la qualité de la roche.

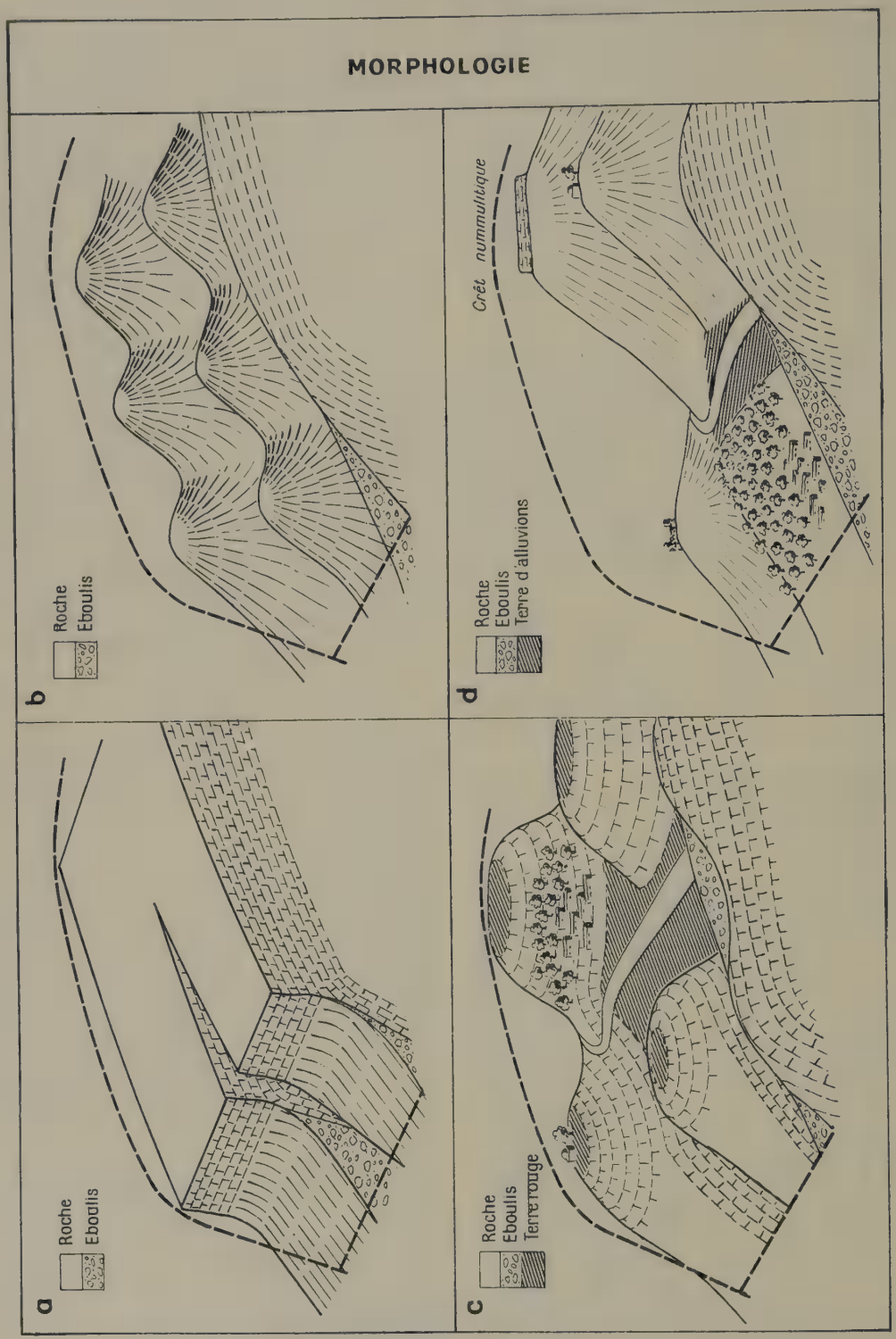
Les roches *karstiques* du *Cénomanien-Turonien* sont des calcaires assez purs, d'un grain fin, durs en surface mais fissurés au-dedans. Une partie des eaux ruisselle à l'extérieur sans grand travail, le reste pénètre dans la roche et s'évacue rapidement vers le bas. L'érosion se fait alors par dissolution interne, elle creuse dans la masse des cavernes et des rivières souterraines, et, sur le plateau, des cuvettes. A leur sortie, les sources taillent des vallées profondes et encaissées. L'ensemble de la montagne s'écarte peu de la surface tectonique originelle dont elle garde l'allure massive. Tout ceci s'observe dans l'arête centrale de Palestine, ainsi qu'en Galilée et au Carmel où l'on a pu reconnaître un assez grand nombre de belles grottes, et dans les régions analogues de la Transjordanie. Sur de telles montagnes, le plateau central est uni, dominé par des sommets peu proéminents, et creusé de cuvettes où s'accumule la terre fertile : c'est la région de circulation et d'habitation. Les vallées sont trop étroites pour êtres cultivables, trop raides et trop encaissées pour servir à la circulation à laquelle elles font plutôt obstacle (fig. 672, c).

On peut considérer comme *non karstiques* les roches du *Sénonien* et du *Tertiaire*. Les bancs à *nummulites*, qui font exception, ont trop peu d'épaisseur pour commander l'allure générale d'une montagne. La roche, d'un grain peu serré, absorbe une assez grande quantité d'eau qui la ramollit. Les fissures intérieures se bouchent, il n'y a pas de circulation souterraine. L'érosion par ruissellement joue donc le rôle principal. Bien que ces montagnes soient un peu plus jeunes que les autres, leur morphologie est plus avancée : la surface est plus éloignée de la forme tectonique originelle. Les hauteurs sont divisées en crêtes et en sommets bien individualisés dont chacun prend l'allure d'une petite montagne. De larges vallées, aux pentes douces, aisément cultivables, s'ouvrent vers la plaine, elles deviennent le centre de l'activité humaine. Cette morphologie se réalise au mieux dans le bassin samaritain; on la retrouverait, mais avec moins d'ampleur, dans certaines parties de la Basse-Galilée, par ex. dans la montagne de Nazareth. Les caractères que nous avons signalés s'atténuent en effet quand l'altitude baisse, ou pour mieux dire, quand la surface tectonique se rapproche du niveau de base de l'érosion (fig. 672, d).

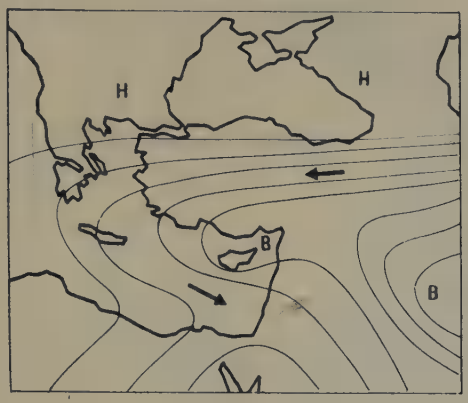
Sur la notion de *morphologie*, cf. de Vaumas, *op. cit.*; on trouvera aussi des précisions numériques sur la Palestine dans son article d'*Israel Exploration Journal*, 1953. Voir aussi les traités généraux de géographie physique.

IV. Climat. — Nous n'avons pas à revenir sur les principes généraux de la climatologie, on les trouvera exposés dans les traités de Géographie physique, ou dans Fisher, *op. cit.* Nous en ferons seulement l'application locale en commentant d'abord les principales situations météorologiques (fig. 673).

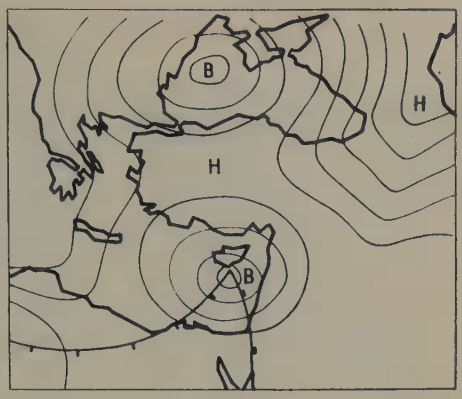
1° *Situation d'été.* — La zone de dépression de l'océan Indien s'allonge sur le golfe Persique et la Mésopotamie. Elle est relayée par une petite dépression locale située sur Chypre. Autour de ce cyclone



672. — Morphologie palestinienne.

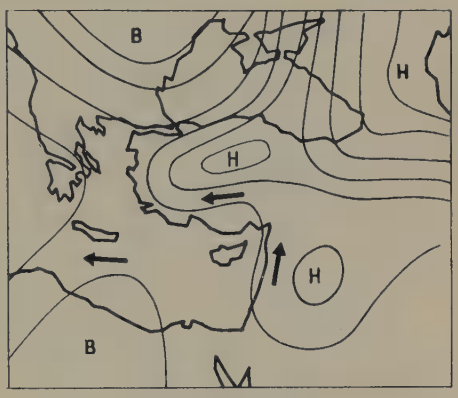


ÉTÉ

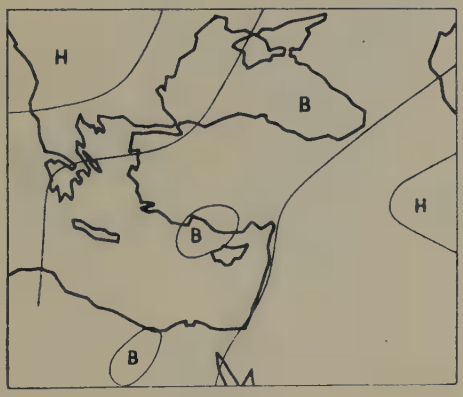


HIVER 1

HIVER 2



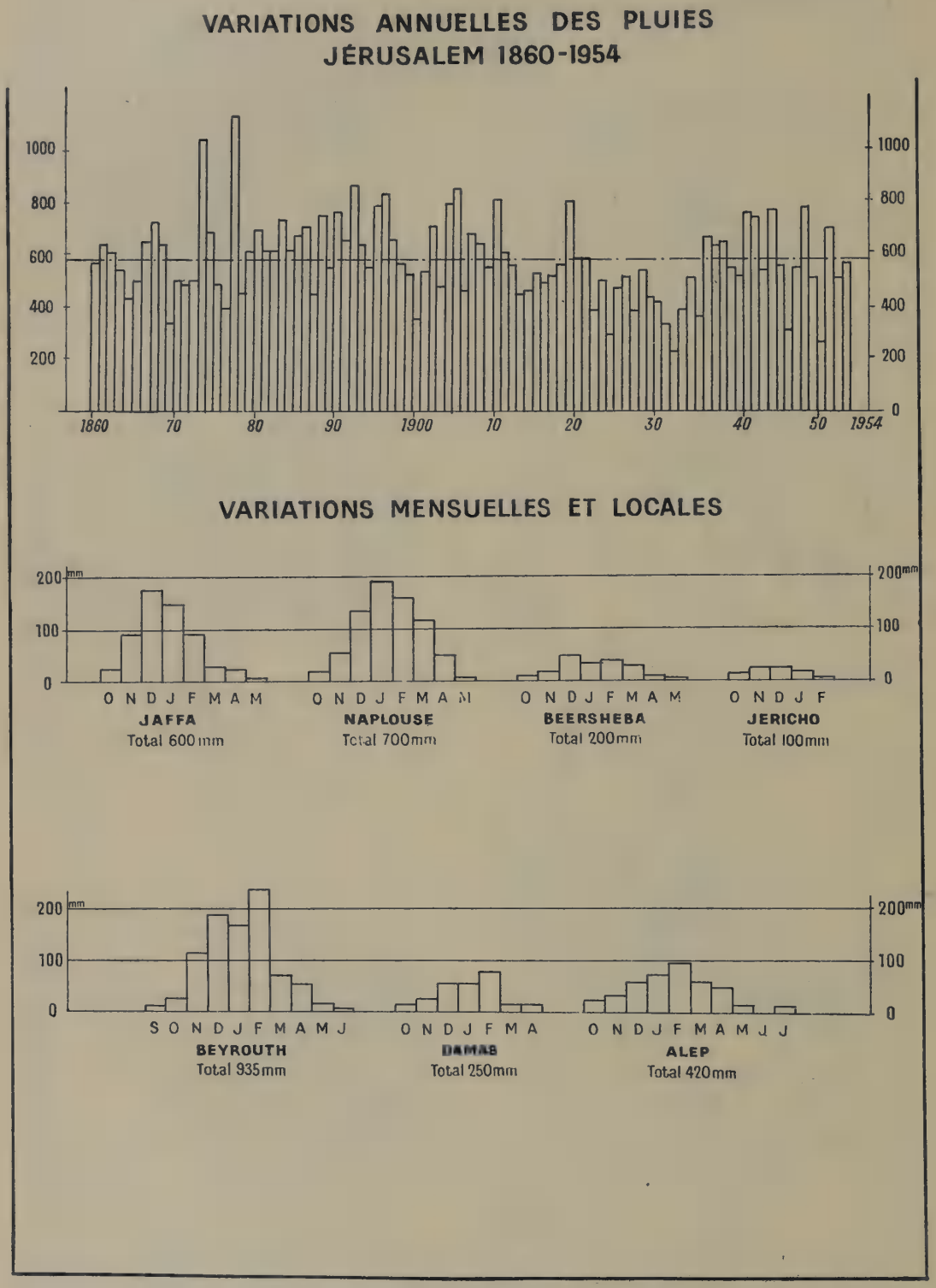
HIVER 3



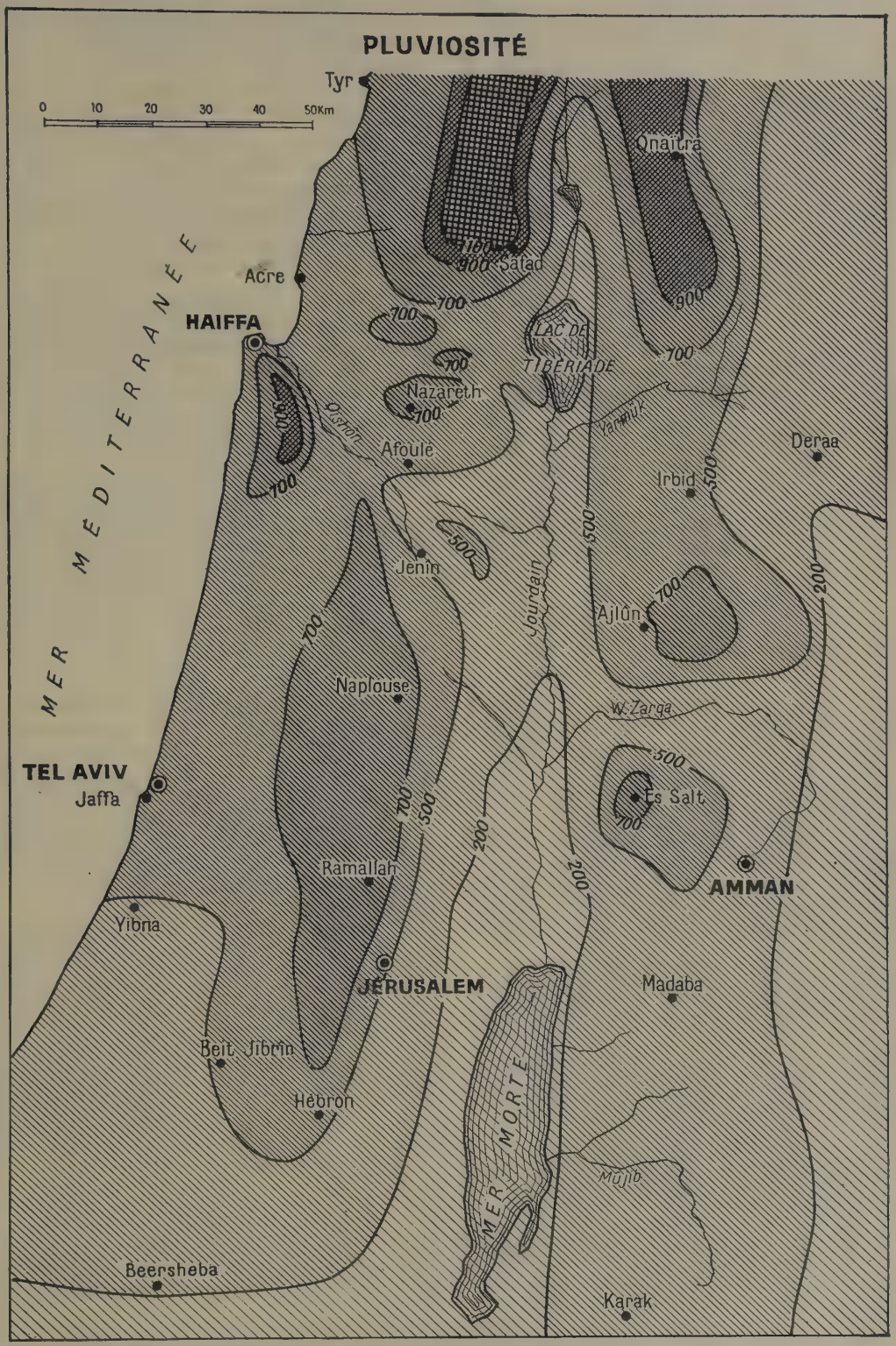
KHAMSIN

PLUIES D'AUTOMNE

673. — Principales situations météorologiques. D'après W. B. Fish, *Notes et mémoires;* — Dubertret et Weulersse, *Manuel de géographie;* — et *Israel Exploration Journal.*



674. — D'après Rosenau, dans *Israel Exploration Journal*, 1955 (pour le tableau du haut); — Feige et Rosenau, *Rainfall in Palestine and Transjordan*, dans *Geology and Water Ressources of Palestine* de Blake et Goldschmidt, 1947, et Ashbel, *Rainfall Map* (pour celui du milieu); — Dubertret et Weulersse, *Manuel de Géographie* (pour celui du bas).



675. — D'après Ashbel, *Rainfall Map*, Hebrew University Press, Jérusalem.

circulent des masses d'air venues de la région caucasienne qui arrivent sur la côte syro-palestinienne par l'ouest : c'est un mouvement de retour de la mousson de l'océan Indien. Ces masses d'air arrivent rafraîchies par leur passage sur la mer Noire et la Méditerranée, et chargées d'une certaine humidité. Dans toute la montagne les rosées nocturnes sont abondantes; au Liban et en Galilée, qui dominent la mer de plus près, on observe de fortes condensations nuageuses en plein jour, mais jamais de pluie. Il résulte de là que l'été, de juin à septembre environ, est une saison assez agréable malgré la chaleur du jour. Les arbres vivent et portent fruits et certaines cultures sont possibles sans arrosage.

2° *Situation intermédiaire : le « khamsîn »*. — C'est une situation de printemps ou de début d'automne. La dépression mésopotamienne n'est pas établie et les hautes pressions dominent les masses continentales à l'est et à l'ouest. Entre les deux, les régions côtières sont parcourues par de petites dépressions allant du sud au nord, elles apportent des masses d'air chaud venu d'Afrique ou d'Arabie. En Palestine, le *khamsîn* est un vent faible dont la direction change souvent assez vite. Il est souvent chargé de poussières arrachées aux déserts du Sahara ou de l'Arabie. Mais il arrive aussi que ce vent apporte un air clair et très légèrement nuageux, venant, peut-être, d'Afrique tropicale. En montagne, le *khamsîn* de printemps peut perdre la récolte des fruits qui sont alors en pleine formation; dans les steppes de l'intérieur, il peut ruiner la récolte des céréales.

3° *Premières grosses pluies, fin d'automne*. — Les hautes pressions s'étendent largement sur le continent de l'est et les basses pressions sur les régions maritimes de l'ouest. Des masses d'air humide et froid venu de l'Atlantique nord arrivent sur la côte par l'ouest et le sud-ouest. La grande différence de température entre cet air et le sol qu'il rencontre provoque les *conditions d'instabilité*, avec des précipitations violentes qui peuvent même entraîner des dégâts.

4° *Hiver 1*. — Une petite dépression arrive de l'ouest sur la Méditerranée orientale. Elle se manifeste par un coup de vent doux et humide qui monte du sud-ouest au nord-ouest en fraîchissant un peu. La masse d'air est originaire de la Méditerranée ou de l'Atlantique central, sa température diffère peu de celle du sol, les *conditions d'instabilité* ne sont pas nécessairement réalisées, dans ce cas il y a au moins une abondante rosée nocturne dont les plantes font leur profit.

5° *Hiver 2* (janvier ou février surtout). — Une grosse dépression s'installe sur la mer Noire ou la Caspienne. Elle envoie vers le sud des masses d'air polaire froid et humide, qui donnent de fortes pluies ou de la neige.

6° *Hiver 3*. — Les hautes pressions envahissent tout le continent asiatique jusqu'à la côte où elles envoient un vent d'est froid et sec. Cette situation ne dure jamais plus de quelques jours de suite.

On voit que la Palestine est soumise à des influences climatiques variées. Ce qui est constant, c'est le rythme qui oppose un été sec à un hiver où se concentre presque toute la pluie. Les précipitations de demi-saison, septembre et octobre d'une part, avril et mai de l'autre, ne représentent, quand elles existent, qu'un faible pourcentage du total : 2 à 8 % pour les premières, 4 à 12 % pour les secondes. L'hiver étant soumis à des influences complexes, il n'est pas étonnant que la chute de pluie annuelle varie facilement du simple au double, à l'intérieur même d'une grande période climatique (fig. 674).

7° *Répartition locale des pluies*. — Suivant les lois générales de la météorologie, il pleut davantage sur le côté d'une montagne exposé au vent que sur le côté abrité, davantage sur les hauteurs que sur les parties basses, et pour la région qui nous intéresse, davantage au nord qu'au sud. La distribution qui en résulte est indiquée sur les fig. 674 et 675 pour la Palestine, 674 et 676 pour l'ensemble de l'Orient. Du fait que les reliefs sont perpendiculaires à la direction générale des vents humides, les contrastes entre régions voisines peuvent être très vifs; 30 km suffisent pour passer d'une région humide au désert. Il est intéressant de faire une comparaison avec l'Europe occidentale : Rome reçoit 800 mm de pluie, Londres 620, Paris 570, et Madrid 420. Il serait donc faux de dire sans plus de nuances que le climat de la montagne de Palestine est sec; s'il diffère de celui de l'Europe maritime, c'est par le rythme des précipitations et non par leur quantité absolue.

8° *Répartition des températures* (fig. 676). — Les montagnes de la bordure côtière ont leur climat local, d'autant plus frais que l'altitude est plus grande. Mais elles ne sont pas assez étendues pour jouer le rôle de masse froide par rapport aux régions voisines. Elles limitent seulement l'influence adoucissante de la mer. Dans l'arrière-pays, l'hiver est dominé par la masse froide des montagnes d'Arménie, et l'été par la masse chaude de la plaine de Mésopotamie.

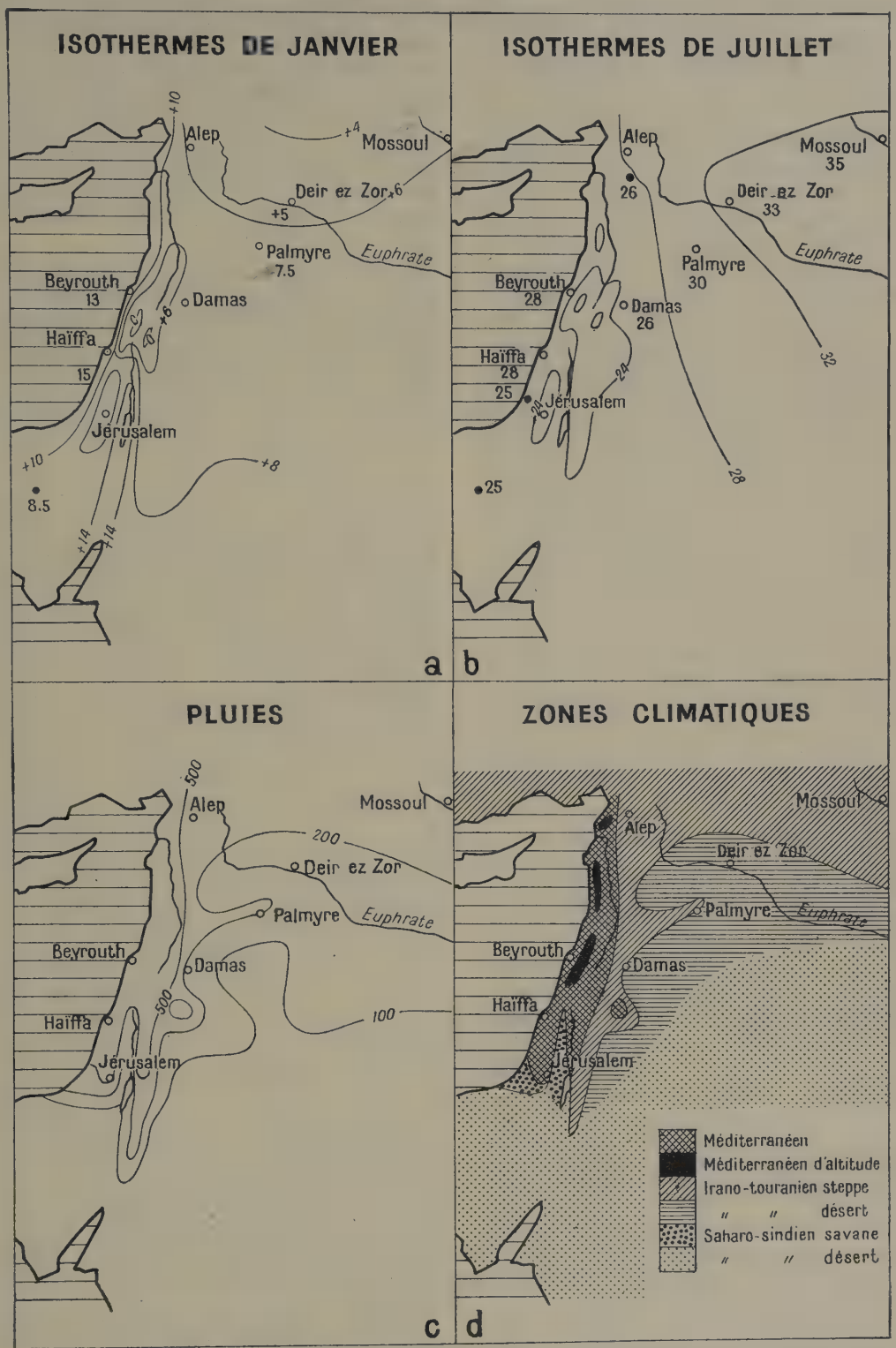
9° *Répartition des climats*. — En faisant la synthèse de ces observations et en tenant compte de l'écologie, dont on parlera plus loin, on peut répartir les climats du Proche-Orient de la façon suivante (fig. 676, d) :

Le *climat méditerranéen* est dominé par l'influence maritime. La chute de pluie est supérieure à 500 mm. Les écarts de température sont modérés : à Jérusalem la moyenne de l'hiver est de 9 degrés, ce qui laisse place à quelques jours de neige, celle de l'été est de 24 degrés. Ce climat s'étend sur toute la montagne côtière exposée au vent, jusque vers 1 000 m d'altitude. En haute montagne les précipitations atteignent et dépassent 1 000 mm, avec des hivers franchement froids, des neiges durables et par endroits permanentes. Sur la côte, de Haïfa à Tripoli, le contraste entre la mer et la montagne produit une circulation d'air où les apports froids n'atteignent pas le sol. Je ne connais pas d'analyse de cet état de choses, mais il existe en d'autres endroits d'une topographie analogue. L'hiver devient alors très doux, l'été chaud avec un air chargé d'humidité, on se rapproche du climat tropical.

Le climat *irano-touranien* est continental et sec. La chute de pluie reste inférieure à 500 mm par an. L'hiver est froid : Alep et Mossoul ont une moyenne de 6 degrés, ce qui suppose un certain temps de gel; il n'est pas sans exemple que le Tigre gèle à Mossoul. L'été est chaud, Mossoul atteint 35 degrés de moyenne, Alep plus modéré 26. L'écart entre le jour et la nuit est d'environ 10 degrés en hiver et 20 en été. C'est le climat des plaines de Syrie et de Haute-Mésopotamie, avec leur prolongement en Transjordanie. Les déserts voisins ont des hivers froids et encore relativement humides, ils reçoivent en moyenne plus de 100 mm de pluie.

Le climat saharo-sindien est celui des déserts à hiver chaud et à très faible pluviosité, moins de 100 mm. C'est celui de l'Arabie centrale, du Sinaï en dehors des régions d'altitude, et de la vallée du Jourdain. Il passe par des transitions insensibles au climat *irano-touranien*. Du côté de la montagne méditerranéenne, il existe une petite zone de transition qu'on peut envisager d'appeler une *savane saharo-sindienne*, surtout dans le sud de la plaine côtière de Palestine.

V. Écologie végétale. — Chaque zone climatique a sa formation naturelle remplacée en partie par des cultures.



676. — D'après Dubertret et Weulersse, *Manuel de géographie* (modifié pour la région sud, ■ et b); — Ashbel, dans *Israel Exploration Journal*, 1952.

1° *En climat méditerranéen*, la formation naturelle est la forêt, très semblable à celle qu'on observe en Europe. Elle est dominée par des pins : *P. Pinea* et *P. Halepensis*, et des chênes-verts : *Q. Calliprinos* ou Kermès, *Q. Ithaburensis*, etc. Elle se dégrade en maquis de petits arbres fourrés qu'on trouve aussi dans les sous-bois : lauriers *L. Nobilis*, érables *Acer syriacum*, genêts *Genista sphacelata*, lentisques *Pistacia lentiscus*, myrtes *M. communis*, des fruitiers sauvages tels que l'arbousier *Arbutus Andrachnae*, le poirier *P. syriaca*, le prunier *P. Ursina*, etc. Signalons encore l'arbre de Judée *Cercis silicastrum*, le sumac *Rhus Coriaria*, l'aubépine *Crataegus Azarolus*, etc. Certains de ces arbres peuvent prendre un beau développement à l'état isolé : tels sont le térébinthe *Pistachia terebinthus* et le caroubier *Ceratonia silica*. Le maquis se dégrade en garrigue, moins dense et plus basse avec : *P. lentiscus*, la lavande *Lavatera unguiculata*, le ciste *Cistes villosus*, *C. salviaefolius*, etc., et des buissons nains tels que la pimprenelle *Poterium spinosum*, le thym *T. capitatus*, l'origan *O. Maru*, etc. Ces formations intermédiaires semblent se maintenir plus aisément sur les sols gréseux ou argilo-calcaires qui gardent près de la surface une certaine humidité. Sur les roches karstiques, la forêt détruite est remplacée immédiatement par une formation de buissons analogues à ceux de la steppe irano-touranienne : cela tient à l'altitude moyenne qui donne des hivers plus frais, et au régime de circulation de l'eau qui assèche la surface. Dans le climat de haute montagne, de 1 100 à 2 000 m, il exista une forêt d'arbres de grande taille, cèdres *Cedrus*, et genévriers *Juniperus excelsa*, faisant suite aux chênes *Q. Aegilops* et *Q. Cerris;* il en reste quelques témoins au Liban. Dans la région des sommets, ou après déboisement, se trouve une flore clairsemée de petits buissons, les uns apparentés à la région méditerranéenne comme *Origanum*, d'autres à la région irano-touranienne comme *Astragalus*.

2° *La steppe irano-touranienne* a pour formation naturelle une prairie de printemps haute et épaisse. On y trouve des graminées dont *Hordeum bulbosum*, et diverses crucifères sauvages, dont *Brassica adpressa*, *Hirshfeldia*, etc. Des plantes xérophytes résistent un peu plus longtemps à la sécheresse, en particulier de nombreuses composées épineuses ou chardons, qui envahissent souvent tout le terrain. On trouve aussi des plantes à bulbe, iris, crocus, liliacées, qui passent l'été et refont leurs feuilles à la saison suivante. Enfin de nombreux petits buissons, parmi lesquels diverses espèces d'*Astragalus*, plongent leurs racines assez profondément pour atteindre l'humidité permanente, certains résistent à la charrue indigène et infestent les champs. La steppe n'a guère d'arbres. On peut seulement signaler des boisements de faible densité, de pistachiers, et, en bordure de la zone forestière, de chênes. Au bord des eaux poussent un peuplier *P. Euphratica*, et diverses espèces de saules.

3° Le désert *irano-touranien* présente une végétation de même type que la précédente, mais plus petite et moins dense. On signale parmi les plantes annuelles des graminées telles que *Poa sinaïca* et *Stipa*, parmi les buissons permanents, l'armoise *Artemisieta Herbae Albae*. On voit apparaître les plantes *halophytes*, gorgées de sucs salés ou amers et défendues par là contre l'évaporation, en même temps qu'adaptées aux terres salées, ainsi *Haloxylon articulatum*. La végétation du bord des eaux est la même que la précédente.

4° *Le désert saharo-sindien* est encore plus pauvre que le précédent. Il a quelques espèces particulières, la plus caractéristique est le petit buisson *Anabasidetea articulata*. La végétation du bord des eaux est de type soudano-deccanien, avec des acacias, *Seyal*, etc., et la « fleur de la Passion » *Zizyphus spina Christi*. La végétation *halophyte* s'enrichit de nombreuses espèces : *Tamarix* aux bords des eaux salées, *Atriplex halimus*, *Solanum incanum* et *Calotropis procera* appelés tous deux « pomme de Sodome », la coloquinte amère *Citrullus coloquinthus*, et diverses *Salsolae* dont on tirait autrefois la soude. Au bord de la mer, ce que nous proposons d'appeler la *savane saharo-sindienne* présente une végétation propre avec une légumineuse *Retametea Roetami*, et un arbre *Tamarix articulata* dont les racines atteignent la nappe d'eau souterraine peu profonde à cet endroit. On peut rattacher à cette zone l'eucalyptus, arbre d'importation récente, qui y prospère ainsi que dans les régions les plus chaudes du climat méditerranéen.

VI. Écologie animale. — En plus des faunes propres aux biotypes locaux, il existe des pénétrations de faunes étrangères : européo-sibérienne dans les régions méditerranéenne et irano-touranienne, soudano-deccanienne dans le climat saharo-sindien. La zone méditerranéenne, à cause de son peu d'étendue, ne possède en propre aucun grand animal. Par ailleurs beaucoup d'animaux s'adaptent à des conditions variées, c'est le cas des grands mammifères qui sont les mieux connus. D'autres animaux sont migrateurs, tels beaucoup d'oiseaux et d'insectes. On ne peut donc ici qu'effleurer le sujet.

1° *Mammifères.* — On peut considérer comme méditerranéens le lièvre *L. syriacus*, un lynx *L. pardina*, un renard *V. Palestinae*. Au climat irano-touranien, se rattachent un autre renard *V. Flavescens*, une loutre *L. seisticana* localisée dans le lac Hula, les ânes sauvages *Equus Hemihippus* et *E. Onager* connus autrefois dans le désert de Transjordanie; et de nombreux rongeurs qui pénètrent tout le pays, parmi lesquels le rat-taupe *Spalax Ehrenbergii*. Au climat saharo-sindien appartiennent d'autres rongeurs plus localisés, dont la souris à queue épineuse *Acomis cahirinus* et la gerboise *Jaculus jaculus*, le bouquetin *Capra nubiana* qui se maintient dans les rochers désertiques, les gazelles *G. Arabica* et *G. Dorcas* encore répandues partout ainsi que le chacal *Canis Aureus*. On peut tenir pour des pénétrations européo-sibériennes le putois *P. Putorius*, le blaireau *Meles meles*, et la martre *Martes foïna* qui semblent se maintenir en Haute-Galilée et au Liban, ainsi que le loup *C. lupus*. Le cerf *Cervus Cervus* était connu dans l'antiquité, le chevreuil *C. Capreolus* n'a disparu des régions boisées qu'au début de ce siècle. L'ours *Ursus syriacus* qui semble se maintenir en haute montagne est une espèce locale d'un genre européo-sibérien, et le sanglier des bords du Jourdain est de l'espèce européenne *Sus scrofa*, et non de l'espèce égyptienne. Parmi les pénétrations soudano-deccaniennes, il y eut dans les temps historiques l'éléphant que les pharaons chassèrent dans les marécages de Syrie; on voyait encore au début de ce siècle de grandes antilopes dans les oasis de la 'Araba : *Oryx leucoryx* et *Antilope Bubalis*. Le lion *F. Leo* a vécu jusqu'au Moyen Age dans les fourrés du Jourdain, le léopard *F. Pardus* était répandu dans les régions boisées au début de ce siècle, l'hyène rayée *H. Hyaena* a existé partout et se maintient dans les régions les moins habitées; un lynx *Caracal Schmitzi*, un guépard ou chita *Acinomis jubata*, ont toujours été plus rares; un blaireau *Mellivora Ratel* et une mangouste *Herpestes Ichneumon* ont les mêmes affinités, ainsi que le daman *Hyrax syriacus*, espèce locale d'un genre africain.

2° *Oiseaux.* — On ne peut considérer comme représentatives du climat les nombreuses espèces de migrateurs; il faut seulement signaler la cigogne *C. Ciconia* pour ses beaux passages de printemps (la migration de retour se fait un peu plus à l'est) et la caille *Coturnix coturnix coturnix* qui passe l'été en Europe et l'hiver

en Afrique centrale et fait de grands passages au Sinaï et en Palestine méridionale; il est connu que les cailles de printemps se nourrissent parfois de ciguë au point d'en devenir elles-mêmes toxiques.

Il est impossible de passer en revue, même sommairement, les 143 espèces d'oiseaux résidents. Les trois groupes climatiques sont bien représentés, les pénétrations tropicales sont peu nombreuses et confinées dans la dépression centrale, les pénétrations européo-sibériennes se trouvent seulement en Galilée. On observe à plusieurs reprises qu'un même genre se partage les biotopes entre des espèces très voisines. Ainsi les corbeaux *C. rhipidurus* et *C. ruficollis* sont confinés dans la dépression centrale, et *C. sardonius* dans la région méditerranéenne. Le moineau *Parus Terraesanctae* méditerranéen a pour correspondant *P. Blanfordii* irano-touranien. Le faucon *F. pelegrinoïdes* de Palestine propre est remplacé dans la vallée du Jourdain par *F. tanypterus* et en Transjordanie par *F. cherrug*. La colombe de roche a deux espèces : *C. gaddi* méditerranéenne et *C. Palaestinae* tropicale. D'autres exemples montrent encore l'étroite corrélation entre les espèces et leur habitat, malgré les petites dimensions du pays et l'enchevêtrement de ses climats.

3° *Reptiles et amphibiens.* — Sur 83 espèces reconnues, on en compte 32 méditerranéennes, 30 saharo-sindiennes, 15 irano-touraniennes et 3 tropicales. Ces animaux s'adaptent au climat en limitant leur activité aux heures dont la température leur est favorable, de ce fait, la corrélation des espèces avec les zones climatiques est peut-être un peu moins précise. Parmi les 33 espèces de serpents il faut signaler quelques venimeux : *Vipera xanthina* méditerranéenne, la vipère à cornes *Cerastes cornutus* plutôt irano-touranienne, et le cobra *Naja haje* tropical, connu dans l'oasis de Gaza. On connaît 37 espèces de lézards; *Lacerta laevis* méditerranéen répond à *L. Danfordii* irano-touranien; tous les *Acanthodactylus* vivent sur le sable, mais *A. syriacus* occupe les dunes côtières, *A. boskianus* le Negev, et *A. robustus* le désert de Syrie; parmi les agamides, *A. stellio* et *A. ruderata* se trouvent dans tout le pays, mais *A. sinaïca* et *A. pallida* n'existent qu'au sud, *A. isolepsis* et *A. persica* à l'est. Signalons encore les geckos, espèces méditerranéennes d'un genre tropical : *Hemidactylus turcicus*, *Ptyodactylus syriacus*, *Gymnodactylus Kotschyi*, et *Stenodactylus elegans*, ils s'adaptent à la sécheresse par une vie entièrement nocturne et vivent dans les rochers où leurs doigts à ventouses leur donnent une grande agilité, ils passent volontiers de là dans les maisons. Le caméléon *Ch. Chameleo* est un animal d'origine tropicale adapté au climat méditerranéen. Le crocodile *C. vulgaris* a existé jusqu'au début de ce siècle dans les marais du N. Zarqa, (is.) N. hatanninim. On connaît aussi quelques espèces de tortues et d'amphibies.

4° *Poissons.* — On compte dans le système fluvial du Jourdain 30 espèces : 12 sont méditerranéennes, 6 irano-touraniennes, 3 saharo-sindiennes, et 9 soudano-deccaniennes. Ces dernières sont 8 *Tilapia* communément appelés « peignes » à cause de la forme de leurs nageoires, et le poisson-chat *Clarias lazera* où l'historien Josèphe avait déjà reconnu une espèce nilotique. Il faut noter toutefois que *Clarias* et 4 des *Tilapia* sont largement répandus en dehors de leur climat d'origine. Il s'agit d'une pénétration ancienne qui ne témoigne que d'un bref contact avec les eaux tropicales, elle n'a été suivie que par un seul mollusque, *Melania tuberculata*, sur 180 espèces connues.

5° *Insectes.* — On a reconnu plus de 4 000 espèces, qui sont loin d'épuiser cette population. Dans la mesure où es faits écologiques ont pu être étudiés, ils confirment la division adoptée. Contentons-nous de citer quelques-uns des plus curieux. Des piérides *P. brassica*, *P. rapae*, papillons européo-sibériens ou méditerranéens, immigrent dans la plaine côtière de Palestine au début de l'hiver et s'y développent pendant 5 générations jusqu'en juillet, il semble que la forte chaleur les détruit car la migration de retour n'a jamais été observée. Un moustique *Anopheles bifurcatus* méditerranéen d'Europe trouve en Palestine sa limite sud, il vit exclusivement dans les citernes toujours fraîches des maisons et il était responsable de la diffusion de la malaria dans les villes jusqu'à ce qu'on l'eût découvert et combattu. La sauterelle migratrice *Schistocerca gregaria* vit aux confins des zones soudano-deccanaise et saharo-sindienne; une population a été étudiée dans le Soudan central : pour des causes encore mal connues, elle se met parfois à proliférer, change quelque peu d'aspect, entre dans sa phase grégaire; l'émigration commence en septembre et se porte sur les rives de la mer Rouge, où une deuxième génération peut prendre naissance si la pluie est suffisante en automne; un deuxième mouvement porte les sauterelles dans le sud palestinien où une troisième génération peut naître si la fin de l'hiver est assez humide, de là, les insectes ravagent l'intérieur. Mais les climats de l'Arabie ou du désert de Palestine sont trop irréguliers pour que l'espèce y trouve un habitat permanent, celui de la montagne est trop frais.

Sur l'ensemble des insectes, la faune méditerranéenne compte 50 % du total, cette proportion élevée s'explique par la richesse de la flore correspondante, beaucoup d'insectes dépendant étroitement d'une espèce végétale; la faune irano-touranienne compte 15 %, la faune saharo-sindienne 15 %.

6° *Autres articulés.* — On connaît 345 espèces d'*Arachnoïdes* dont la répartition est voisine de celle des insectes. Il faut mettre en évidence le genre saharo-sindien des scorpions dont 6 espèces pénètrent dans les biotopes méditerranéen et irano-touranien, plusieurs sont venimeux, ainsi que 2 araignées et un myriapode.

Pour le climat, l'*Aperçu sur les climats de la Syrie et du Liban*, de Combier (Beyrouth, 2e éd., 1945), reste classique. On peut y ajouter l'article de Dubertret et Fish, dans *Études géologiques et géographiques sur le Liban, la Syrie et le Moyen-Orient* (Beyrouth, 1945-1948). Pour la Palestine, la *Rainfall Map* du Dr Ashbel (Jerusalem Hebrew University Press); Feige et Rosenau, *Rainfall in Palestine and Transjordan*, appendice à *Geology and water resources of Palestine* de Blake et Goldschmidt (Jerusalem, Government printer, 1947); divers articles d'*Israel Exploration Journal*. On trouverait dans la même revue les comptes rendus des publications spéciales du Service météorologique israélien. Pour la stabilité du climat depuis l'époque historique et les références à la littérature ancienne, cf. Shalem, dans *Revue Biblique*, 1951. Pour l'écologie générale et l'écologie animale en particulier, Bodenheimer, *Animal Life in Palestine*. Pour l'écologie végétale, Gombault, dans *Études géologiques etc., op. cit.*, et Zohary, dans *Israel Exploration Journal*, 1952. Je ne dispose pas des ouvrages de Eig, en particulier *Les éléments et les groupes phytogéographiques auxiliaires dans la flore palestinienne* (Berlin, 1932), ils sont la base de la conception exposée ici, qui remplace celle de Tristram. Les flores de Boissier, *Diagnoses plantarum orientalium novarum;* de Tristram, *Fauna and Flora of Palestine;* de Post et Dinsmore, *Flora of Syria, Palestine and Sinai* (Beyrouth American Press, 1932), donnent un classement purement systématique, sans essai de regroupement ou d'interprétation écologique.

VII. Sols et formations superficielles. — L'étude systématique des sols, ou *pédologie*, est malheureusement peu connue du public français, cela tient en partie au fait que le climat maritime ne pose que peu de questions pratiques de conservation des terres arables. Cette science a reçu au contraire de

grands développements aux U. S. A. où ces mêmes questions se posent d'une manière parfois aiguë. En Palestine, la *pédologie* est à la base de toute méthode rationnelle d'entretien et d'amélioration des sols d'une part, et d'acclimatation de plantes nouvelles d'autre part, aussi les experts israéliens y attachent-ils la plus grande importance. En même temps que ces questions, nous traiterons d'autres phénomènes intéressant également la surface des terres parce qu'ils mettent en jeu les mêmes mécanismes physiques (la plupart des ouvrages généraux les rangeraient plutôt dans les particularités des climats désertiques ou subdésertiques). Nous classerons donc les diverses formations suivant la nature des processus qui s'y trouvent à l'œuvre.

1° *Action chimique.* — C'est l'attaque de la roche par les acides humiques. Ce processus est important dans les pays de forêts à feuilles caduques donnant une grande quantité de matière organique morte, donc dans la plus grande partie de l'Europe et de l'Amérique du Nord. Il a donné lieu à une théorie et à une classification des sols. Celle-ci a été appliquée d'une façon simpliste par quelques-uns des premiers experts palestiniens : ils ont admis que l'ancienne couche d'humus avait été détruite par l'érosion à la suite du déboisement et du manque d'entretien des terres sous la décadence de l'autorité turque, le lecteur a peut-être rencontré quelque allusion à cette façon de voir. En fait, la forêt méditerranéenne à feuilles persistantes ne fournit qu'une faible quantité de matière organique, la steppe en donnerait davantage. Et, ce qui est peut-être plus important, la chaleur sèche de l'été oxyde rapidement ces matières et empêche tout travail chimique. Les processus organiques ne s'observent donc en Palestine que dans quelques endroits marécageux ou du moins constamment humides, il se forme alors des sols bruns ou noirs comparables à ceux de l'Europe maritime, sur lesquels on peut faire de très beaux jardins. Il existe même dans les marais du Hula de véritables tourbières aujourd'hui asséchées et mises en exploitation. Mais tout cela n'intéresse qu'une faible surface.

2° *Action climatique.* — C'est celle des eaux de pluie chargées d'acide carbonique atmosphérique. Comme on l'a déjà dit, le calcaire est dissous et entraîné vers le bas. Les autres éléments, silice et alumine, éventuellement fer, sont *peptisés*, c.-à-d. mis en *suspension colloïdale*, les molécules étant groupées en petits grains appelés *micelles*. Ces suspensions peuvent circuler dans la roche, mais moins aisément que les solutions, il se produit ainsi un certain triage. Quand les *colloïdes* précipitent, ou mieux *floculent*, les éléments les plus abondants forment d'abord de grosses *micelles* sur lesquelles les éléments plus rares se fixent en surface par *adsorption;* il peut alors se produire avec les sels de fer des effets de coloration intense comparables à ceux qui se réalisent dans les teintures. Le résultat final dépend donc de la composition chimique de la roche, de son grain, et surtout du climat. La question la plus importante est en effet de savoir comment vont s'équilibrer le mouvement de descente des eaux par gravité et le mouvement de remontée par capillarité et évaporation, ceci au cours de la saison d'hiver qui, de toute façon, est la seule où il puisse se produire quelque chose. On caractérise donc le climat par un *facteur d'humidité (rain factor)* obtenu empiriquement en divisant la hauteur annuelle des pluies par la température moyenne de l'hiver. Il n'est cependant pas nécessaire pour notre étude d'entrer dans ces précisions et nous pourrons admettre qu'en climat méditerranéen (plus de 500 mm) le mouvement de descente des eaux l'emporte, tandis que dans les climats plus secs c'est le mouvement de remontée. Dans le premier cas, il se formera des sols par appauvrissement de la roche; dans le second, ce seront des phénomènes d'accumulation aboutissant à l'inverse de la formation d'un sol, ils seront examinés plus loin.

Sur les roches *karstiques*, la circulation de l'eau est facile en profondeur, mais plus difficile en surface à cause de la finesse du grain. Le résultat est qu'une grande partie du calvaire s'évacue, la proportion [redacted] réduit à 6-10 % dans les cas typiques. Les éléments colloïdaux, silice et alumine, s'élèvent alors à 60-65 %, donnant une argile fine, très plastique, pouvant retenir une grande quantité d'eau, et donc imperméable. On voit assez souvent se former des mares au moment des pluies, mais le drainage souterrain et la situation topographique généralement élevée empêchent qu'il n'y ait jamais sur ces sols de vrais étangs ou des marécages semi-permanents. Le fer, déjà abondant dans la roche-mère, s'élève à 8 %, ce qui suffit à donner une teinte rouge intense. Ces *terres rouges (terre rosse)* sont fertiles et se prêtent bien à toutes les cultures traditionnelles, elles n'ont que le défaut d'être difficiles à travailler. Elles sont facilement entraînées par le ruissellement et ne se maintiennent que sur les plateaux ou dans les cuvettes; sur les pentes et les sommets la roche est mise à nu et forme les *lapiaz* caractéristiques du paysage karstique, à moins qu'on n'arrête le mouvement par des murs de terrasses.

Sur les roches non karstiques, la circulation en profondeur est moins aisée, l'évacuation du calcaire est moins complète; mais comme sa proportion est très variable dans la roche-mère, elle l'est aussi dans le sol, de 7 à 40 %. Ce calcaire se trouve en assez gros éléments, de 2 à 0,02 mm, ce qui donne des sols peu plastiques, assez perméables et faciles à travailler, résistant mieux au ruissellement que les terres rouges. Le fer étant absent de la roche-mère, il n'y [redacted] pas d'effet de coloration, mais cette différence, très frappante à l'œil, est sans importance pour l'agriculture. On signale dans ces terres une petite quantité de matière organique qui leur donne une teinte grisâle et les a fait comparer aux *randzines* d'Europe orientale; ce fait n'a pas encore reçu d'explication. En l'absence d'analyses précises, on ne peut dire si ces terres sont moins riches que les terres rouges. Autant qu'on peut en juger à l'œil, les cultures qu'elles portent ne sont pas sensiblement inférieures, et elles ont l'avantage d'occuper plus complètement la surface.

Dans les climats plus arides, la tendance qui l'emporte est l'accumulation des éléments en surface. Sur les roches karstiques, les colloïdes forment une croûte dure et vernissée que le fer colore d'un roux pouvant foncer jusqu'au noir. Sur les roches marneuses, le calcaire et la silice remontent et forment le *nari*, croûte dure à la surface d'une roche tendre; on l'observe en abondance à l'est de Jérusalem. On observe même des plaques de nari sur des dépôts de terre meuble, en surface ou à faible profondeur.

3° *Action mécanique.* — C'est le broyage de la roche par l'érosion, avec entraînement des éléments les plus fins vers les parties basses. Cette action se mêle aux actions climatiques, surtout sur les roches non karstiques plus attaquées par l'érosion externe comme on l'a dit. C'est sans doute aussi le cas sur les basaltes de Galilée, où se forment des terres dont la composition diffère peu de celle de la roche, mais dont la couleur brune épaisse montre la nature colloïdale, leur composition est voisine de celle des terres rouges, et leur fertilité égale. L'action mécanique existe encore dans les climats sub-désertique et désertique, et conduit à l'accumulation de terres légères, perméables et faciles à travailler, contenant de 20 à 70 % de calcaire. Elles peuvent éventuellement être mises en culture si la

pluie vient à y tomber ou s'il est possible de les irriguer artificiellement.

4° *Apports extérieurs.* — La plupart des sols de plaine résultent d'apports d'alluvions en couches superposées, leurs propriétés sont de ce fait trop complexes pour qu'on puisse entrer dans leur détail. Il faut cependant signaler les plus remarquables.

Les sables rouges de la plaine côtière s'étendent de Gaza au Carmel et du Ras el Bayada aux environs de Beyrouth. Ce sont des dunes du Quaternaire, postérieures au Moustérien. Leur formation n'est pas expliquée de façon certaine. Un sable rouge typique contient jusqu'à 93 % de silice, en grains de quartz cristallin enrobés d'oxyde de fer, avec un peu de calcaire et d'alumine. Un tel sol est perméable à l'excès, il ne peut convenir qu'à des arbres dont les racines plongent jusqu'aux couches aquifères, ou à des herbes de type désertique. Beaucoup dépend de l'épaisseur de la couche et de son soubassement, il y a d'ailleurs aussi des sables moins typiques et mêlés d'argile. Les cartes anciennes montrent ces sables couverts d'une garrigue ou d'un maquis très dégradé; on peut admettre dans l'ensemble qu'ils étaient impropres à l'agriculture traditionnelle, basée sur le mélange des céréales et des fruitiers, sans exclure qu'on y ait fait de l'arboriculture spécialisée à l'époque romano-byzantine où le développement du commerce permettait ce genre d'exploitation. Il n'y a guère plus d'un siècle et demi qu'on a appris à planter ces sables d'agrumes, auxquels ils fournissent un excellent sous-sol, mais cette innovation, qui fait aujourd'hui la richesse de la plaine côtière, a encore demandé d'importants travaux d'amendement et d'irrigation.

Les dunes du bord de la mer sont plus récentes et leur formation continue encore. Un courant marin apporte sur les plages de Palestine des sables venant de la côte du Sinaï, que le vent accumule en hauteur. Ils sont composés de silice en gros éléments avec un peu de calcaire, perméables à l'excès et, dans l'ensemble, tout à fait stériles.

Le loess venu du Sinaï couvre la région entre Gaza et Beersheba. C'est un mélange de 60 % de quartz en grains très fins avec 24 % de calcaire et 5 % d'alumine. Il se présente comme une poussière jaune extrêmement légère, souvent sur plusieurs mètres d'épaisseur. Sa situation en bordure du désert ne permet pas de tirer un bon parti de sa grande fertilité, tout au plus peut-on profiter au maximum d'une occasion favorable. Les Israéliens attendent beaucoup de grands travaux d'irrigation dans ces terrains.

Des limons rouges couvrent toute la bordure du désert oriental, depuis Alep et au-delà jusqu'au revers des monts de Transjordanie. Ce sont des dépôts éoliens légers, très meubles et faciles à travailler, qui font la fertilité des steppes de Syrie. De nos jours comme aux temps romano-byzantins, ils permettent d'étendre l'agriculture jusqu'à l'extrême limite des possibilités climatiques, ce qui serait exclu s'il fallait user d'un sol de formation locale. Les mêmes terrains se retrouvent dans une partie de la plaine du Jourdain, on a soin d'y conduire l'eau des sources; le sous-sol de *marne de la Lisân*, imperméable, épais, et fortement salé, ne donnerait en effet que des terres très médiocres, même avec une abondante irrigation.

5° *Étendues cultivables dans les diverses régions.* — Cette question a soulevé de vives polémiques entre le gouvernement mandataire britannique et l'Agence juive. Les chiffres que nous allons donner ici proviennent d'estimations israéliennes modérées, ils tiennent compte des progrès réalisés en 1947, mais pas encore de certains travaux très importants aujourd'hui en cours d'exécution. Moyennant quelques corrections qu'on indiquera, on peut admettre que ces chiffres représentent un ordre de grandeur valable pour les époques anciennes. Plaine côtière : 3 000 km², dont 2 300 cultivables, mais ceci enregistre des améliorations importantes, dues à la culture des agrumes, il faut réduire d'au moins un quart et ramener à 1 700 km² environ. Plaine d'Acre : 300 km² dont 200 cultivables. Plaine d'Esdrelon : 400 km² dont 370 cultivables. Région du Hula, 260 dont 170 cultivables. Plaine du Jourdain : 680 km² dont 150 cultivables dans la plaine de Beit-Shean, et 100 km² pour le reste. Montagne de Galilée : 2 000 km² dont 1 000 cultivables, montagne centrale : 6 000 dont 3 500. Il ressort de ces chiffres, même approximatifs, que la plus grande concentration de richesse agricole se trouve dans les plaines d'Esdrelon, de Beit-Shean et d'Acre, auxquelles on peut joindre les collines fertiles et ouvertes de Basse-Galilée et de Basse-Samarie. Ce fut en effet, au temps de l'Empire égyptien, le principal centre d'activité, avec les villes d'Acre, Megiddo, Bet-Shân; à la richesse agricole s'ajoutait la facilité des communications. Mais, dans la plaine côtière, la proportion des terres cultivables n'est pas sensiblement différente de celle des montagnes : ce n'était pas une région de richesse concentrée. D'un autre point de vue, la montagne centrale, qui sera le noyau de la nation israélite, contient autant de terres cultivables que tout le reste du pays et peut par conséquent porter une population équivalente; à partir du moment où celle-ci se rassemblait sous une autorité morale suffisante, elle devait dominer ses voisins.

Il n'existe pour la Transjordanie aucune étude d'expert. En examinant les cartes à moyenne échelle (1/250 000), et en tenant compte de l'exploration archéologique, de la comparaison avec le pays voisin, et de quelques observations directes, on peut hasarder les chiffres suivants. Plaine du Jourdain au nord du Wadi Zarqa : 380 km² dont 300 cultivés; au sud du Wadi Zarqa, 280 dont 100 cultivés. Plateau d'Irbid au sud du Yarmûk : 900 km² dont 600 cultivables, moitié en climat méditerranéen et moitié en climat de steppe. Montagne de ʿAjlûn : 900 km² presque entièrement boisée dans les temps bibliques. Montagne d'Es Salt : 400 km², dont 100 cultivés, le reste boisé ou aride. Plateau du Balqa : 2 300 km² dont 2 000 cultivés principalement en steppe, sur ce nombre 800 formaient le pays ammonite, le reste était disputé entre Israël et Moab. Montagne de Karak, au sud de l'Arnon, 1 500 dont 1 000 cultivables en climat de steppe, formant le noyau de la nation moabite. Montagne du Shara, 1 000 km² en steppe : c'était le centre des Édomites. Les plateaux de cette région sont moins érodés et moins rocailleux que les montagnes, et cela compense en partie leur climat plus sec.

Reifenberg, *The Soils of Palestine.* — Yaalon, dans *Israel Exploration Journal*, n° 4, et Zohary dans le n° 2. — Weitz et Lif, dans *Eretz Israel*, n° 2 (Jérusalem, Israel Exploration Society).

VIII. Agriculture. — 1° *Céréales.* — Le blé primitif à 14 chromosomes *Triticum monococcum* (Einkorn) a été trouvé à l'état spontané en Palestine et en Asie Mineure et devait être indigène dans le domaine méditerranéen et irano-touranien. Il a été cultivé dans la Préhistoire européenne. Parmi les blés à 28 chromosomes, la variété vêtue *T. dicoccum* (Emmer) a été trouvée, elle aussi, en Palestine et en Iran, c'est une mutation spontanée. Ce blé a été cultivé dans la Préhistoire d'Égypte et de Mésopotamie, et resta en usage dans l'antiquité orientale (héb. *kussèmèt*) et classique (grec *alyra* ou *zeia;* latin *far*). Les variétés à grain nu *T. durum*, *T. turgidum*, sont des mutations de culture inconnues à l'état sauvage; dans l'antiquité comme aujourd'hui ce sont les principales céréales cultivées en climat méditerranéen sec

ou irano-touranien (héb. *hitta;* grec *sitos semithalites;* latin *triticum*). Les blés à 42 chromosomes semblent venir d'une hybridation sans réduction du stock chromosomique; ici encore la variété vêtue est connue à l'état sauvage : c'est *T. spelta* (épeautre), les variétés à grain nu sont *T. vulgare* et *T. compactum*, toutes sont cultivées de préférence dans des climats plus frais et plus humides. L'Antiquité orientale ne les a pas ou peu connues, l'Antiquité classique les a connues comme des produits de qualité supérieure (grec *sitanias;* latin *siligo*). L'orge à deux rangs de grains *Hordeum vulgare* est connue à l'état spontané en Palestine et dans les pays voisins, les orges à 4 et 6 rangs *(H. tetrastichum, H. hexastichum)* sont de très anciennes mutations de culture, les trois variétés sont encore cultivées aujourd'hui. L'orge est moins exigeante que le blé et pousse plus vite, aussi arrive-t-on à pousser sa culture dans le désert irano-touranien jusqu'à la limite de 100 mm de pluie, en profitant des occasions favorables. Dans ces régions l'orge est la base de l'alimentation humaine; dans les climats plus favorisés, c'est plutôt une céréale d'appoint et d'assolement. Le riz a été importé vers le début de l'Empire romain en Syrie et Palestine, et cultivé dans les endroits marécageux. On en voit encore un peu en Syrie. Cette culture ne semble pas destinée à s'étendre, il est en effet généralement plus avantageux de répandre l'eau sur de plus grandes surfaces et les développements de l'irrigation artificielle se font dans ce sens. Beaucoup moins exigeantes, les variétés de millet *Panicum miliaceum, Sorghum vulgare* se contentent des rosées de l'été avec les réserves d'eau accumulées dans les terres profondes des vallées; c'est encore une culture d'appoint sans grande importance économique, elle a du être importée de Mésopotamie sous l'Empire romain. Les céréales sont consommées aujourd'hui sous forme de pain, ou de grain concassé et cuit à l'eau (arabe *bourghoul*), les semoules de blé dur ne sont pas ou peu utilisées de nos jours.

2° *Graines légumineuses.* — Les lentilles *Lens lens*, héb. *'adashim*, sont cultivées de tout temps en pleine terre dans le climat méditerranéen. Il semble qu'elles poussent plus aisément dans les plaines ou dans les collines de moyenne altitude (500 m environ) où l'hiver ressemble au printemps de nos pays. Plus haut (700 m et plus), l'hiver trop froid est suivi d'un été trop sec, aussi voit-on ces cultures dans les collines de Samarie plus que dans les montagnes de Judée. Les fèves *Faba*, héb. *pul*, sont aussi anciennement connues, mais ne sont guère cultivées qu'en jardins. Les pois chiches *Cicer arietinum* ne sont pas connus avant l'hébreu mishnique, ce doit être encore une importation d'époque romaine. Les haricots sont encore plus récents, comme on le sait. Il faut aussi signaler diverses espèces de vesces fourragères *Vicia*, dont certaines donnent des graines comestibles en cas de besoin. Plusieurs sont indigènes et si les textes anciens paraissent les ignorer c'est à cause de leur moindre valeur.

3° *Cultures industrielles.* — Le lin *Linum*, héb. *péshêt*, fut cultivé autrefois en Égypte où il n'est pas tout à fait abandonné, il l'était aussi dans les régions chaudes de Palestine sur irrigation, en particulier à Jéricho (Jos., II, 6). Il est remplacé partout depuis le Moyen Age par le coton *Gossypium*, heb. *karpas* (Esth., I, 6), qui est d'un rendement supérieur. L'Égypte en est, comme on sait, un des principaux centres, mais cette culture s'étend en Syrie, dans la plaine côtière et dans la steppe entre Homs et Alep; les terres de montagne sont généralement trop maigres pour elle. Les Israéliens, de leur côté, la développent dans les plaines de la côte, d'Esdrelon et d'Acre. Le chanvre *Cannabis* est encore cultivé çà et là et fait l'objet d'un petit artisanat; il semble avoir été connu anciennement en Mésopotamie (akkadien *ḳunubu*) mais introduit tardivement en Palestine. La canne à sucre *Saccharum* fut introduite au Moyen Age et cultivée en jardins irrigués jusque vers le XVIII[e] s.; elle est complètement abandonnée, mais remplacée de plus en plus par la betterave, dans les mêmes régions que le coton. Il n'y aurait pas d'empêchement climatique à étendre ces deux cultures à la Palestine arabe, mais je ne sais si la production pourrait justifier les installations industrielles correspondantes. Le sésame *Sesamum indicum* doit avoir été introduit de Mésopotamie à l'époque romaine, il est cultivé dans les mêmes conditions que le millet, son huile sert surtout de condiment.

4° *Arbres.* — L'olivier *Olea europaea*, héb. *zeit*, est indigène dans tout le climat méditerranéen, dont il est, comme on le sait, le meilleur critère. Il peut au besoin pousser sur des champs de pierres très pauvres en terre végétale, aussi est-il possible d'étendre largement ces plantations en montagne, la chose se fait activement dans tout l'Orient arabe depuis que la sécurité publique y a été rétablie; cet arbre est en effet aussi apprécié de nos jours que dans l'Antiquité. L'amandier *Amygdalus communis L.* ou *Prunus amygdalus* Stokes, héb. *shaqed*, est également indigène en climat méditerranéen, il existe à l'état sauvage, mais il déborde aussi sur les régions plus sèches. Il en est de même du grenadier *Punica granatum*, héb. *rimmôn*. Le pistachier *Pistacia vera*, héb. mishnique *Pistaqin*, est irano-touranien, on le cultive aujourd'hui dans la région d'Alep où il se trouve aussi à l'état sauvage; il n'est pas connu en Palestine; les *boṭnim* bibliques sont donc plutôt, selon LXX et Vulg., les graines comestibles de *P. Terebinthus* (arabe *buṭm*). Le caroubier *Ceratonia silica* donne des gousses fourragères comestibles en cas de nécessité (Luc., XV, 16), la population actuelle l'apprécie peu et ne le cultive pas systématiquement comme cela se fait à Chypre. Le figuier *Ficus carica*, héb. *te'éna*, ne doit pas être indigène, ses larges feuilles caduques indiquent un climat à été humide, il peut cependant porter du fruit dans toute la montagne méditerranéenne, grâce sans doute aux rosées de l'été, mais il ne prend tout son développement que dans les jardins irrigués; on signale pourtant des figuiers sauvages, ou peut-être dégénérés. Son introduction en Syrie et Palestine est certainement antérieure aux temps historiques. Le figuier de Barbarie *Opuntia Ficus indica* est une importation récente d'Amérique. La vigne *Vitis vinifera*, héb. *géphén* (par ext. *géphén sadé* désigne une plante traînante, II Reg., IV, 39), est indigène dans les domaines méditerranéen et irano-touranien, on en connaît des variétés sauvages. Le climat le plus favorable consiste en un hiver humide, qui peut sans inconvénient être froid, suivi d'un été ensoleillé et sec où le danger des moisissures et des parasites est minime, la culture peut alors se faire avec des soins très réduits : c'est le cas dans toute la montagne de Palestine, et de préférence à une altitude un peu élevée (plus de 700 m environ), c'est là que la culture indigène est la plus développée (cf. II Chr., XXVI, 10). A l'époque gréco-romaine où le commerce d'exportation se développait, on a cultivé la vigne sur irrigation, en plaine et même à Jéricho, moyennant des précautions supplémentaires que connaissait bien l'Antiquité classique; on le fait de nouveau aujourd'hui. Le palmier *Phoenix dactylifera*, héb. *tamar*, peut être pris comme caractéristique du climat saharo-sindien, le centre de sa culture est depuis toujours la Basse-Mésopotamie; en Palestine on le trouve à Jéricho, célèbre dans l'Antiquité, et de nos jours au sud de Tibériade, ainsi que dans la plaine côtière à Ascalon et plus au sud. Le sycomore *Ficus sycomorus*, héb. *shiqma*, fut très répandu dans

les plaines ou les collines chaudes (I Chr., XXVII, 28 et Is., IX, 9), le fruit en est très médiocre et la culture abandonnée; il reste quelques témoins poussés spontanément. Le pommier *Malus communis*, héb. *tappuaḥ*, arbre d'Europe, vient bien dans la montagne libanaise ainsi que dans les parties les plus hautes de la Palestine (au-dessus de 800 m). Le poirier *Pirus communis* est peu cultivé, malgré la présence de la variété sauvage *P. syriacus;* il en est de même du cognassier *Pirus cydonia*. L'abricotier *Prunus armeniaca* très répandu dans le domaine irano-touranien est surtout cultivé en Syrie, et en particulier à Damas. Le pêcher *Prunus persica* est rare, le prunier *Prunus domestica*, cultivé à Damas, a été adapté à la montagne de Palestine où il n'était pas tout à fait inconnu. Parmi les agrumes *Citrus*, le cédrat était connu dans les dernières années du second Temple où il avait place dans la liturgie des Tabernacles : c'est l'*étrog* mishnique, il n'est plus cultivé. Les autres espèces ont été introduites les unes au Moyen Age et d'autres plus récemment. C'est vers la fin du XVIII[e] s. que cette culture a commencé à se développer dans la plaine côtière où elle trouve à la fois le sol sablonneux et le climat doux qui lui sont nécessaires, avec de larges possibilités d'irrigation artificielle. Les colons israéliens ont porté cette culture à un haut degré de qualité technique et travaillent encore à l'étendre : c'est le seul produit agricole de leur pays qui soit l'objet d'une exportation fructueuse. Enfin le bananier *Musa*, originaire de l'Inde, était déjà connu des naturalistes grecs et romains, son introduction effective en Syrie et Palestine est probablement l'œuvre des Arabes du Moyen Age. Cette culture se fait sur irrigation dans les plaines chaudes, sur des sols ordinaires.

5° Si la steppe a souvent pour elle l'étendue de ses terres fertiles, elle a l'inconvénient d'une production peu variée, en dehors des jardins irrigués. La montagne, avec ses terres généralement plus maigres, a l'avantage d'une plus grande variété de produits. On a pu remarquer que les nouveautés introduites depuis l'Antiquité ont constamment profité aux régions de plaines. Le fait est patent pour les cultures tropicales ou semi-tropicales qui sont étroitement limitées aux parties les plus chaudes du pays, il l'est aussi pour les cultures industrielles exigeant des terres riches et profondes et une production massive. Les arbres fruitiers de montagne, moins exigeants, sont aussi de moindre valeur économique si on les considère en masse. Les progrès qu'on peut encore attendre joueront dans le même sens, qu'il s'agisse de la motorisation des travaux qui ne se fait bien qu'en plaine ou en plateau, ou de l'irrigation qui ne peut atteindre que les basses altitudes. Ainsi l'équilibre économique entre les diverses régions s'est profondément déplacé, et continuera probablement de le faire.

Sur la question des céréales, Forbes *Studies in ancient technology*, vol. III, Leyde, Brill, 1955; la classification génétique des blés à laquelle il se réfère doit remplacer toute autre plus ancienne; voir sa bibliographie spécialisée. — Voir la bibliographie des travaux du botaniste et agronome Aaronsohn dans *Bull. de la Soc. botanique de Genève*, 1931. — Pour le reste : Immanuel Löw, *Die Flora der Juden*, Vienne et Leipzig, R. Lowit Verlag, 1924-1926, et Kohut-Foundation Vienna, New-York, 1934 : c'est une mine de renseignements géographiques, historiques et littéraires extrêmement riche.

IX. ÉLEVAGE. — 1° Les *bovins Bos Taurus* sont parmi les animaux domestiques élevés de nos jours les seuls qui paraissent être indigènes; ils peuvent provenir d'un petit bovin qu'on trouve dès le Paléolithique et qui a pu être domestiqué dès le mésolithique et au chalcolithique. Des animaux de plus grande taille qu'on trouve encore au Néolithique sans poterie de Jéricho n'ont pas dû être domestiqués; on peut se demander s'ils ne seraient pas les ancêtres des bœufs sauvages « rumm » que la mythologie ugaritique signale aux environs du lac Hula, et, avec plus d'hésitation encore, si on ne pourrait les mettre en rapport avec les bœufs à bosse qui sont représentés quelquefois dans l'art de la Mésopotamie. La race actuelle s'est donc adaptée anciennement au climat au prix d'une diminution de la taille et du rendement. Dans l'agriculture traditionnelle, les animaux sont utilisés surtout pour le trait, accessoirement pour le laitage et la viande. Très pauvrement nourris de paille, ils ne reprennent un peu de lustre qu'au printemps. L'élevage se fait mieux quand on peut faire transhumer le bétail entre un marécage qui fournit de la nourriture verte en saison sèche, et une prairie de printemps pour la saison humide : c'était autrefois le cas dans la plaine de Saron (I Chr., XXVII, 29) et on peut penser que le bétail de Bashân transhumait entre les marais du Hula et les plateaux herbeux du Jolân et du Haurân. Le buffle *Bubalus Bubalus*, importé des Indes, vit toute l'année dans les marécages dont l'assainissement le fait disparaître; on en voit encore quelques-uns en Syrie.

2° Les *ovins Ovis Aries*, contrairement à tout ce qu'on pourrait penser, ne paraissent pas être indigènes, on ne les trouve pas dans la Préhistoire, ni dans le Néolithique de Jéricho. Au Chalcolithique, on a trouvé dans les environs de Beersheba un assez grand nombre de moutons très voisins d'*Ovis Aries Palustris* de la Préhistoire européenne. La race actuelle *Ovis laticauda*, attestée par une représentation assyrienne, doit être une mutation locale du mouton à grosse queue *Ovis Vignei* qui est attesté par une représentation égyptienne du début du deuxième millénaire. C'est un animal irano-touranien parfaitement adapté au climat désertique et subdésertique, il transhume entre le désert où l'herbe d'hiver est encore assez abondante, et la montagne où elle se maintient plus tard, remplacée ensuite par les chaumes; vers l'automne il y a un moment difficile où les animaux doivent vivre sur leurs réserves.

3° *Caprins Capra Hircus*. — Il existe dans le domaine méditerranéen (Anatolie et Crête) une espèce sauvage *C. Hircus Aegagrus*, à longues cornes droites semblables à celles des bouquetins. Cette espèce était indigène en Palestine où elle est attestée au Mésolithique, et probablement domestiquée au Néolithique de Jéricho. Toutes les espèces domestiques actuelles dérivent d'une autre race, à cornes tordues, peut-être une mutation en domesticité, attestée aux temps historiques. La race élevée actuellement en Palestine, la très petite *Capra mambrina* est évidemment une adaptation aux conditions désertiques.

4° L'*âne Equus Asinus*, comme le mouton, n'est pas indigène, il n'est attesté ni au Paléolithique, ni au Mésolithique, ni au Néolithique de Jéricho, ni au Chalcolithique de Beersheba. Il ne descend pas des espèces sauvages connues autrefois dans le désert de Syrie, *E. Onager*, *E. hemionus*, mais d'une espèce nubienne. Il est attesté en Égypte comme en Mésopotamie dès le début des temps historiques. Malgré son origine étrangère, son adaptation est parfaite. L'élevage se fait en petite transhumance comparable à celle des moutons et des chèvres. C'est l'animal de bât le plus couramment utilisé, il fait les transports des cultivateurs comme des demi-nomades, on le voit souvent dans les vieux quartiers des villes impénétrables aux voitures et sur les chantiers où il remplace la brouette.

5° *Chevaux*. — La Palestine préhistorique a connu un équidé de petite taille *Equus mauritanicus* attesté encore dans certains sites néolithiques; c'est peut-être un individu de cette espèce qui a été trouvé dans le

chalcolithique de Beersheba, plutôt qu'un *E. Caballus* qui serait totalement isolé à cette époque. Ce n'est en effet que dans les temps historiques, au début du deuxième millénaire, que le cheval proprement dit a été introduit en Orient, déjà domestiqué par des peuples venant de l'Iran et de l'Arménie. C'est donc encore une race irano-touranienne, qui s'est bien adaptée aux conditions locales. L'élevage se fait assez facilement dans la steppe, dans le désert il faut organiser avec beaucoup d'habileté la nomadisation des animaux, dans les régions agricoles la production de fourrage entre en concurrence avec celle des céréales, aussi le cheval est-il un animal de luxe réservé aux besoins de la guerre, à l'usage des grands, éventuellement à la poste. De nos jours l'élevage de pur-sang en tribu est en pleine régression, j'ignore dans quelle mesure l'élevage des chevaux de course, au Liban d'une part, en Israël de l'autre, l'a effectivement remplacé. Dans les villages, les montures des notables ne manquent pas d'élégance mais sont d'un format assez grêle. On élève dans les plaines de l'Oronte des animaux qui doivent provenir d'un croisement avec des juments de réforme de l'armée d'occupation de l'ancien mandat français, les pâturages de cette région leur fournissent une nourriture proportionnée à leur coffre. Les mulets ont les caractères de leurs progéniteurs. Plus rustiques que les chevaux, on les emploie plus volontiers pour le trait lourd, mais rarement pour le bât, l'âne restant beaucoup plus économique.

6° Le *chameau à une bosse Camelus dromedarius* est, d'après sa distribution, un animal saharo-sindien. Cependant la préhistoire a vu une espèce sauvage répandue, en petit nombre, dans l'ensemble de la Palestine. Il est probable que la chasse les a détruits ou mis en fuite d'assez bonne heure. Les premières civilisations historiques n'ont pas utilisé le chameau, mais n'ont pas ignoré tout à fait les populations qui l'avaient domestiqué. Celles-ci de leur côté ne semblent pas avoir recherché le contact. Sur le Moyen-Euphrate, au début du second millénaire, le chameau n'est pas utilisé et les transports se font à dos d'âne, ou d'homme. Le contact se rétablit vers le XII[e] s., et à l'époque assyrienne le chameau est normalement utilisé par les civilisés de Mésopotamie et de Syrie, le développement des transports dans les Empires perse, macédonien et romano-byzantin, ne fera qu'en augmenter l'importance. La présence d'un grand animal porteur a pu dispenser les Orientaux de développer la voirie et de mettre au point des modèles de voitures lourdes. De nos jours, le chameau est en pleine régression devant le développement des transports automobiles, et son élevage tend à se réduire à son domaine originel où il reste le seul possible.

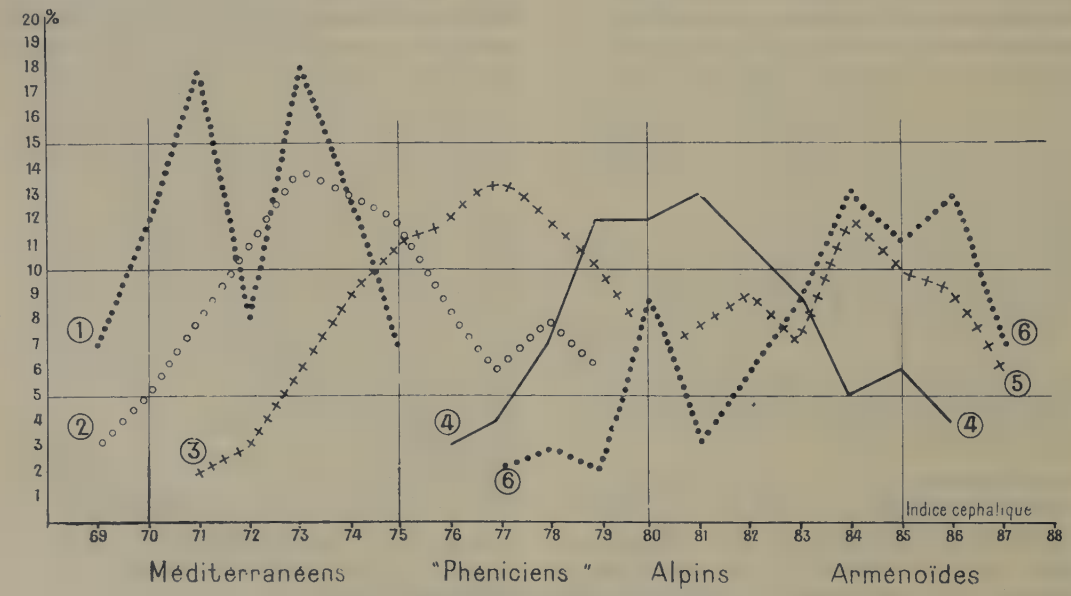
7° *Porcs Sus.* — On connaît dans la Préhistoire palestinienne plusieurs races de sangliers, ce sont des animaux de forêts ou de marécages, vivant de glands ou de racines. Les porcs élevés en demi-liberté à l'ancienne mode se nourrissent de la même façon; indépendamment de tout interdit religieux, cet élevage a dû régresser de bonne heure devant les progrès du défrichement, il est aujourd'hui très rare de l'observer, même dans les villages chrétiens.

8° *Oiseaux.* — Les poules sont connues depuis le VIII[e] s. avant l'ère chrétienne; à l'époque du N. T. elles étaient devenues communes (Mat., XXIII, 37), on les élève à l'ancienne mode en demi-liberté. Les pigeons sont domestiqués depuis certainement beaucoup plus longtemps, et servaient aux rites du Temple (Lev., XII, 6, 8), on les élève encore de nos jours. On voit quelquefois chez les cultivateurs arabes des dindons, très rarement des oies, jamais d'autres oiseaux.

Bodenheimer, *op. cit.* — Pour la préhistoire, Vaufrey, *Arch. de l'Institut de Paléontologie humaine*, XXIV, Paris, Masson, 1951, qui tient compte de : Bate, *The Stone Age of Mount Carmel*, Oxford, Clarendon. — Th. Josien, dans *Israel Exploration Journal*, 1955. — Zeuner, *Palestine Exploration Quarterly*, avril 1955. — Pour la question du chameau, de Vaux, dans *Revue Biblique*, 1949, ou Forbes, *op. cit.*, II; ajouter la publication des *Archives royales de Mari*, Paris, Imprimerie Nationale, pour le témoignage négatif qu'elles apportent.

X. ANTHROPOLOGIE. — L'abondance relative des fouilles au Proche-Orient et la précision chronologique de leurs résultats permettent de donner à l'étude anthropologique une dimension historique qui en augmente l'intérêt. Il serait vain cependant de remonter jusqu'aux populations paléolithiques dont la continuité avec les races de nos jours est inexistante, ou du moins insensible.

C'est seulement à l'époque mésolithique qu'on voit



677. — Fréquence des indices céphaliques.

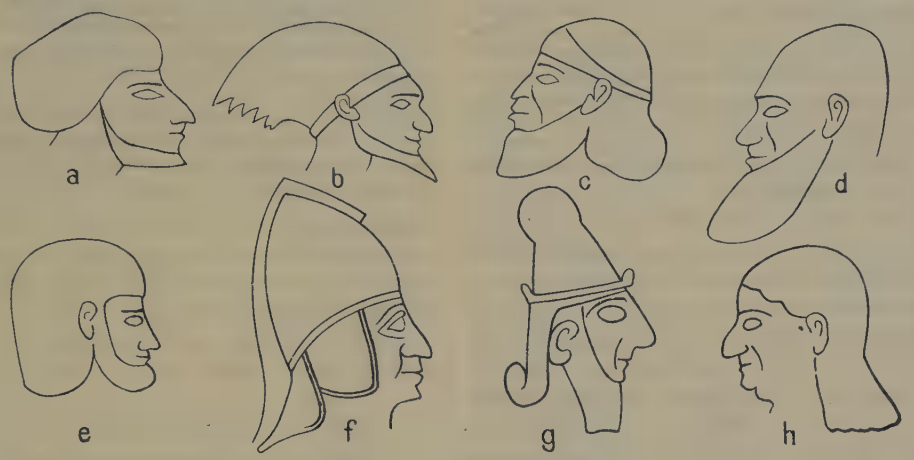
apparaître en Orient un type humain encore reconnaissable : tête dolichocéphale, l'indice céphalique dominant est de 73 ou 71 (fig. 677, courbe 1); de hauteur moyenne, visage allongé, os naseaux en saillie, léger prognathisme sous-nasal; taille petite et ossature légère portant les marques d'une musculature peu développée. C'est la race *méditerranéenne*, telle qu'on a pu la définir dans l'Europe du sud-ouest, avec quelques traits un peu plus primitifs. Aux premières époques de l'agriculture, néolithique et chalcolithique, cette race occupait l'Égypte (Badarien), la Palestine (à Megiddo), le Liban (à Byblos), la Mésopotamie (à Ur et à Kish), l'Iran (Sialk et Anau), l'Anatolie (Alishar). Un crâne brachycéphale trouvé dans le chalcolithique de Tell Abu Matar près de Beersheba est pour le moment un phénomène isolé, à mettre en rapport peut-être avec la vague de brachycéphalisme qui commence en Égypte vers la même époque. L'étude anthropologique des ossements découverts à Jéricho apportera sans aucun doute des précisions importantes, mais les résultats n'en sont pas encore publiés.

On ne connaît qu'un petit nombre de sépultures de l'Ancien Bronze étudiées du point de vue qui nous occupe; quelques-unes, à Megiddo, montrent encore la race méditerranéenne.

Au temps des rois de Juda (Fer II), cette race fait encore le fond de la population de Lakish (fig. 677, courbe 2) : on a découvert un charnier où avaient été ramassés les cadavres laissés par les Assyriens, l'évidence archéologique est assez concluante sur cette datation. Le type des crânes est celui du « Badarien » de l'Égypte néolithique, l'indice céphalique dominant est de 73, avec une pointe secondaire de 78 qui témoigne du métissage avec une race mésocéphale. La même composition se retrouve chez certains arabes du Sinaï, de Transjordanie méridionale, et probablement de l'Arabie séoudite (autant qu'on puisse en juger pour ces derniers d'après des photographies ou descriptions sommaires).

Plus au nord le caractère mésocéphale s'affirme. Des séries provenant d'Ugarit (XIII^e s.), de Sidon (V^e et IV^e s.), de Palmyre (II^e s. apr. J.-C.), et de nombreux Bédouins de Syrie et de Transjordanie septentrionale montrent une race homogène, où l'indice le plus représenté est de 76 (fig. 677, courbe 3). C'est aussi la composition des populations rurales de Palestine où les indices de 75 et 76 ont été mesurés, mais où les courbes de distribution n'ont pas été établies. M. Vallois a nommé ce type : *phénicien*, à cause des premières trouvailles, mais un terme plus général conviendrait mieux : cet indice céphalique a été trouvé en effet dans les populations de l'Iran. Ici encore, l'étude des trouvailles de Jéricho pourrait apporter d'utiles précisions. La race *phénicienne* est de taille moyenne ou grande, robuste sans être lourde, elle a les traits accentués et le visage osseux. Il est difficile de dire ce qui revient, dans sa formation, à l'influence de populations brachycéphales et ce qui peut résulter d'une évolution locale de la race *méditerranéenne*.

Les Égyptiens du Moyen-Empire ont représenté les Asiatiques avec un type *méditerranéen* reconnaissable : profil fin et légèrement busqué, court collier de barbe (fig. 678, a); six ou sept siècles plus tard, ceux du Nouvel Empire représentaient de même les gens du Sinaï (*ibid.*, b), et souvent ceux de la Palestine et de la Syrie. Mais à la même époque ils connaissaient d'autres Cananéens avec la barbe abondante et le visage osseux qu'on voit encore aujourd'hui (*ibid.*, c). Il est donc vraisemblable qu'un souvenir réel soit sous-jacent à la tradition israélite qui montre les Anaqim d'Hébron si grands » que nous leurs faisions l'effet de sauterelles » (Num., XIII, 33).



678. — Anciens types orientaux.

Parmi les peuples brachycéphales, on trouve dans les sites hittites d'Anatolie des *Alpins* comparables à ceux de l'Europe moderne : tête ronde, indice 80-85, visage large et rond, nez mince et court. Les anciens cimetières de Megiddo en donnent une série bien caractérisée, malgré un indice un peu faible où domine le chiffre de 79; cette série s'étend du Bronze récent au Fer I inclus. Le fait est isolé jusqu'à présent. La race *alpine* semble avoir été observée par les artistes des royaumes araméens de Haute-Syrie (fig. 678, e), ainsi que dans certaines représentations hittites. Cette race tient encore une place importante dans les populations sédentaires de Syrie, Palestine, et Irak (fig. 677, courbe 4 : population des villes de Syrie et des villages de l'Anti-Liban). On peut faire l'hypothèse que c'était le type dominant des populations *hourrites* (cf. IV, 128, l'article qui leur est consacré) qui ont occupé la Haute-Syrie au second millénaire.

Les brachycéphales *arménoïdes* sont plus faciles à reconnaître : avec un indice céphalique de 85 en moyenne, la tête est haute avec l'occiput vertical, le visage allongé, relativement étroit, et parfaitement orthognathe, le nez saillant et fortement recourbé.

L'étude des anciens cimetières ne fait voir cette race en nombre important que très tard, au début du premier millénaire, en Iran (Sialk, niveau VI), et associée à une culture indo-européenne. Pourtant ce type a frappé les artistes égyptiens du Nouvel Empire (fig. 678, d); on le trouve aussi sur des représentations hittites d'Anatolie (*ibid.*, f), et sur la plupart des représentations hourrites et néo-hittites où il est bien reconnaissable malgré leur rudesse caricaturale (*ibid.*, g). On signale d'ailleurs çà et là des crânes *arménoïdes* isolés dans les cimetières du Bronze récent, dont un à Ugarit. Dans ce cas comme dans le précédent, seule la découverte et l'étude de grands cimetières de cette époque en milieu hourrite permettrait d'être affirmatif. On peut, en attendant, envisager que ce type *arménoïde* ait été celui de l'aristocratie indo-européenne qui a marqué si nettement l'onomastique de Tell Amarna et des documents contemporains. Quoi qu'il en soit, la race *arménoïde* a pénétré dans les milieux de la Haute-Mésopotamie, certains serviteurs des rois d'Assyrie en portent constamment le type (*ibid.*, h) et on la retrouve encore dans les cimetières d'époque perse. De nos jours, elle forme la plus grande partie des minorités religieuses qui vivent isolées depuis le Moyen-Age en bordure des pays arabes : Musulmans alaouites, Yezidis et Druses (fig. 677, courbe 5), Chrétiens « Chaldéens » de Mossoul, « Assyriens » du Kurdistan, Maronites du Liban (*ibid.*, courbe 6, avec une pointe secondaire « phénicienne »).

Même parmi les Musulmans sunnites qui n'ont pas de raison impérative de s'isoler, les races brachycéphales tiennent plus de place dans la population des villes que dans celle des campagnes. La série des citadins (fig. 677, courbe 4) montre une moyenne *alpine* de 80 et un sommet secondaire *arménoïde* de 85, tandis que la population rurale est identique aux Bédouins dont elle provient (*ibid.*, courbe 3). On observe plus souvent en ville qu'à la campagne un trait d'origine *arménoïde :* la racine du nez peu ou pas déprimée, les sourcils épais, serrés, et parfois jointifs; ce trait existe aussi chez les Samaritains modernes, bien que leur type général soit plutôt *phénicien :* on sait que ce peuple vit dans l'isolement depuis avant l'ère chrétienne.

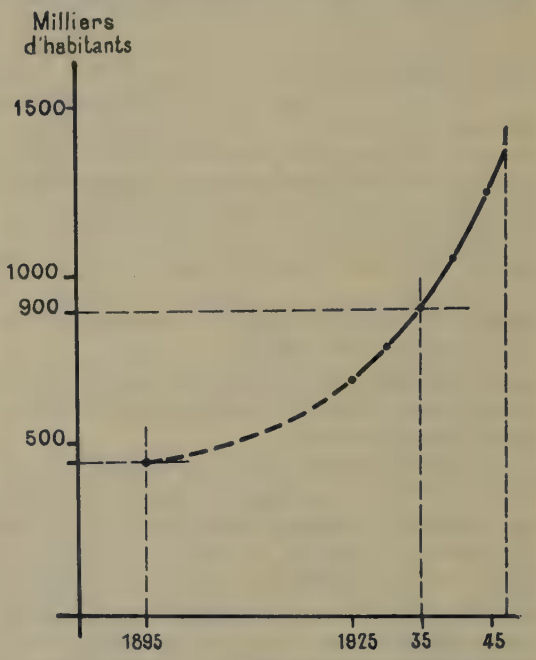
Il faut enfin signaler une race *anatolienne* (Vallois), où la tête a la même forme que chez les *arménoïdes*, mais plus grosse, ce qui donne un visage à peu près carré, le nez est souvent droit, le corps massif. Ce type qui s'observe en Arménie, Anatolie et Iran, ne se trouve en pays arabe que chez les Maronites libanais; on peut penser qu'il y soit venu par des contacts médiévaux avec les Arméniens de Cilicie.

En résumé, on peut envisager l'évolution du peuplement de l'Orient de la façon suivante. La race *méditerranéenne* l'occupe d'abord en entier, ainsi que l'Iran. En Syrie et en Iran arrive, ou se forme par évolution, une race mésocéphale plus grande qui est aujourd'hui majoritaire. Des éléments *alpins* s'introduisent à l'âge du Bronze Récent dans les régions cultivables de la Haute-Syrie; les *Arménoïdes* n'arrivent en masse qu'au temps des Perses. La fin de l'Empire byzantin marque la plus grande extension de ces deux races. A partir de ce moment, l'influence des Arabes de l'intérieur, qui s'infiltrent en nombre toujours plus grand, fait régresser les races brachycéphales, on ne les trouve plus à l'état pur que dans des groupes isolés et aux limites des pays arabes; cependant la population plus stable des villes reste marquée par certains de leurs traits.

On sait que les Juifs de nos jours ne sont pas une race au sens biologique de ce mot. Il existe des Juifs chinois, indiens, éthiopiens et turcs d'Asie centrale. Ceux qu'on rencontre le plus souvent en Europe sont du rite *ashkenazi*, originaires des pays slaves ou germaniques; leur type caractéristique mêle des traits *arménoïdes* à des traits turco-tatars venus du royaume médiéval des Khazars de Russie méridionale; mais le sang slave ou germanique est souvent représenté par des cheveux blonds ou roux. Moins nombreux, les Juifs *sephardim*, d'origine ibérique, italienne, provençale ou nord-africaine, ont d'ordinaire le type *méditerranéen* de leur pays d'origine; même dans ce cas, le type « oriental » de certains juifs ne présuppose pas nécessairement une lointaine origine palestinienne.

Comme première introduction à l'anthropologie, lire Vallois, *Les races humaines*, coll. « Que sais-je », n° 146 (Paris, 1944); ou Montandon, *La race, les races* (Payot, 1933). Pour la description des populations orientales actuelles : Kappers et Parr, *An introduction to the Anthropology of the Near East* (Amsterdam, 1934), dont on a utilisé ici le matériel statistique. Pour l'antiquité : Vallois, *Note sur les ossements humains de la nécropole énéolithique de Byblos*, dans *Bulletin du Musée de Beyrouth*, 1937, et *Les ossements humains de Sialk*, dans *Fouilles de Sialk*, Geuthner, 1939. Résumé d'ensemble dans Marc Sauter, *Les races brachycéphales du Proche-Orient, des origines à nos jours*, dans *Archives suisses d'anthropologie générale*, 1945.

XI. Démographie (fig. 679). — En 1895, les statistiques compilées par Cuinet attribuaient à la Palestine une population d'environ 450.000 habitants. Dans la suite, les recensements du mandat anglais,



679. — Rythme d'accroissement de la population.

puis les études des spécialistes montrent un accroissement rapide : 700.000 h. en 1925, 900.000 en 1935, 1.350.000 en 1948. La population a donc doublé en 40 ans, de 1895 à 1935. Or, l'œuvre des gouvernements turc et mandataire consistait surtout à établir la sécurité, à permettre aux étrangers d'animer économiquement le pays, à prendre des mesures élémentaires d'hygiène publique (pavage et nettoyage des villes, assainissement des citernes et des sources, drainage des marais); mais les soins médicaux et l'hygiène individuelle n'avaient pas atteint la masse

de la population, qui n'est encore touchée qu'imparfaitement. L'œuvre de ces gouvernements est comparable à ce qu'on pouvait faire dans l'antiquité, avec la connaissance empirique qu'on avait alors de ces choses; elle fut seulement probablement plus rapide et relativement moins coûteuse. L'historien doit donc retenir avant tout la rapidité que peut prendre le développement démographique dès que le pays est pris en mains.

On peut confirmer cette vue par l'observation suivante : les chiffres de Cuinet montrent que les districts du nord (Acre et Naplouse) avaient une densité d'environ 17 h./km² ; ceux du sud (Jérusalem, Hébron, Jaffa) de 30 h./km² (en laissant de côté les déserts de Gaza et Beersheba). Or les districts du nord sont naturellement plus riches, mais ceux du sud bénéficiaient depuis 1873 d'un gouvernement rattaché directement à la Porte, et d'une plus grande initiative étrangère (chemin de fer de Jaffa à Jérusalem). Cela avait suffi à causer une différence de densité, du simple au double en faveur de la région naturellement la moins favorisée. Au recensement de 1931, l'équilibre était rétabli entre les diverses régions, après dix ans de gouvernement égal pour toutes.

On estime que la population du royaume hachémite de Jordanie est d'environ 1.500.000 h., dont 800.000 en Palestine, et 700.000 en Transjordanie; 1/3 du total sont des réfugiés exilés depuis la conquête israélienne. Le chiffre total de 900.000 réfugiés est admis par les services de secours de l'O.N.U. (y compris ceux de Syrie, du Liban, de Gaza); ce serait plus de la moitié de la population arabe en Palestine en 1948, et ce n'est pas vraisemblable, d'autant qu'il reste officiellement 200.000 Arabes en Israël; un total de 500 à 600.000 réfugiés est un maximum, et bien suffisamment tragique (cf. Birot et Dresch, *op. cit.*, vol. II, 407-411; Palestine Royal Commission Report, 1937, p. 281 et 404; Vital Cuinet, *Syrie, Liban et Palestine*, 1896).

Ces phénomènes de croissance rapide sont généraux dans les pays méditerranéens. Ils tiennent en partie aux mœurs traditionnelles, en partie à la bonté du climat. La seule maladie endémique grave est la malaria, qui est en grande partie le fait d'une régression de la civilisation : elle s'installe dans les citernes mal nettoyées, ou les canaux d'irrigation abandonnés et dégénérés en marais. A l'état naturel et dans l'antiquité, cette maladie devait être moins développée qu'il y a un siècle. D'autre part, le pays fournit normalement une alimentation équilibrée, les maladies de carence sont inconnues (telles que la pellagre et le béri-béri), celles qui viennent d'un climat trop humide, ou de la surabondance des eaux stagnantes le sont aussi (telles que la bilharioze). Les famines périodiques peuvent être graves (en 1958 et 1959 la sécheresse a perdu la récolte en Transjordanie, et l'a compromise en Palestine, ce qui aurait été une catastrophe dans une économie naturelle), mais pour graves qu'ils soient, de tels accidents n'entraînent pas une dégénérescence de la race qui demeure vigoureuse et apte à profiter des circonstances favorables.

Il n'est pas douteux que la Palestine a été très peuplée dans la deuxième partie de l'époque royale (Fer II), les nombreuses ruines trouvées dans les déserts du sud et de l'est de la Judée en font foi (cf. les explorations du Négeb par Nelson Glueck dans *B.A.S.O.R.*, n° 131, 137, 138, 142, résumées dans *Revue biblique*, 1954, p. 577; 1956, p. 86; 1957, p. 236; désert de Juda par Cross et Milik dans *B.A.S.O.R.*, n° 142, et *Revue biblique*, 1956, p. 76; Engaddi, dans *Bulletin of Israel Exploration Society*, 1958, et *Revue biblique*, 1957, p. 255).

Il est donc vraisemblable d'adopter pour la population totale de cette époque un chiffre voisin d'un million pour la seule Palestine.

M. Du Buit.

PALMYRE. — I. Palmyre dans la Bible : 1° I Reg., IX, 18; 2° II Chron., VIII, 4; 3° Conclusion. II. Palmyre dans la tradition postbiblique : 1° Josèphe; 2° Le folklore. III. Palmyre, aperçu général; 1° L'histoire; 2° Civilisation; 3° Religion. — Bibliographie.

Palmyre, en arabe Tadmor, est une localité de Syrie, à 150 km environ à l'est de Homs et 250 à l'ouest d'Abu-Kemal, village à la frontière de l'Iraq, sur le coude de l'Euphrate. C'est une oasis avec palmiers et oliviers, irriguée par les eaux de la source d'Efqa. Elle est mentionnée en Chron., VIII, 4 sous le nom de תדמור, Tadmor (Vulgate *Palmyra*). Certains savants continuent de penser que le תמר du passage correspondant des *Rois* représente Tadmor au désert de Syrie, et nous donnerons donc les développements voulus à la discussion de ce petit problème de critique textuelle et littéraire. Dans l'aperçu historique qui suit, nous ne nous étendons pas sur la Palmyre du second et du troisième siècle, qui est hors des perspectives bibliques; nous insisterons pourtant sur les problèmes linguistiques ou religieux qui peuvent être utiles à l'exégète. Lorsque nous avançons des faits sans les références voulues, on trouvera celles-ci dans notre ouvrage intitulé *Palmyre* (Paris, 1952), dont la présente étude constitue une mise au point partielle. Pour les abréviations ci-dessous, on se reportera à la bibliographie.

I. Palmyre dans la bible. — 1° *I Reg., IX, 18.* — 1. *Le contexte.* — L'histoire de Salomon, dans les livres des Rois, est une suite de notices sur les réalisations grandioses du monarque, notices que l'auteur deutéronomiste de l'ouvrage ■ tirées en partie de ce « Livre concernant Salomon » auquel il renvoie en XI, 41. L'une d'entre elles ■ trait à la corvée levée par le roi pour ses constructions à Jérusalem et dans les places servant d'entrepôts et de haras militaires : Ḥasor, Megiddo, Gezer, Bethoron-le-Bas, Baʿalat, Tamar ou Tadmor (I Reg., IX, 15-24). Cette péricope n'est pas d'une seule venue, comme le montrent les analyses de M. Noth (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, 1943, p. 71) et d'A. Jepsen (*Die Quellen der Königsbücher*, 1953, p. 54 et le tableau final).

Ici, nous n'avons à retenir que la liste des villes. Elle est sans doute fragmentaire (Noth), mais ancienne et A. Jepsen pense qu'elle est extraite d'annales rédigées avant l'exil. Pour J.-A. Montgomery, elle figurait peut-être dans une inscription magnifiant l'œuvre du monarque, analogue à celles que nous ont laissées Mesha, roi de Moab, ou Zakir, roi de Ḥamath (*A Commentary on Kings*, dans *I. C. C.*, Édimbourg, 1951, p. 206).

La place de la péricope, ou plus exactement des ℣. 15 à 22, n'est pas la même dans les LXX et dans l'hébreu. Le *Vaticanus* et les minuscules de la recension lucianique (b, o, c_2, e_2), qui dépendent d'un même texte, les ont transcrits après x, 22 (x, 23-25). L'*Alexandrinus* et le texte syro-hexaplaire, qui représentent la recension d'Origène, ont l'ordre de l'hébreu, que suit aussi la Vulgate. Le passage n'est pas attesté dans la *Vetus Latina*, du moins dans son contexte (éd. Sabatier, I, p. 567 : partie du ℣. 19 et ℣. 20-21). C'est l'hébreu, semble-t-il, qui représente le texte primitif, mais la question est de peu d'importance, vu le caractère lâche de toute cette mosaïque de notices salomoniennes.

Le terme de mosaïque s'applique encore bien davantage à deux conglomérats de versets que les LXX insèrent avant le début proprement dit de l'histoire

de Salomon (II, 46b). Ces suppléments (35a-o et 46a-l) font double emploi avec divers passages de l'hébreu et Origène les a à juste titre notés de l'obèle. Montgomery en a fait une étude minutieuse (*Zeitschr. für die Alttest. Wiss.*, 1932, p. 124-129). Il conclut que si ces additions trahissent un traducteur différent de celui du reste des livres, elles ne figuraient pas pour autant dans l'hébreu à titre d'ensembles constitués (cf. son *Comm.*, p. 101). Le chroniste en tout cas suivait un texte semblable à l'hébreu actuel (voir plus bas).

Le premier supplément offre un doublet de la liste des villes (II, 35l), mais omet la dernière, sans doute parce qu'elle apparaît dans le second supplément (46e), à titre d'illustration du règne universel de Salomon : « c'est lui qui construisit *Thermai* dans le désert ». On verra plus bas que la forme corrompue *Thermai* représente bien *Tadmor*. Le verset précédent (46e) est également à noter, car sous le nom obscur de δυναστευματα (variante δυναστευοντα), A. Klostermann a (le premier, sauf erreur) reconnu le toponyme בעלת, qui précède Palmyre dans la liste du ch. IX : « Il a commencé à ouvrir les δυναστευματα du Liban. » L'hébreu חרן תחתון את בעלת(בית) aura été lu החל לפתח את בעלות (*Die Bücher Samuelis und der Könige*, 1887, p. 329). Quoi qu'il en soit, Montgomery y voit le même substrat : בעלת ou בעלות (*Z.A.W.*, 1932, p. 128). Cette bévue du traducteur prouve qu'en 46d la mention de Tadmor après celle de Ba'alat ou Ba'alôt dépend de la liste complète et ne saurait être invoquée comme une référence originale à Palmyre.

Jérusalem mise à part, le contexte géographique où apparaît Tamar ou Tadmor est assez homogène : il s'agit de cinq villes situées dans des dépressions (nous optons pour Bethoron-le-Bas de l'hébreu contre Bethoron-le-Haut du *Vaticanus*), autour des montagnes de Galilée ou de Judée. La position des quatre premières est bien connue et, pour Be'alôt, on pense généralement à la ville de même nom assignée à Dan par Josué, XIX, 43. On reste ainsi dans la région de Gezer et Bethoron. Mais si on localise Tamar au sud de la Palestine (voir plus bas), il vaut mieux songer pour Ba'alat à un site intermédiaire. Or, on connaît une Ba'alat-Be'er en Siméon (Jos., XIX, 8), sans doute identique à la Be'alôt du Negeb (XV, 24). Nous avons vu que cette forme plurielle du toponyme se retrouve peut-être en III Reg., II, 46e (LXX) pour notre Ba'alat. On la lit aussi dans la liste des douze préfets salomoniens : « Ba'ana fils de Ḥûšai : en Ašer et Be'alôt » (I Reg., IV, 16). Le Μααλα du grec s'explique suffisamment par une confusion entre מ et ב (cf. le Μαλαθ = בעלת du minuscule x en IX, 18). Le *Vaticanus* n'ayant pas « en Ašer », la mention de cette tribu peut être une glose et, avec Albright, on identifiera la préfecture de Be'alôt à la Be'alôt du Negeb, avec localisation à Kurnûb, la Mampsis byzantine. C'est un important nœud routier encore de nos jours (*J.P.O.S.*, V, 1925, p. 44 sq., mais il est moins sûr que ce soit également la *Mamšit* dont le nom est gravé sur des jarres du Fer II, voir plus bas). On concevrait fort bien que Salomon ait aménagé ce carrefour.

Les partisans de la lecture Tadmor ont proposé pour Ba'alat de I Reg., IX, 18 un site plus en rapport avec Palmyre, tel que Ba'al-Gad (Jos., XI, 17, etc.) ou Ba'al-Ḥermôn (Jud., III, 3), toutes deux au Liban. Identification qui serait confirmée par les δυναστευματα τοῦ Λιβάνου (= בעלות הלבנן) de III Reg., II, 46c, au cas où ce verset serait primitif (A. Klostermann, *loc. cit.*). Il est peu vraisemblable toutefois qu'un même lieu fût nommé d'après un « Ba'al » et une (ou plusieurs) « Ba'alat ».

2. *Tamar.* — Le *ketîb* de l'hébreu תמר est à vocaliser תָּמָר, *palmier*, à l'analogie du toponyme biblique Tamar, dont le site est difficile à préciser, mais certainement à chercher quelque part au sud-est de la Palestine. Dans la Genèse, avant de s'en prendre au roi de Sodome et à ses voisins, les rois de Mésopotamie font une incursion jusqu'à Cadès du Négeb, contre « les Amalécites ainsi que les Amorites habitant à Ḥaṣaṣôn-Tamar » (XIV, 17). Le premier élément de ce nom double vise un terrain caillouteux. En Juges, I, 16, les Qénites montent avec les fils de Juda de la Ville des Palmiers (עיר התמרים, LXX : πόλις τῶν Φοινίκων) en empruntant « la descente de 'Arad » (LXX), à une trentaine de km au sud d'Hébron (Abel, *Géographie*, II, 248). Enfin par deux fois Ézéchiel fixe la borne sud-est de la Palestine eschatologique à *Tamar*, à l'orient de Cadès (XLVIII, 28 et XLVII, 18-19, où le grec a Φοινικῶνος (au gén.), cf. *Vet. lat. : Palmetum, Palmeraie;* Vulg. : *Thamar*).

Malgré l'état très embrouillé du texte concernant le tracé de la frontière, il apparaît clairement que dans l'esprit d'Ézéchiel la limite méridionale de la Palestine ne saurait commencer à « Thamar, l'actuelle Palmyre », comme l'écrit Jérôme dans son commentaire (*P. L.*, XXV, col. 479; cf. 488 sq.). Outre que Palmyre ne s'est jamais appelée Thamar, il est douteux que l'oasis fût déjà une cité célèbre au VIe s. Tout ce que nous retiendrons de l'identification du savant exégète, c'est qu'elle suppose en I Reg., IX, 18 le *ketîb* תמר. Lorsqu'il traduit l'*Onomasticon* d'Eusèbe, au mot Θερμωθ, qui représente l'une des lectures des LXX pour la תמר de la liste des villes, il ne nous dit pas que *Thermoth* corresponde à תמר, se contentant de répéter que c'était une ville construite par Salomon dans le désert. Mais il renvoie à son ouvrage des *Quaestiones Hebraicae*, où il traitait peut-être ce problème de critique textuelle (*P. L.*, XXXIII, col. 925 et éd. Klostermann de l'*Onom.*, p. 100).

La Ville des Palmiers de Jud., I, 16 pose un autre problème. Est-elle identique à Jéricho, qualifiée du même titre en Deut., XXXIV, 3 et II Chron., XXVIII, 15? En fait, la mention de 'Arad oblige à descendre beaucoup plus au sud, et recommande une équation avec Ḥaṣaṣôn-Tamar. Pour ce dernier toponyme, Eusèbe nous a laissé une notice fort précieuse (*Onomasticon*, éd. Klostermann, p. 8 sq., cf. p. 96). Après avoir rappelé les données de Gen., XIV, 7, il ajoute : « Or, il existe un village appelé Thamara, qu'on atteint en une journée à partir de Mapsis, laquelle est sur la route Hébron-Aila (le port d'Eilat). C'est aujourd'hui un fortin avec garnison. » On identifie Mapsis à la Kurnûb arabe (désignée par Mamshit sur la carte israélienne au 250 000e, à tort semble-t-il; cf. Abel, *Géographie*, II, p. 376 sq.), et ce point marque la bifurcation vers Sodome de la route Bersabée-Eilat. Position qui se vérifie également sur la carte de Madaba, où « Mampsis » figure entre Bersabée et Thamara. Cette dernière y apparaît au sud de la mer Morte, et la Table de Peutinger compte 52 milles (env. 80 km) de Thamara jusqu'à Jérusalem. On a ainsi pu fixer la Thamara byzantine à 'Aïn al-'arûs dans la 'Araba, à 10 km au sud de la mer Morte, et le fortin a été reconnu sur les pentes occidentales, à 12 km à vol d'oiseau, où la ruine portait le nom arabe de Qaṣr al-Djuhainiye. La carte israélienne a consacré cette double identification : on y lit Metsad-Tamar et 'Ein-Tamar, sur la route Bersabée-Sodome. Pour la carte de Madaba, on consultera l'article du regretté Père O'Callaghan dans le présent dictionnaire (*Suppl.*, V, 687 et 688) et M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map*, 1954, p. 43 et 71.

S. Jérôme a traduit la notice d'Eusèbe en considérant la mention de Thamara comme une alternative

à ce qui la précède : *Asason-Thamar... juxta eremum Cades. Est et aliud castellum Thamara...* (grec d'Eusèbe : λέγεται δέ τις Θαμαρα...). Il ne semble pas approuver la suggestion d'Eusèbe, puisque ses *Quaestiones Hebraicae* placent *Asason-Thamar*, qualifiée d'*Urbs palmarum*, à Engaddi (avec II Chron., xx, 3 : « à Ḥaṣaṣôn-Tamar, qui est « Ên-Gedi »). Cette situation est trop septentrionale et Engaddi ne constitue pas la base d'opération exigée par Jud., i, 16, ni la borne sud-est postulée par le texte d'Ézéchiel. La Tamar du Prophète est au point de recoupement de l'axe nord-sud du Jourdain et de la mer Morte (xlvii, 18) avec l'axe est-ouest rejoignant la Méditerranée par Cadès (xlvii, 19) : la position de la Thamara byzantine au sud de la mer Morte répond très suffisamment à ces coordonnées.

L'équation Ḥaṣaṣôn-Tamar = Ville des Palmiers (de Jud., i, 16) = Tamar d'Ézéchiel étant acceptée, ainsi qu'une situation méridionale pour Ba'alat, l'identification de la Tamar des *Rois* à celle d'Ézéchiel est obvie. Mais auparavant, il nous faut examiner si la tradition manuscrite de l'hébreu et des versions ne s'oppose pas au maintien du *ketîb* תמר des *Rois*.

3. *Tamar/Tadmor.* — Les manuscrits hébreux ont généralement תמר, cependant on ne peut passer sous silence le fait que, selon B. Kennicot (*Vetus Testamentum hebraice cum variis lectionibus*, i, 1776), deux douzaines de rouleaux du Moyen-Age ont תדמר ou même תדמור, certains il est vrai seulement en marge. En fait, toutes ces graphies sont sans doute trop tardives pour qu'on y voie autre chose qu'une influence du *qerê*, et les leçons marginales suggèrent la même conclusion.

Les versions par contre sont unanimes à témoigner pour une leçon Tadmor. Le *Vaticanus* (B) est le manuscrit grec qui reflète le mieux l'ancien texte des LXX (d'après J.-W. Wevers l'influence de la recension d'Origène est très faible pour I Reg., dans *Z.A.W.*, lxiv, 1952, p. 189). Tadmor y apparaît sous la forme Ιεθερμαθ, que C.-F. Burney a correctement interprétée comme la transcription de l'hébreu את תדמר, avec confusion graphique de ד et de ר (*Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, 1903, p. 138, n. 1). Le ms. minuscule a_2 (ix-x s., Leningrad) a Ιεθερμαν et le minuscule 71 (xiii^e s., Paris), Ιεθαρθαν. Les trois formes répondent encore mieux au Targum de Jonathan : ית תדמר (éd. de Lagarde), et la présence de plusieurs targums à Qumrân autorise à supposer que les traducteurs juifs d'Alexandrie s'aidaient parfois de versions araméennes (cf. aussi Montgomery, *Comm.*, p. 13 et 21 sq.). Le minuscule 242 (Vienne, xiv^e s.) offre une variante plus proche de l'hébreu, Ιθερμαθ, à moins qu'il ne s'agisse d'une nouvelle faute de copiste.

L'*Alexandrinus* présente une leçon moins barbare : Θερμαθ, à rapprocher du Θερμωθ de l'*Onomasticon*, du ms. minuscule x (Vatican, xii^e s.) et de la version arménienne. Ce groupe de témoins constitue la famille palestinienne, fruit des révisions d'Origène et de l'école de Césarée. Il est étonnant que ces savants, pas plus que leurs prédécesseurs juifs d'Égypte, n'aient su rétablir la forme correcte Tadmor. En tout cas, cela prouve que ce ne sont pas eux qui ont changé Tamar en Tadmor, et cela suggère que les tous premiers traducteurs ont mal lu un תדמר dans l'hébreu qu'ils avaient sous les yeux.

Les fragments de Qumrân ne contiennent malheureusement pas ce passage. Comme ils sont antérieurs à la recension du concile de Jamnia (à la fin du i^er s. de notre ère), ils auraient pu nous fournir la leçon תדמר ou תדמור.

Précisons que c'est cette dernière qu'on lit dans la Syrohexaplaire, qui nous a le mieux conservé le travail d'Origène. Il faut y voir une influence de la pešitta, qui a TDMWR, « Tadmûr ». On attendait d'ailleurs du traducteur syrien cette connaissance de la géographie de son pays, qui lui aura permis de lire correctement le תדמור de son texte hébreu. On doit en dire autant de Lucien d'Antioche, qui, au tournant du iii^e et du iv^e s., procéda à une révision des LXX à partir d'excellents manuscrits : il a compris qu'en x, 23 il était question de la même cité qu'en II Chroniques, viii, 4, où le grec transcrit correctement תדמור (voir plus bas). Voici les formes respectives pour les minuscules b et e_2, caractéristiques de cette recension aussi bien pour les Chroniques que pour Samuel-Rois : II Chron., viii, 4 : Θεδμορ et Θοδμορ; III Reg., ii, 46^d : Θοδαμορ et Θολμω; x, 23 : Δοθδμορ et Θοδμορ. On voit que les copistes n'ont pas toujours compris l'intention du recenseur, mais elle apparaît clairement à travers leurs erreurs (pour une autre explication de Θολμω et Θερμαθ voir plus bas, col. 1087, § *Étymologie*).

Avant de conclure, revenons à la leçon Θερμαι, citée plus haut. C'est celle de B en ii, 46^d. En grec, θέρμαι signifie « sources chaudes, thermes ». Or, on sait que les eaux de la grande source de Palmyre, tièdes et sulfureuses, ont été utilisées à l'époque romaines (voir la description de l'installation dans les *Annales archéologiques de Syrie*, vii, 1957, p. 115 sq.). Le responsable du supplément ii, 46^{a-l} a-t-il précisé en conséquence l'obscur Θερμαθ? En tout cas le contexte montre qu'il visait bien Palmyre. Les minuscules e, f, n, ont Θερμε, qui peut dépendre de Θερμαι. Mais des formes comme Θερμεν (g) ou Θερμαν (a_2) sont plutôt des corruptions, et il faut peut-être en dire autant de celle de B, d'ailleurs introduite par l'article singulier : τὴν Θερμαι.

Les LXX, le targum, la pešitta et la Vulgate sont les quatre versions faites directement sur l'hébreu. La Vulgate a *Palmyra* dans les Rois et les Chroniques, mais S. Jérôme ne pouvait ignorer la leçon *Tadmor*, au moins pour les Chroniques. Cet accord impressionnant postule un texte hébreu avec TDMR pour les premiers traducteurs grecs, et sans doute avec TDMWR pour le targum et la pešitta. Nous avons signalé plus haut que certains manuscrits hébreux offrent les mêmes formes. Ajoutons les variantes תרמד et תרמוד relevées par Kennicot dans quatre autres manuscrits, mais ces erreurs de lectures peuvent être aussi récentes que la copie qui les porte. D'ailleurs le problème des variantes hébraïques est secondaire, la solution devant être tirée des témoins les plus anciens, ici les versions. Et bien qu'un codex comme le *Vaticanus* ne soit pas antérieur au iv^e s., son témoignage porte plus haut et vaut même pour le i^er s. de l'ère chrétienne, puisque Josèphe, comme nous le verrons, accepte sans discussion le point de vue du Chroniste. La leçon courante dès cette époque était donc *Tadmor*.

Mais pour autant, elle n'est pas forcément la bonne leçon. Plusieurs considérations invitent à la prudence. La tendance au midrash n'était pas propre au Chroniste, elle caractérise toute la période hellénistique, et une adaptation des livres des Rois aux Chroniques allait de soi, alors qu'une action en sens inverse n'était pas à escompter. Mais surtout le fait que les plus anciens ms. hébreux, sans compter les récents, ont TMR malgré le *qerê* Tadmor, indique suffisamment l'antiquité du *ketîb*, que les recenseurs de Jamnia n'auront pas osé sacrifier à la leçon la plus répandue. G. Gerleman (*Synoptic Studies in the Old Testament*, Lund, 1948, p. 25 sq.) pense que le *qerê* représenterait ici, comme en bien d'autres cas, une leçon antérieure aux Chroniques, qui aurait complètement supplanté la leçon primitive Tamar. Le *ketîb* serait dû à une déduction critique, et le *qerê* serait une invitation à suivre l'usage universellement établi. Mais les anciens scribes auraient-ils osé introduire dans le texte con-

sonantique une leçon sans attestation parmi les rouleaux qu'ils recopiaient? Contrairement à G. Gerleman nous estimons que le *ketîb* n'est pas « une nouveauté », mais le reflet d'une tradition manuscrite ininterrompue, si ténue qu'on la suppose.

Quelles que soient l'antiquité et la vogue dont ait joui la leçon du *qerê*, elle n'en reste pas moins suspecte à la plupart des critiques actuels. Ce n'est d'ailleurs pas la seule glose qu'ils relèvent dans ce verset et le suivant, mais ces remaniements apparaissent en meilleure lumière si on les examine en même temps que le texte correspondant des Chroniques.

2° *II Chroniques, VIII, 4.* — 1. *Le texte des Chroniques et celui des Rois.* — II Chron., VIII-IX, consacré aux entreprises glorieuses de Salomon après la construction du Temple, suit l'ordre du texte hébreu des Reg., IX, 10-26 et X. Ce n'est pourtant pas exactement notre texte massorétique que le Chroniste avait sous les yeux. Au ℣. 4, il écrit « Tadmor dans le désert », mais n'ajoute pas avec la Massore des Rois : « dans le pays ». A Bethoron-le-Bas, il ajoute Bethoron-le-Haut. La LXX des Rois (sauf A et x) la mentionne aussi, mais sans Bethoron-le-Bas. Le Chroniste n'aura pas manqué ici d'additionner les variantes des divers manuscrits des Rois dont il disposait. Cependant, pour l'ordre des versets, ces rouleaux devaient être conformes au texte massorétique.

Lorsque, dans les Rois, les LXX omettent des mots qu'on lit dans l'hébreu des Chroniques aussi bien que dans l'hébreu des Rois, il y a probabilité que les mots ont passé des Chroniques aux Rois.

Outre les mots « dans le désert », citons au verset suivant (19 = VIII, 6 de II Chron.) la mention du Liban et l'expression ערי המסכנות qui s'ajoute à celles de « villes de chars » et « villes de chevaux ». On traduit généralement ערי המסכנות par entrepôts, d'après l'accadien « maškânu », qui a aussi le sens de « campement ». C'est celui du grec de A et x pour les Rois : τὰς πόλεις τῶν σκηνώματων, tandis que le traducteur du Chroniste interprète τὰς πόλεις τὰς ὀχυρὰς, *les places fortes*, sens dérivé tout à fait plausible. Il semble en effet que le Chroniste ait vu dans les villes de chars et de chevaux des forteresses plutôt que des centres d'élevage et d'entraînement, car, après la mention des deux Bethoron, il ajoute « villes fortes avec remparts, portes et défenses ». Il n'a donc pas hésité à nommer Bethoron-le-Haut, exclue de la liste primitive parce que haut perchée et inadaptée aux évolutions de la charrerie. L'expression ערי המסכנות de I Reg., IX, 19 ne doit pas être authentique, mais suggérée à un copiste par le texte des Chroniques, où elle est en place. De même pour l'extension au Liban de l'activité édilitaire de Salomon. Cette extension s'explique par la campagne contre Ḥamat-Ṣôbah placée par le Chroniste en tête de sa notice (℣. 3). Mais ici nous quittons la critique textuelle pour la critique littéraire, cette campagne faisant partie des additions et remaniements certainement propres au Chroniste.

2. *Refonte de la notice des Rois par le Chroniste.* — Voici comment il a procédé. Pour une raison qui nous échappe, il ne dit rien des constructions à Jérusalem, à Haṣôr, à Megiddo et à Gezer. Il omet donc aussi la parenthèse sur Gezer (℣. 16 sq.), et le fait qu'elle manque également dans les LXX des *Rois* (sauf A et x) ne permet pas de conclure à son absence du texte hébreu suivi par le Chroniste. Sa notice s'ouvre par cette campagne contre Ḥamat-Ṣôbah : « et Salomon se rendit à Ḥamat-Ṣôbah et s'en empara et il construisit Tadmor (תדמר) dans le désert et toutes les places fortes (ערי המסכנות, LXX τὰς πόλεις τὰς ὀχυρὰς) qu'il bâtit en Ḥamat » (℣. 3 et 4). Suivent les constructions dans les deux Bethoron et à Ba'alat, ainsi que dans « toutes les places fortes (ערי המסכנות) qui étaient à Salomon et toutes les villes de char et toutes les villes de chevaux et tout ce qu'il plut à Salomon de bâtir à Jérusalem et au Liban et dans tout le pays qui lui était soumis » (℣. 5 et 6).

Il est bien évident que la Tadmor du début répond dans l'esprit du Chroniste à la Tamar ou Tadmor qu'il omet de mentionner après Ba'alat. Il ignorait peut-être le site précis de cette dernière, mais la mettait sans doute en Palestine, comme les deux Bethoron. Il aura senti que Tadmor n'était pas en place et l'a donc reporté en tête, en l'insérant dans le contexte d'une campagne destinée à rendre vraisemblable une fondation aussi lointaine. Il n'y a pas lieu de supposer ici une source spéciale, la méthode exégétique du Chroniste, faite de déductions à partir de diverses données bibliques, suffisant à rendre compte de son texte. Cependant cette façon de voir n'étant pas universellement admise, au moins pour le cas particulier de Tadmor, il nous faut examiner de plus près le cadre géographique du Chroniste. Deux points nous retiendront : la frontière de l'Euphrate et la campagne contre Ḥamat-Ṣôbah.

3. *La frontière de l'Euphrate.* — Plusieurs passages des *Rois* disent expressément que toute la Transeuphratène relevait de l'autorité de Salomon. Si le Chroniste lisait effectivement l'un ou l'autre de ces passages dans son texte hébreu des Rois, il n'en était pas réduit, dira-t-on, à forger de toutes pièces une campagne contre Ḥamat-Ṣôbah au cours de laquelle le roi aurait fondé Palmyre. S'il mentionne cette campagne, c'est qu'il l'a trouvée dans ses sources, et du coup, la même conclusion vaudra pour Palmyre. En fait ce raisonnement est spécieux, car il fait abstraction du genre littéraire de ces versets relatifs aux frontières du royaume et, comme nous le verrons au paragraphe suivant, il oublie que le Chroniste, de son point de vue, avait de bonnes raisons de supposer une reconquête par Salomon des territoires au-delà de Damas.

L'hébreu de I Rois, V débute ainsi : « Et Salomon dominait sur tous les royaumes depuis le Fleuve (jusqu'à) la terre des Philistins et jusqu'à la frontière d'Égypte ». Ce verset manque dans les LXX, qui offrent encore d'autres divergences par rapport à cette section de l'hébreu (IV, 20 à V, 14). Elle est un conglomérat de versets sur la prospérité et la sagesse de Salomon, conglomérat qu'on ne retrouve pas tel quel dans les Chroniques. Cependant, à la fin de la notice sur la charrerie, on y lit : « Et il dominait sur tous les rois, depuis le Fleuve jusqu'à la terre des Philistins et jusqu'à la frontière d'Égypte » (II Chron., IX, 26). Or, si ce verset est absent de la même notice dans le texte hébreu des Rois, il figure à cette place dans la LXX des Rois (X, 30) et de plus dans le second supplément grec (II, 46ᵏ).

Toujours dans le conglomérat I Reg., IV, 20 sq., après l'énumération des vivres fournis à la cour, l'hébreu ajoute : « car il gouvernait tout l'au-delà du Fleuve, de Thapsaque à Gaza, tous les rois de l'au-delà du Fleuve... » (V, 4). Le grec se contente de dire que le roi « gouvernait au-delà du Fleuve » (IV, 24), expression d'ailleurs équivoque, car elle suggère l'est de l'Euphrate, tandis que le עבר הנהר de l'hébreu est le terme officiel pour la satrapie perse de Transeuphratène (Syrie, Phénicie, Palestine). On trouve par contre un verset analogue à l'hébreu dans le second supplément grec, également à la suite du menu de la cour salomonienne : « Et il gouvernait sur tout l'au-delà du Fleuve depuis Rapha jusqu'à Gaza sur tous les rois au-delà du Fleuve » (℣. 46ᵗ). Rapha a malencontreusement remplacé Thapsaque, mais 46ᵗ et hébreu V, 4 représentent le même texte, lequel n'est qu'un dévelop-

pement du verset original, reflété par le grec de IV, 24. Le Chroniste n'a pas cru devoir reprendre toute cette notice sur le menu du roi.

Dans le second supplément grec du ch. II, les ℣. 46[bcd] avaient déjà retenu notre attention, car le second mentionne « les δυναστευματα (בעלות ?) du Liban » et le troisième Tadmor, sous les formes Θερμαι, Θερμε, etc. Le premier verset sert d'introduction à la mention de ces lointaines entreprises : « Et Salomon dominait sur tous les royaumes, qui lui apportaient leurs tributs et lui furent assujettis durant tout son règne. » Ces versets n'ont pas de correspondants précis dans l'hébreu et, davantage encore que les précédents, trahissent une activité rédactionnelle. La mention de Tadmor est faite sous des formes corrompues qui dépendent très probablement du *Thermath* de la recension alexandrine et palestinienne, et celle du Liban est sans doute due au rédacteur grec qui s'est mépris sur le sens de Be'alôt et lui aura joint ce complément de lieu.

Nous avons eu l'occasion de rappeler plus haut le caractère adventice des suppléments grecs au ch. II, et pour ce qui est de la section IV, 20-V, 14, Montgomery estime avec raison que nous sommes en présence d'un texte hébreu remanié (*Comm.*, p. 126). Le Chroniste semble avoir ignoré ces conglomérats, qui lui sont sans doute bien postérieurs. Mais sa mention de la domination universelle de Salomon en II Chron., IX, 26 ne figurait-elle pas dans son manuscrit hébreu des Rois, puisqu'elle apparaît au même endroit dans les LXX des Rois, et en V, 1 dans le texte massorétique ? Nous l'admettrions volontiers, et sa présence en III Reg., II, 46[k] (LXX) constitue alors un doublet secondaire, comme les autres versets de ce supplément.

Cependant, cela ne signifie pas pour autant que Salomon ait effectivement régné sur un territoire aussi vaste (voir plus bas ce qui est dit de Damas), et la question du genre littéraire ne se pose pas seulement pour le Chroniste, mais aussi pour l'auteur principal des livres des Rois, que les exégètes appellent le Deutéronomiste. Précisément M. Noth lui attribue notre verset (*Überlieferungsgesch. Studien*, I, 68, note 4) et nous y verrions volontiers une amplification oratoire, du genre de celles qui visent les quantités d'or importées par le roi ou l'abondance de sa production littéraire. On peut même se demander si une partie de ces versets sans place fixe ne seraient pas postérieurs au Deutéronomiste et dus à une tendance midrashique toujours croissante.

Au cas contraire, et comme le Deutéronomiste mérite en gros le titre d'historien, on peut admettre à la base de notre verset, ou de V, 4 qui lui est parallèle, une réalité historique, par ex. des arrangements avantageux conclus par Salomon avec les roitelets araméens pour le passage des caravanes qu'il finançait (sur l'organisation des caravanes palmyréniennes à l'époque romaine, voir en dernier lieu E. Will, *Marchands et chefs de caravane à Palmyre*, dans *Syria*, 1957, p. 262-277). Cette activité commerciale n'implique pourtant pas le contrôle des étapes, et des constructions salomoniennes à Palmyre restent donc des plus problématiques. Ajoutons que la notice primitive des Rois ne parle sans doute que de haras et de centres d'entraînement militaire — la mention des « places fortes » n'étant pas confirmée par les LXX — et que de telles installations étaient exclues par la nature des lieux et la distance de l'oasis. Quant aux haras de la Palmyre romaine, ils étaient situés à une cinquantaine de km au nord-ouest et n'ont pas livré de vestiges antérieurs à cette époque (D. Schlumberger, *La Palmyrène du nord-ouest*, p. 132).

4. *Ḥamat-Ṣôbah.* — Qu'entendait le Chroniste par cette curieuse expression géographique et quelle valeur historique peut-elle présenter pour l'époque de Salomon ? En I Chron. XVIII, 3, l'auteur avait rappelé, d'après II Sam., VIII, 3, la victoire de David sur « Hadad'ezer, roi de Ṣôbah ». A ce dernier mot, l'hébreu ajoute חמתה, « *vers Ḥamat* », et les LXX seulement Ημαθ, ce qui nous ramène à l'expression précédente, mais avec inversion des termes, le sens y gagnant en clarté. En effet, on comprend que le Chroniste ait eut besoin de préciser le terme peu connu de Ṣôbah par celui de Ḥamat, comme l'avait fait avant lui une liste assyrienne de villes et de pays, sans doute destinée au fisc royal. La tablette *K. 4384* porte en effet à la ligne 17 de sa seconde colonne : (âlu)Ṣu-but (âlu)Ḫa-ma-a-tu, c.-à-d. « la ville de Ṣubutu (dépendant) de la ville de Ḥamat » (E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*, p. 52; cf. 69 pour les formes Ṣubutu et Ṣubitu). M. Noth a rendu vraisemblable que le pays de Ṣubutu appartenait au VIII[e] s. au royaume de Ḥamat et qu'en 738 il en a été arraché par Téglat-Phalasar III pour former la province assyrienne de Ṣubutu. Ḥamat tombait en 720, pour former une province distincte, nommée dans la même tablette *K. 4384*, col. II, 1.13, mais Ṣubutu continuait d'être appelée « Ṣubutu de Ḥamat ». Ce district aura été maintenu par les Perses, et c'est lui que le Chroniste aurait en vue dans sa notice sur Palmyre, par ailleurs apocryphe (M. Noth, *Das Reich von Hamath als Grenznachbar des Reiches Israel*, dans *Palästinajahrbuch*, 1937, p. 40-42, et 45-47, qui développe des suggestions d'Elliger, *ibid.*, 1936, p. 52 et 56).

Nous pensons que ces remarques s'appliquent mieux à l'expression Σουβα Ημαθ de I Chron., XVIII, 3 qu'à celle de חמת צובה de II Chron., VIII, 3. Cette dernière vise le pays de Ḥamat, comme l'indique le ℣. 4 : « et il construisit Tadmor dans le désert et toutes les villes fortes qu'il construisit en Ḥamat *(sic)* ». Si le Chroniste a écrit à l'époque séleucide — ce qui nous paraît plus vraisemblable — cette région pourrait bien correspondre à la *satrapie* d'Apamène qui « devait englober l'ancienne province de Ḥamat jusqu'au désert » (Abel, *Géographie*, II, 133). Apamée, au nord-ouest de Ḥamat, l'avait supplantée, et fournissait au roi ses fameux escadrons d'éléphants. La partie orientale de la province correspondait à l'antique district de Ṣubutu, que l'on situe avec raison dans l'Anti-Liban, au nord-est de Damas. L'expression Ḥamat de Ṣôbah désignerait ainsi le pays de Ḥamat oriental, autrefois district de Ṣôbah, et serait synonyme de Σουβα Ημαθ. Mais le texte grec n'est pas sûr, puisque l'hébreu a « vers Ḥamat ». S'il faut retenir cette dernière leçon, on l'expliquera comme une rajoute du Chroniste au texte de II Samuel, pour préciser que la défaite de Hadad'ezer, roi de Ṣôbah, eut lieu aux confins du royaume de Ḥamat, alors allié à David (I Chron., XVIII, 9 = Rois).

En Chron., VIII, 3, les LXX rendent Ḥamat-Ṣôbah par Βαισωβα(B). Nous ne pensons pas qu'il faille y voir une transcription d'un éventuel Bêt-Ṣôbah, parallèle au Bêt-Reḥôb dont était issu Hadad'ezer (II Sam., VIII, 3). Outre que le Chroniste ignore cette dénomination, la forme Βαισωβα s'explique suffisamment comme le résultat d'une déformation successive de Εμαθσωβα, transcription correcte qu'on lit en N, tandis que e_2 porte Μαθσουβα et c_2 Μαισωβα.

Ainsi, dans la campagne salomonienne comme dans celle de David, il s'agit de la région de Ṣôbah : ce parallélisme confirme la suspicion d'un doublet, d'autant que ce n'est pas dans les sources prophétiques auxquelles le Chroniste se réfère (IX, 29) qu'il aura trouvé la mention de cette expédition militaire, la seule qui soit attribuée au roi pacifique. Mais pourquoi, insis-

tera-t-on, le Chroniste aurait-il imaginé cette campagne, puisque David avait soumis ce pays et ses prolongements désertiques jusqu'à l'Euphrate? C'est qu'il n'ignorait pas qu'après la mort de David la route vers Ṣôbah était coupée : Razon, un sujet révolté de Hadad'ezer, s'était installé comme roi à Damas et se montra hostile à Salomon durant tout son règne (I Reg., XI, 23-25; LXX, XI, 14). Si le Chroniste n'a pas repris ce récit des Rois, c'est seulement parce qu'il avait décidé de supprimer de son tableau toutes les ombres du règne de Salomon (I Reg., XI, 1-40). Sachant par ailleurs que le pouvoir du roi s'étendait jusqu'à l'Euphrate, il aura conclu de ces diverses données que Salomon avait rétabli par les armes son autorité compromise. On notera d'ailleurs les termes vagues de cette mention : tirée d'une source historique, elle n'aurait pas manqué d'être plus circonstanciée.

3° *Conclusion.* — Dans la notice du I Reg., IX, 15 sq., le contexte géographique et le *ketîb* Tamar ne permettent guère d'envisager une leçon primitive Tadmor. La notice parallèle des Chroniques ne suppose pas une source historique différente de celle des Rois. Toutes les divergences entre les deux textes s'expliquent au mieux par le désir du Chroniste d'exalter les rois fidèles à l'idéal théocratique incarné par David : Salomon, Josaphat, Ezéchias et Josias, auxquels il consacre plus du quart de son ouvrage (A. M. Brunet, dans *R. B.*, 1954, p. 350). On a pu dire que « David et ses descendants n'intéressaient vraiment le chroniqueur qu'en raison de leur signification messiaqnique » (A. Robert, *Suppl. Dict. de la Bible*, IV, 1949, col. 19; cf. A. Noordtzij, dans *R. B.*, 1940, p. 163). Dès lors les faits valent à titre d'illustration d'une thèse plutôt que pour eux-mêmes, et si l'histoire n'en fournit pas suffisamment, le Chroniste y suppléera. Il entend cependant rester un historien, du moins au sens large du mot, car il n'invente pas à proprement parler, mais déduit, transpose, explicite, le tout selon une méthode qui fait pressentir celle qu'emploieront les rabbins, mais encore exempte d'arbitraire et de gratuité.

Dans le cas présent, la liste de villes de la notice des Rois lui aura paru bien maigre, eu égard aux frontières du royaume. Il l'a donc complétée en direction du Liban, de l'Apamène et même de ses prolongements désertiques. Justement une ville, dont le nom ressemblait fort à celui de Tamar, valait d'y être mentionnée : Tadmor, dont la fortune débute alors. Il est peu probable qu'administrativement elle ait été rattachée à la Syrie, car ce que nous connaissons de la Palmyre hellénistique nous oriente nettement vers Séleucie du Tigre et l'Orient (H. Seyrig, *The Journal of the Roman Studies*, 1950, p. 1-7). Mais il ne faut pas demander au Chroniste les connaissances d'un géographe. La campagne de Salomon contre Ḥamat-Ṣôbah lui aura été suggérée par la campagne de David contre « Hadad'ezer, roi de Ṣôbah, alors qu'il se dirigeait vers l'Euphrate pour y établir son pouvoir » (II Sam., VIII, 3 = I Chron., XVIII, 3). On saisit ici sur le vif le procédé à la fois précis et audacieux du Chroniste.

Tout ceci est cohérent à sa manière, et permet de rendre compte avec aisance des difficultés offertes par le texte parallèle des Rois. La version du Chroniste une fois adoptée par les scribes, ils remanièrent discrètement le texte du livre des Rois par l'introduction d'un *qerê* et l'adjonction « dans le désert », empruntée aux Chroniques. Puis un scribe plus respectueux du *ketîb* aura protesté contre le *qerê* en ajoutant « dans le pays », expression qui ne peut s'entendre que de la Palestine, comme au ℣. 21. Il est donc inutile de supposer ici un complément perdu (par ex. « de Juda »). Mais le texte devenait raboteux, d'où les leçons facilitantes qui ont abouti au *Palmyram in terra solitudinis* de la Vulgate. L'absence de ces adjonctions ou de la mention du Liban dans les LXX des Rois prend tout son sens une fois reconnu le genre littéraire de la notice du Chroniste, et nous invite à les élaguer du texte primitif de l'auteur des Rois. Au contraire, à vouloir séparer la critique textuelle de la critique littéraire, dans l'intention de sauver la lecture Tadmor, on se condamne à des solutions forcées.

On trouvera dans la *Bibliographie* les références aux principaux commentaires et études, avec l'indication de l'option pour ou contre le *ketîb* Tamar. On constatera que les opposants se font de plus en plus rares, et cela aussi bien chez les exégètes catholiques que chez les autres.

II. Palmyre dans la tradition postbiblique. — 1° *Josèphe.* — Dans ses *Antiquités judaïques*, achevées sous le règne de Domitien, Josèphe ne cache pas son désir d'écrire une œuvre à la gloire de sa nation, et par là il rejoint le Chroniste, tout en laissant dans l'ombre les perspectives messianiques, suspectes aux Romains. Matériellement sa notice sur les villes bâties par Salomon ne fait qu'additionner les données des Chroniques à celles des Rois (VIII, VI, 1, cf. 3, éd. Niese, II, p. 210; traduct. J. Weill, p. 191-193, dans les *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, trad. sous la direct. de Th. Reinach, II, 1926). Il ne soulève naturellement pas le problème Tamar/Tadmor, mais situe Baleth (Ba'alat) « non loin de Gazara (Gezer) », acceptant donc un contexte géographique palestinien. Aussi ménage-t-il ensuite une transition, en évoquant en termes conventionnels les autres fondations du roi, en des sites favorisés par le climat, les eaux et les récoltes. Puis il enchaîne : « Pénétrant dans le désert de Haute-Syrie, il s'en rendit maître et y fonda une très grande ville, à deux journées de la Haute-Syrie; et à une de l'Euphrate; la distance était de six journées jusqu'à Babylone la grande. La raison de cette colonie, si loin des parties habitées de la Syrie, c'est la présence de sources et de puits, tandis que, plus bas, le pays est privé d'eau. La ville achevée et munie de remparts très puissants, il la nomma Thadamora, nom encore en usage chez les Syriens. Quant aux Grecs, ils l'appellent Palmyre. » Après une digression oiseuse sur le nom de « Pharaon », Josèphe en vient à l'assujettissement au tribut et à la corvée « des Chananéens non encore soumis, qui habitaient au Liban et jusqu'à la ville de Hamath ».

A la fin du Ier s. de notre ère, une grande partie de la Palmyre hellénistique était déjà transformée en ville romaine, et c'est alors que s'élevèrent les hautes tours funéraires qui donnent au site un aspect si étrange (notre *Palmyre*, p. 37). Mais la grande muraille qui entoure une partie des ruines ne date que de Dioclétien, et le rempart du début de notre ère est beaucoup plus modeste, quoique d'un périmètre plus vaste (voir en dernier lieu D. van Berchem, *Syria*, 1954, p. 256-262). Josèphe s'inspire ici des « villes fortes » du texte des Chroniques et non de précisions que lui auraient fournies les voyageurs. Ce ne sont pas eux non plus qui lui ont indiqué les distances ci-dessus, beaucoup trop brèves pour un convoi ordinaire. Ainsi la piste la moins longue rejoint l'Euphrate à l'actuelle Dêr-ez-Zôr, à 220 km de Palmyre! Jusqu'à Babylone, la distance à parcourir dépasse 750 km. Par Haute-Syrie, on entendait la région au nord de la Damascène et de l'Anti-Liban (Abel, *Géographie*, II, 130) : la ville syrienne la plus proche de Tadmor était Nazala, l'actuelle Qaryatên, à une centaine de km. Seule l'observation sur la rareté de l'eau plus bas que Palmyre, c.-à-d. en direction de l'Arabie, correspond à la réalité.

On aura noté que la vocalisation *Thadamora* rappelle le *Thodamor* des minuscules b et o (recension

lucianique), mais seulement dans le second supplément grec (I Reg., II, 46[d]). Nous reviendrons sur cette particularité phonétique en traitant de l'étymologie de Tadmor. Pour la forme « grecque » du nom, Palmyre, précisons que presque tous les manuscrits des *Antiquités* portent Παραμαλλαν (ROSPLV; M : Παραμαλχαν), et que la restitution *Palmyra* est empruntée à la version latine que fit faire Cassiodore *(Palmiram)* et au codex grec *Laurentianus*, 69.10, qui, pour les livres I-XII, II, 8, n'est pas antérieur au XVI[e] s. (Niese, I, p. XVII).

Les rabbins rapportaient que la ville de Palmyre avait fourni huit mille archers lors de la destruction du second Temple et quatre-vingt mille pour celle du premier Temple (Rabbi Iohanan, *jer. Ta'anit*, IV, 8, fol. 69*b*). J. Derembourg, qui cite ce texte dans son *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, 1867, p. 14, note que le nom de la ville y est écrit תרמוד, forme fréquente dans les écrits rabbiniques. Ainsi dans la question posée à Hillel l'ancien : « pourquoi les yeux des Palmyréniens (תרמודיים) sont-ils faibles? » (réponse : « parce qu'ils demeurent au milieu des sables », *Shabbat*, 31*a*). Pour les deux sièges de Jérusalem, on trouvera d'autres références chez L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, IV, 316, qui remarque qu'il y a parfois confusion entre celui de Nabuchodonosor et celui de Titus.

2° *Le folklore.* — Si la présence de Palmyréniens dans l'armée de Vespasien et de son fils est plausible, il faut mettre au compte de la légende le chiffre et même le fait pour ce qui est de l'armée de Nabuchodonosor. A cette époque, Tadmor n'était sans doute pas en mesure de fournir un appoint sérieux aux troupes royales, et c'est le ressentiment juif après 70 qui aura identifié aux Palmyréniens les bandes d'Araméens auxquelles fait allusion II Reg., XXIV, 2.

Avec les anecdotes sur Salomon le magicien ou sur la reine de Saba, nous entrons dans la fabulation pure. La sagesse proverbiale de Salomon fut bientôt considérée comme une science secrète, qui lui donnait tout pouvoir sur les démons. En un jour, un aigle l'emporte jusqu'à Palmyre, où il fait construire la ville, et le ramène chez lui (*Apoc. de Baruch*, 87, 26; *Koheleth Rabba*, 2, 25). Pour L. Ginzberg, qui donne ces références (*loc. cit.*; 149 sq.), il ne s'agirait pas de Tadmor = Palmyre, sous prétexte que la fable met la ville en relation avec les « montagnes des ténèbres », rendez-vous des esprits et des démons. C'est là que se trouvent enchaînés les anges déchus 'Azza et 'Azzael, qui révèlent au roi les secrets du ciel, contraints par le pouvoir de son anneau qui porte gravé le saint Nom (*Zohar*, III, 233*a*-233*b*, Ginzberg, VI, 291, n. 53). En fait, il y a là un essai curieux de localiser le lieu ténébreux qui s'ouvre dans le désert de Dudaël et où Raphaël a enchaîné Azazel jusqu'au jour du jugement qui le condamnera au brasier éternel (*Hénoch*, X, 4-6). Palmyre est située en bordure de la chaîne la plus orientale de l'Anti-Liban, et ces montagnes déchiquetées auront paru un gîte tout indiqué pour les esprits malfaisants. Sur une localisation plus au Nord, voir P. Grelot (dans *R. B.*, 1958, p. 44), et sur Dudaël, J. T. Milik, dans *Discoveries in the Judean Desert*, II (sous presse).

Les traditions locales, relevées en partie par J. Cantineau dans « *Le dialecte de Palmyre* », II, 1934 (p. 203 sq.), font une large place aux djinns. Les ruines actuelles sont considérées comme antérieures à Salomon. L'aigle les aperçut lorsqu'il survolait la région en quête d'un site au climat tempéré, où Salomon et son épouse Belqîs établiraient leur résidence d'été. Les ruines furent déblayées par les djinns et on y amena les eaux de la source d'abu-Fawâres, dont la canalisation existe toujours (114). Le souvenir du prince des démons Azazel semble s'être perpétué dans la légende du Dragon de la source Efqa, que Salomon fit sortir de la caverne très profonde d'où coulent les eaux chargées de soufre, et qu'il tua en le touchant de son sceau. C'est l'aigle qui le guide vers la caverne, comme dans la légende du *Zohar* (114). Ajoutons que la toponymie reflète le même cycle : une butte couronnée de tombeaux-tours, à l'entrée de la *vallée des tombeaux*, s'appelle *umm el-Qîs*, c.-à-d. *umm Belqîs*, le « lieu de la reine de Saba », et un bâtiment imposant, sorte d'annexe de l'Agora, est nommé le *Sérail*, c.-à-d. le palais de Salomon. Dans le péribole du temple de Bêl, on vénérait le tombeau du « prophète Salomon », mais selon certains habitants il ne s'agirait que de *Cheikh Slîmân*, personnage obscur qu'on aura confondu avec le prophète Slîmân (95 sq.). Mais cela même atteste combien est encore vivant tout ce folklore salomonien, issu en dernière analyse de l'assimilation, vieille de plus de deux mille ans, de Tamar à Tadmor.

III. PALMYRE, APERÇU GÉNÉRAL. — 1° *Histoire.* — 1. *Des origines à la conquête romaine.* — La première mention de Tadmor nous est fournie par une tablette cappadocienne, au XIX[e] s. : un certain *Puzur-Ištar le palmyrénien* (ta-ad-mu-ri-im) est témoin du remboursement d'une dette (G. Eisser et J. Lewy, *Mitteil. der Vorderas. aeg. Ges.*, XXXV, 3-4, 19, n° 303). Ce nom propre assyrien ne nous renseigne pas sur l'appartenance ethnique des Tadmoréens d'alors, mais on peut conjecturer qu'ils étaient des Amorrhéens, car ceux-ci apparaissent nombreux dans les tablettes cappadociennes. Au siècle suivant, ils sont nommés dans deux lettres de Mari, dont l'une a été publiée par G. Dossin, *Correspondance de Iasmaḫ-Addu*, 1952 (= *Archives royales de Mari*, V), n° 23, p. 40. Un fonctionnaire y informe Iasmaḫ-Addu, fils du roi d'Assyrie Šamši-Addu et vice-roi de Mari, qu'*une bande de soixante Sutéens sont partis razzier Tadmor*, Ta-ad-mi-ir (ki) *et Našala. Ils sont revenus les mains complètement vides, mais ils ont tué un homme parmi les Sutéens de Tadmer*, i-na Su-te-i Ta-ad-mi-ra-yú (ki), l. 15-20. Les Sutéens sont une tribu amorrhéenne ou araméenne de l'Euphrate, et une partie au moins des Tadmoréens appartiendraient ainsi à la même race. En fait, on peut aussi comprendre : *les Tadmoréens ont tué un homme parmi les Sutéens* (J. Bottéro et A. Finet, *Répertoire analytique des t. I à V*, 1954 = *Arch. roy. de Mari*, XV, p. 135). Našala est écrit avec *z* dans un texte inédit, et répond donc à la Nazala romaine, c.-à-d. à l'actuelle Qaryatên, à l'ouest de Palmyre. L'autre lettre, inédite, parle de 4 Tadmoréens venus de Qatna (près de Hama) et emmenés à Mari (cf. *Comptes rendus de la première rencontre assyriologique intern.*, 1950, p. 20 sq.). Tout cela suggère un peuplement assez important de l'oasis. Si l'on adopte la traduction qui distingue les Sutéens des Tadmoréens, plus obvie que l'autre, on peut envisager une origine cananéenne pour ces derniers, surtout si leur sédentarisation date de quelques siècles. Nous entendons ici par Cananéens et Amorrhéens deux vagues ethniques en provenance de l'Arabie, quels que soient la rapidité plus ou moins grande de cette double invasion et le caractère partiellement conventionnel de ces termes (cf. R. de Vaux, rec. de A. Moscati, *I predecessori d'Israele*, 1956, et *Chi furono i Semiti?* 1957, dans *R. B.*, p. 125-129).

Vers 1100, l'élément araméen semble par contre déjà installé dans l'oasis, car Téglat-Phalasar I[er] défait les « Aḫlamé araméens » depuis « Ta-ad-mar au pays d'Amurru » jusqu'à l'Euphrate (D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, I, 287, 292, 308, 330; cf. P. Dhorme, *Palmyre dans les textes assyriens*, dans *R. B.*, 1924, p. 106-108 et notre *Palmyre*, 28). Ces turbulents nomades, à peine sédenta-

risés dans les rares oasis du désert, ne devaient pas ménager les caravanes entre l'Euphrate et la Syrie, si tant est que le trafic ait alors emprunté une route aussi peu sûre. A supposer qu'un siècle plus tard David et Salomon aient effectivement envisagé un tel itinéraire pour leur négoce, il reste douteux qu'ils aient pu asseoir d'une façon permanente leur autorité sur l'*Aram de Ṣôbah*, sans doute maître de l'oasis.

Selon Malalas, Nabuchodonosor, roi des Perses *(sic)*, aurait pris et incendié Palmyre pour assurer ses arrières, alors qu'il faisait route vers Jérusalem. La ville aurait été vaillamment défendue par la garnison juive (*Chronographia*, XVIII; *P. G.*, 97, col. 628 sq.). Ce dernier détail, qui suppose le contrôle de la lointaine cité par la monarchie juive expirante, suffirait à reléguer le siège en question dans le domaine de la légende.

Jusqu'ici, Palmyre n'est donc l'objet que d'allusions parcimonieuses ou sans valeur historique. L'absence de ruines et de vestiges pour les époques du *Bronze* et du *Fer I* et *II* confirment l'impression que l'oasis ne comportait guère que de modestes habitations de briques crues, et que les caravanes n'empruntaient pas régulièrement ce raccourci entre la Mésopotamie et la Syrie. A l'époque perse, puis sous les Séleucides, ces deux pays relevaient d'un même pouvoir central et jouirent de périodes de paix relativement longues. Aux Achéménides remonte l'organisation des communications rapides, et il est probable qu'ils firent de Palmyre un relais important et assez sûr pour les caravanes. Cet essor aura valu à l'oasis un renom suffisant pour que le Chroniste, au début de la période hellénistique, l'ait jugée digne de figurer parmi les fondations de Salomon.

En 217, à la bataille de Raphia, un cheik arabe du nom de Zabdibêlos se trouve aux côtés d'Antiochus III avec dix mille hommes sous ses ordres (Polybe, v, 79, éd. Th. Büttner-Wobst, II, p. 203). Ce nom ne se rencontre qu'à Palmyre (cf. *Syria*, 1949, p. 39 sq.) et il y a donc toutes chances que ce général fût un Palmyrénien. Il faut sans doute en dire autant de *Zabdiêl l'Arabe* qui décapita en 145 Alexandre Balas (I Macc., XI, 17, cf. Josèphe, *Ant.*, XIII, IV, 8 : *le dynaste des Arabes Zabêlos*).

Lorsque Pompée, en 64, créa la province de Syrie, elle englobait de droit toute la Transeuphratène. Mais en fait, Palmyre conservait encore en 41 son autonomie entre Parthes et Romains. Nous tenons ce précieux détail de l'historien grec Appien, qui ajoute : « c'étaient des marchands qui cherchaient en Perse les produits de l'Inde et de l'Arabie, pour les revendre chez les Romains ». Antoine organise un raid sur la cité caravanière pour remplir ses caisses vides, mais les habitants l'évacuent avec leurs trésors et les Romains ne trouvent qu'une ville abandonnée (*Guerres civiles*, V, 9, éd. L. Mendelssohn, II, p. 1064 sq.).

C'est à l'époque de César et d'Antoine que remontent les premières inscriptions palmyréniennes, la date la plus ancienne étant fournie par une dédicace des prêtres de *Bêl*, de 44. Ce dieu avait déjà son sanctuaire, comme l'attestent également une série de fragments sculptés retrouvés dans les fondations du temple de l'époque romaine (H. Seyrig, *Antiquités syriennes*, III, p. 64-137). Cet art reflète les traditions hellénistiques et parthes de Séleucie du Tigre et non celles d'Antioche de Syrie, et ce qui confirme cette orientation vers l'Est, c'est la présence, dès cette époque, d'une forte colonie palmyrénienne à Doura-Europos sur l'Euphrate. On y a retrouvé la dédicace d'un temple à Bêl et Yarḥibôl, datée de 33 av. J.-C. et mentionnant les Benê-Gaddibôl et les Benê-Komara, deux des plus importantes tribus de Palmyre (C. C. Torrey, *Dura*, VII-VIII, 318-320). Si l'on en juge par les inscriptions du début de notre ère, Tadmor devait avoir une constitution du type grec, avec Sénat et Assemblée du peuple, mais le rôle des tribus restait prédominant. Une inscription honorifique de 21 ap. J.-C. rappelle en effet les mérites de Ḥašaš que les Benê-Komara et les Benê-Mattabôl avaient mis à leur tête (J. Cantineau, *Inventaire*, IX, 13).

2. *La Palmyre romaine.* — Cette organisation mi-tribale, mi-urbaine ne changea pas foncièrement avec la mainmise de Rome. On en ignore la date exacte, mais c'était chose faite en 19 de notre ère, à la mort de Germanicus (H. Seyrig, *Ant. syr.*, I, 44 sq.). Rares jusque-là, les inscriptions se multiplient et nous renseignent sur la construction des grands édifices religieux, en particulier sur le monumental temple de Bêl, dont la cella fut dédiée en 32 et dont le péribole aura plus de deux cents mètres de côté. Le trafic bénéficia également de la paix romaine. Des négociants palmyréniens sont établis à Babylone (*Inventaire*, IX, 11, de 24 ap. J.-C.) et dans plusieurs autres villes de la Mésopotamie (*Palmyre*, 72 sq.). Pour la protection des caravanes, il existait des troupes montées, sans doute levées par des cheiks locaux, mais si elles ont parfois pu appuyer l'armée romaine, comme au siège de Jérusalem (voir plus haut), elles ne semblent pas avoir formé d'unités régulières avant Trajan (*Ant. syr.*, 179). A Palmyre même, Rome était représentée par un préposé, que le *tarif* retrouvé en 1881 appelle ὁ τεταγμένος ἐν Παλμύροις (dans *C. I. S.*, II, 3913, II, l. 139). Cette attestation nous reporte au moins au milieu du premier siècle de notre ère (*Ant. syr.*, III, 146 et 154).

En 129, l'empereur Hadrien fit un court séjour à Palmyre et accorda à la ville le statut de *civitas libera*, ce qui lui donnait une certaine autonomie, en particulier en matière fiscale (*Ant. syr.*, III, 150 et 158). Elle prit le nom de Hadriana Palmyra et il ne serait pas étonnant que l'empereur fondateur de tant de villes n'ait donné une impulsion personnelle aux travaux d'urbanisme. En tout cas, c'est à cette époque que l'agora et le temple du dieu Be'elshemîn furent reconstruits, et qu'on entreprit l'érection de la grande colonnade qui traversera la ville d'est en ouest. Le trafic caravanier fut particulièrement prospère sous le règne des Antonins : une inscription de l'Agora, datée de 157, mentionne un armateur palmyrénien dont le vaisseau allait jusqu'aux Indes (*Inventaire*, X, 96; pour les marchandises transportées, voir *Ant. syr.*, III, 206 sq.).

Entre 212 et 217, Caracalla fait de Palmyre une *colonie* et l'exempte d'impôts. C'est l'apogée de Palmyre, qui se maintient durant tout le règne de la dynastie syrienne des Sévères. La ville est bientôt achevée, et les innombrables colonnes et chapiteaux corinthiens qui jonchent le champ de ruines permettent d'imaginer Palmyre aussi somptueuse qu'Émèse ou les villes de la côte. On rencontre alors des soldats et des commerçants palmyréniens dans tout le monde romain. Mais avec la mort d'Alexandre Sévère (235) s'ouvre pour l'Empire une période difficile, marquée par des invasions et un appauvrissement général. A l'Orient, les Sassanides se sont installés dans les ports du golfe Persique et en Babylonie, et ils entendent utiliser à leur profit le trafic entre l'Est et l'Ouest. De fait les inscriptions caravanières se raréfient. Palmyre se replie sur elle-même et le pouvoir se concentre peu à peu aux mains d'une famille, celle de l'*exarque* Ḥaïrân, sans doute le père d'Odaïnat.

Une inscription datée de 258 nous apprend (indirectement) qu'Odaïnat était alors gouverneur de la Syrie-Phénicie. A la suite d'une victoire sur Sapor I^{er}, il prend le titre de *roi des rois* et Gallien reconnaissant le nomme *correcteur de tout l'Orient*. En 267 ou 268, il

est assassiné, et son épouse Zénobie s'empare du pouvoir. Vers 272, elle proclame Auguste son fils Wahballât. Son général Zabdas lui conquiert successivement l'Égypte et l'Asie Mineure. Mais ses prétentions à l'empire se heurtaient à un compétiteur de marque, Aurélien. Celui-ci refoula les troupes palmyréniennes et finit par s'emparer de la capitale de cet état éphémère (automne 272). Il emmena la reine à Rome. Mais bientôt Palmyre se révoltait à nouveau. Aurélien rebrousse chemin et cette fois livre la ville au pillage et à l'incendie (273).

3. *Palmyre byzantine et arabe.* — La vie ne cessa pas à Palmyre, mais la rareté des inscriptions après 273 et l'absence de constructions de quelque importance attestent le déclin de la ville. Dioclétien, puis Justinien fortifièrent la portion de la cité encore habitée, afin d'en faire un bouclier contre les invasions des Perses ou des nomades. Palmyre restait un nœud important du *limes* romain, sur la *strata diocletiana* qui reliait Damas à l'Euphrate. Plusieurs églises témoignent de l'importance croissante du christianisme, déjà solidement installé à Palmyre en 325, puisqu'elle envoie son évêque Marinus au concile de Nicée.

En 634, Tadmor est occupée par Khâled ibn al-Walîd, mais ne reprit quelque importance qu'au XII^e^ s., sous les Seljoucides. A l'époque ottomane, elle ne fut guère qu'un hameau. Mais sous le mandat français, puis sous la République syrienne, elle compta bientôt plusieurs milliers d'habitants.

C'est un centre militaire et le passage du pipe-line Kerkuk-Tripoli augmente encore ses possibilités de développement. C'est enfin un site touristique très évocateur, les fouilles archéologiques au temps du mandat français et de la République syrienne ayant mis au jour une portion très notable de la ville romaine.

2° *Civilisation.* — 1. *La langue et les inscriptions; étymologie de Tadmor/Palmyre.* — *a) La langue.* — Celle des inscriptions est l'araméen et il n'y a pas de raison de penser que l'arabe ait été parlé couramment à Palmyre avant l'époque musulmane. La présence de nombreux noms arabes dans l'onosmatique palmyrénienne est un fait d'interprétation délicate; en tout cas, les nouveaux venus étaient vite absorbés par la population araméenne, comme le montre l'étude des tableaux généalogiques, et les mots arabes sont très rares dans les inscriptions (certains, comme אפכלא et תוחית, Cantineau, *Grammaire*, p. 151, sont même à exclure de la liste).

Ceci dit, de quels matériaux disposons-nous pour reconstituer l'araméen de Palmyre? Pas de textes littéraires, seulement des inscriptions lapidaires ou des *dipinti*, dont le sujet est peu varié (dédicaces religieuses, inscriptions honorifiques, épitaphes) et le formulaire stéréotypé. Seul le *tarif*, c.-à-d. la liste des droits d'octroi de la ville, fait exception, à la fois par sa longueur et les éléments variés qu'il a incorporés (préambule, édit, etc.). Mais ce n'est pas un tarif douanier, et on n'y trouvera donc pas le nom des produits exotiques.

Pourtant le nombre des textes — bientôt deux mille — et le soin avec lequel ils ont été gravés ont permis à J. Cantineau et à F. Rosenthal de dresser un abondant inventaire de faits linguistiques (voir bibliogr.). Il confirme que le palmyrénien n'est pas foncièrement distinct de ce qu'on a appelé l'araméen d'Empire, c.-à-d. la *koinè* de l'Empire achéménide. Les dialectes les plus proches sont le nabatéen, et le judéo-araméen attesté par Qumrân. Comme ce dernier, le palmyrénien est à mi-chemin entre l'araméen d'Empire (Éléphantine, Esdras, Daniel) et les parlers en usage en Palestine à l'époque byzantine : christo-palestinien, samaritain et judéo-araméen d'une partie des targums et des midrashs. Mais on sait que ces derniers écrits posent des questions de date et d'origine qui n'ont pas encore reçu de réponses adéquates. Comparé au nabatéen, le palmyrénien est plus évolué, ce qui s'explique en partie par le décalage des deux civilisations (à Pétra la première inscription datée remonte au début du I^er^ s. av. J.-C., et la grande masse des textes est du premier après, tandis qu'à Palmyre, la dédicace des prêtres de Bêl est de 44 av. J.-C., les inscriptions ne devenant abondantes qu'à partir des Flaviens). Mais surtout, alors que le nabatéen subit une influence arabe croissante, le palmyrénien offre des traits « orientaux » qui demandent explication.

Parmi ces faits, citons l'emploi du relatif ד à côté de די, d'ailleurs beaucoup plus fréquent, et un certain nombre de pluriels en *-ê* : עמודא « les colonnes », à côté de עמודיא, תגרא « les commerçants », à côté de תגריא, etc. De même, des faits de vocabulaire, ainsi l'adverbe תנן, « ici », comme en syriaque (cf. Cantineau, *Grammaire*, p. 158 sq., 163 sq.). Pour F. Rosenthal, ד n'est qu'une forme abrégée de די, et qui le supplante presque entièrement dans les dialectes postérieurs (*Die Sprache...*, 51). J. Cantineau note pourtant que ד et די peuvent apparaître dans une même inscription et pense que, phonétiquement, cette réduction ne va pas de soi : די représenterait l'usage orthographique officiel (araméen d'Empire), et ד celui de la langue *parlée* à Palmyre, langue voisine du syriaque (130 et *passim*). La même dualité apparaissant à Qumrân, nous préférons y voir avec Rosenthal le reflet d'une évolution phonétique en cours. Mais pour les pluriels en *-ê*, irréductibles à ceux en *ayyâ*, Rosenthal, tout comme Cantineau (124), admet qu'il s'agit d'un élément intrus (76). Les faits de vocabulaire sont plus difficiles à apprécier (*ibid.*, 89), d'autant que les textes de Qumrân montrent que certains mots qu'on ne croyait attestés qu'en syriaque appartiennent en réalité à l'araméen commun. Dans l'ensemble, on a l'impression que les faits linguistiques proprement « orientaux » sont relativement peu nombreux à Palmyre, et qu'ils peuvent s'expliquer sans recourir à l'hypothèse de deux langues, l'une officielle et l'autre parlée. Avec F. Rosenthal nous pensons que ces faits sont dus à une évolution interne et parfois à un apport extérieur : ainsi les pluriels en *-ê* viennent de l'est, où cette forme accadienne s'était étendue à l'araméen. Dans l'ensemble, le palmyrénien reste archaïque, et peut être considéré comme un des derniers rejetons de l'araméen d'Empire et même du vieil araméen des stèles du VIII^e^ s. (105).

Rappelons que la division en araméen occidental et araméen oriental ne prend sa pleine valeur, du moins pour la langue littéraire, qu'à partir du III^e^ s. de notre ère (Rosenthal, *Die aramaistische Forschung*, 178), et que l'expression « araméen occidental » n'est pas très heureuse, puisque ce dialecte ne comporte pas d'innovations caractérisées comme l'araméen oriental, mais continue l'araméen commun (104 sq.). Les inscriptions de Hatra, récemment publiées, ont cependant montré que deux des particularités de l'araméen oriental, le pluriel en *-ê* et la préformante *l* (pour d'autres verbes que *hwh*, être) étaient déjà de règle au II^e^ s. de notre ère (A. Caquot, *Syria*, 1952, p. 111; 1955, p. 56, n° 53). Plus à l'ouest, à Serrîn près de Membidj, l'inscription syriaque archaïque de Ma'nu (73 ap. J.-C.) ne présente que des imparfaits à préformante *y*, mais le pluriel est en *-ê* (H. Pognon, *Inscriptions sémitiques*, p. 17 sq.). Si nous connaissions mieux les dialectes des villes syriennes, nous serions à même de tracer les lignes des isoglosses et nous constaterions sans doute que l'on passait insensiblement d'un dialecte à l'autre, celui de Palmyre reflétant à la

fois une situation centrale et des rapports étroits avec l'Est.

D'un point de vue biblique, ajoutons que la langue de Palmyre a permis de préciser le caractère de l'araméen de Daniel (*Die aram. Forsch.*, p. 61). Actuellement, elle ne constitue qu'un élément de comparaison parmi bien d'autres, et les documents araméens du désert de Juda nous fournissent des parallèles plus variés et surtout plus proches. Mais par son vocabulaire religieux l'intérêt du dialecte de Palmyre n'a pas diminué, et nous rappellerons plus bas quelques-unes de ses expressions les plus parlantes.

b) L'écriture de Palmyre. — Elle pose également un problème d'origine, du moins pour la cursive, étroitement apparentée à l'écriture syriaque dite *estrangela* (J. Cantineau, *Grammaire*, 31 sq. : au tableau comparatif de la p. 34, on ajoutera celui de J.-B. Segal, *Bulletin of the School of Or. and Afr. Studies*, 1954, p. 32 : syriaque archaïque, d'où est issu l'estrangela). Plutôt que de faire dériver l'une de l'autre, on les rattachera toutes deux à un prototype issu de l'écriture calligraphique araméenne, telle qu'elle est attestée par les papyri d'Éléphantine. Malheureusement ce prototype n'est pas encore attesté. C'est de la même façon qu'il faut envisager les rapports entre ces cursives et l'écriture hatréenne ou pehlvi (A. Caquot, *Syria*, 1952, p. 109 sq. et tableau).

L'écriture cursive n'apparaît que sporadiquement à Palmyre, et n'est guère attestée avant le milieu du IIe s. de notre ère. Elle ne paraît pas dérivée de l'écriture dite monumentale, qui est celle de presque toutes les inscriptions. Dès le milieu du Ier s. av. J.-C., l'écriture monumentale présente quelques-uns des traits qui donnent aux inscriptions palmyréniennes un aspect si décoratif, en particulier ces belles courbures qui contrastent avec la sécheresse du tracé des lettres juives, de l'inscription des Benê-Ḥezir par exemple (Ier s. av. J.-C.). L'évolution ultérieure de l'écriture monumentale palmyrénienne est marquée par une double tendance : calibrage de plus en plus rigoureux, à l'imitation des lettres grecques, qui s'inscrivent dans un rectangle idéal; brisures de plus en plus nombreuses des courbes. L'origine de l'écriture monumentale est aussi obscure que celle de la cursive. Voici cependant quelques repères. Le prototype commun à Pétra et à Palmyre est antérieur à 100 av. J.-C., date aux environs de laquelle se situent les deux inscriptions d'Aṣlaḥ à Pétra (G. Dalman, *Neue Petra-Forschungen*, nº 90, l. 1 et l. 2-4), car celles-ci ont déjà certains traits nabatéens que l'écriture de Palmyre n'adoptera pas. L'inscription de Ḥalasa dans le Négeb qui mentionne un « roi Ḥarétat » peut remonter aux débuts de la période maccabéenne : elle n'est pas encore de ductus nabatéen et illustre bien le prototype recherché (cf. nos *Inscriptions archaïques de Palmyre*, p. 523). Cette écriture ne diffère guère de celle des ostraca et papyri juifs d'Edfu, du début du IIIe s., elle-même voisine des plus anciens manuscrits de Qumrân : voir F. M. Cross, *The Oldest Manuscripts from Qumran*, dans *J. B. L.*, 1955, p. 147-172. Ceux-ci sont tantôt calligraphiés avec un ductus qui rappelle celui des papyri d'Éléphantine (ainsi *4QSamᵇ*), tantôt d'une écriture plus libre, comme dans les documents d'Edfu. C'est dans ce deuxième groupe, aux lettres plus amples, qu'on a relevé les meilleures analogies avec l'écriture archaïque de Palmyre (*ibid.*, p. 162 et N. Avigad, *The Palaeography of the Dead Sea Scrolls and related Documents*, *Scripta Hierosolymitana*, IV, 1957, p. 69, avec d'excellents dessins). Les deux manuscrits invoqués, à savoir *4Q Eccles.* et *4QXIIProphᵃ*, nous semblent être du début du Ier s. avant notre ère (et non du milieu du second), ce qui s'accorde d'ailleurs mieux avec la date de 44 av. J.-C., qui est celle de la dédicace des « prêtres de Bêl ». Dans le second vol. des *Discoveries in the Judaean Desert*, J.-T. Milik publie des documents de Muraba'ât qui illustrent le même type d'écriture. Il faut en conclure qu'avant la désagrégation de l'Empire séleucide, au milieu du IIe s., la manière des scribes ne différait guère d'une province à l'autre, et qu'on ne saurait parler d'écriture palmyrénienne avant le Ier siècle.

Quant au prototype commun à la cursive et à la monumentale palmyréniennes, il remonte au IIIe s., si l'on en juge par des lettres comme le *samekh* cursif : sa double boucle supérieure n'apparaît plus sur les ostraka et papyri d'Égypte du IIe s. (voir les tableaux de F. Rosenthal, *Die aramaistische Forschung*), tandis qu'elle reste caractéristique des divers alphabets orientaux (et du christo-palestinien, qui en dérive). Il vaut donc mieux considérer la cursive palmyrénienne comme un apport extérieur, dû aux relations étroites qui unissaient l'oasis syrienne aux villes gréco-parthes de la Mésopotamie.

c) Étymologie de « Tadmor » et de « Palmyre ». — Nous avons relevé dans notre aperçu historique les mentions caractéristiques de *Tadmor* et de *Palmyre*. Il est difficile d'expliquer le premier nom par l'araméen et le second par le latin, comme on le fait généralement. Après d'autres, nous avions proposé de rattacher *Palmyra* à *palma*, palmier (*Palmyre*, 30), mais nous y renonçons, car on n'a pas donné d'interprétation satisfaisante de la désinence *-yra* ou *-ira*, et c'est un équivalent grec et non latin qu'on attendrait. Appien mentionne ce nom à propos du raid d'Antoine, mais il écrivait au IIe s. de notre ère. Pline, vers 77 ap. J.-C., fournit l'attestation la plus ancienne du toponyme (*Hist. naturelle*, V, 88), et comme son contemporain Josèphe nous précise que cette appellation est le fait des Grecs, il y a lieu de la tenir pour antérieure à la conquête romaine.

Écartons également tout rapport entre *Tadmor* et *tamar*. Jérôme, à propos de la Tamar d'Ézéchiel, nous dit : *Thamar... quam nunc Palmyram vocant...; palma enim hebraeo sermone thamar appellatur et ab eo quod ibi palmeta sunt plurima quidam putant hoc sortitam vocabulum* (*P. L.*, XXV, col. 488 sq.). Cette étymologie semble bien viser le toponyme *Tadmor* (quoiqu'il ne soit pas nommé dans ce passage), et non celui de *Palmyra*. En tout cas, on ne saurait dériver *Tadmor* de la racine *tmr*, palmier, pas plus d'ailleurs que de la racine *dmr*, qui a donné le syriaque *tedmurta*, « merveille ». Selon Mordtmann (cité par J. Döller, *Studien zur III. und IV. Buche der Könige*, Vienne, 1904, p. 165), Tadmor devrait ce nom (Tedmur = miracle) à la source sulfureuse d'Efqa, qui aurait donné naissance à un sanctuaire. Il est possible que l'installation mi-cultuelle, mi-balnéaire de la source Efqa (cf. *Annales archéologiques de Syrie*, VII, 1957, p. 115 sq.) ait donné lieu à des cures considérées comme miraculeuses, mais cette étymologie repose sur une racine et un mot attestés trop tardivement pour être retenue. W. F. Albright la fait remonter à l'époque de Ras-Shamra, mais le mot *dmrn* qu'il cite est trop obscur et les parallèles invoqués trop disparates pour redonner vie à cette explication de *Tadmor* (*J. P. O. S.*, 1934, p. 180, n. 149).

Quelle est la forme primitive? Nous avons vu que les documents cunéiformes portent indifféremment Tadmur, Tadmer, Tadmar, sans compter les variantes des LXX et de Josèphe. Cette instabilité n'est pas en faveur d'une forme à seconde syllabe longue (Tadmûr) et le *waw* du *TDMWR* des Chroniques est sans doute une simple *mater lectionis*. Dans les inscriptions, on a les deux graphies תדמר et תדמור, תדמריא et תדמוריא *(gentilice)*. Actuellement la seconde syllabe est prononcée brève (Tödmor) et c'est une

680. — Plan de Palmyre, d'après J. Starcky et R. Duru.

1. Temple de Bêl. — 2*a*, 2*b*. Grande colonnade. — 3. Théâtre. — 4. Agora. — 5. Sénat. — 6. Temple de Be'el Šemîn. — 7. Basiliques byzantines. — 8. Maisons. — 9. Colonnade transversale et place ovale. — 10. Camp de Dioclétien. — 11. Aqueduc. — 12. Tombeau-tour d'Elahbêl. — 13. Tombeau-tour de Jamblique. — 14. Enceinte de Dioclétien. — 15. Enceinte primitive. — 16. Source Efqa. — 17. Village actuel.

forme primitive *Tadmar* qui rend le mieux compte des diverses formes du toponyme. Il n'est pas sûr qu'il faille lui chercher une étymologie sémitique, mais les noms hourrites ne fournissent pas d'analogie, et il faut sans doute en dire autant des toponymes anatoliens.

Quant à *Palmyre*, on a plusieurs fois tenté d'y voir une transformation phonétique de *Tadmor*. La seconde syllabe suggère ce rapprochement, et la difficulté à ramener *Pal-* à *Tad-* ne semble pas insurmontable. L'abbé Milik nous suggère la séquence Tadmur > Talmur ou plutôt Ptalmur > Palmyra. Le grec répugne en effet au groupe *dm* (E. Schwyzer, *Griechische Gramm.*, I, 2e éd., 1953, p. 208), et on lui aura substitué le groupe *lm*, la liquide *l* ayant un point d'articulation voisin du *d*. On comparera Ὀδυσσεύς et *Ulixes*, où il y aurait dissimilation (Schwyzer, *ibid.*, 209). F. Hommel avait déjà songé à un passage de *Tadmur* à *Talmur* par dissimilation (*Z. D. M. G.*, XLIV, 1890, p. 547) et M. Hartmann y ajoutait une assimilation au latin *palma* (*Zeitschrift des Deutschen Pal.-Vereins*, XXII, 1889, p. 129, n. 2). Cette étymologie populaire ne peut être que postérieure, et pour expliquer le passage de T à P, mieux vaut recourir avec J. T. Milik au son *pt*, qu'on rencontre parallèlement à *p* et *t* dans quelques mots grecs et latins : πτόλεμος et πτόλις (Homère), ττολι- (thessal.) à côté de πόλεμος et πόλις; πτελέα et πέλεα (épidaur.), orme = lat. *tilia*, « tilleul » (Schwyzer, ibid., 325).

J. Février, qui pense aussi que Palmyre est le même nom que Tadmor, cite pour l'alternance *t(d)/l* l'exemple de *Kutmar=Kullimeri*, ville de l'Urartu au sud-ouest du lac de Van. Cette alternance suppose un son primitif *tl*. L'auteur note par ailleurs la ressemblance entre *Tadmor* et *Kutmar* (*Essai*, 2). Pour l'équivalence des initiales de *Tadmor* et de *Palmyra*, il ne donne pas d'explication, mais si *Kutmar* et *Tadmar* représentaient un même toponyme, on pourrait invoquer l'analogie du son indo-européen k^w, qui donne τίς en grec et *quis* en latin (Schwyzer, *ibid.*, 294 sq.). L'urartéen ne semble pas fournir la clé d'un mot comme Kutmar ou Tadmor, et cette langue n'est d'ailleurs pas attestée pour le second millénaire (voir le lexique du *Hanbuch der chaldischen Inschriften*, de F.-W. König, dans *Archiv für Or. Forsch.*, VIII-2, 1957). Rappelons cependant que Kretschmer (cité par Schwyzer, p. 325) explique le πτ de πτόλις par une influence étrangère et en rapproche le mot urartéen *ptari*, *ville* (écrit *patari* dans le lexique de König) et le lycien *Pttara*.

Nous dirons donc que dans une partie de l'Asie Mineure, on conserva le son *pt* jusqu'à l'époque gréco-romaine, et que ce substrat phonétique jouait même quand on y parlait grec. Le toponyme Tadmor y aura été prononcé *ptalmor*, puis allégé en *palmor*, *palmyra*. La désinence *-a* fut d'abord traitée comme un neutre pluriel (*C. I. S.*, II, 3913, p. 43, cf. 59, seule attestation épigraphique à Palmyre du toponyme grec), puis comme féminin singulier (auteurs latins et byzantins, et déjà Josèphe; pour Appien, les mss. ne sont pas d'accord).

Nous avons mentionné la répugnance du grec pour le groupe *dm* : c'est elle qui explique les formes Θαδαμορα de Josèphe, Θοεδομορ de Chroniques (B), Θοδαμορ de III Reg., II, 46d (b o). Quant aux formes Θερμαθ, Θερμωθ, etc., elles représentent peut-être un autre moyen d'éviter le groupe *dm*. Cependant l'explication par confusion du ד et du ר vaut aussi pour le θ final, et nous l'estimons donc préférable. Le λ de la variante Θολμω de e_2 en III Reg., II, 46d pourrait par contre s'interpréter comme celui de *Palmyra*. Quant à la forme Παραμαλλα que revêt ce nom dans les manuscrits de Josèphe, on doit la considérer comme une corruption textuelle plutôt que comme une attestation d'un original *Palmula*, diminutif de *palma* (B. Stade et F. Schwally, *The Books of King*, 1904, p. 112, estimaient que TDMR dérivait de TMR, « palmier », par un intermédiaire TTMR, et que *Palmyra* était le fruit d'une même étymologie, par adaptation du latin *palmula*).

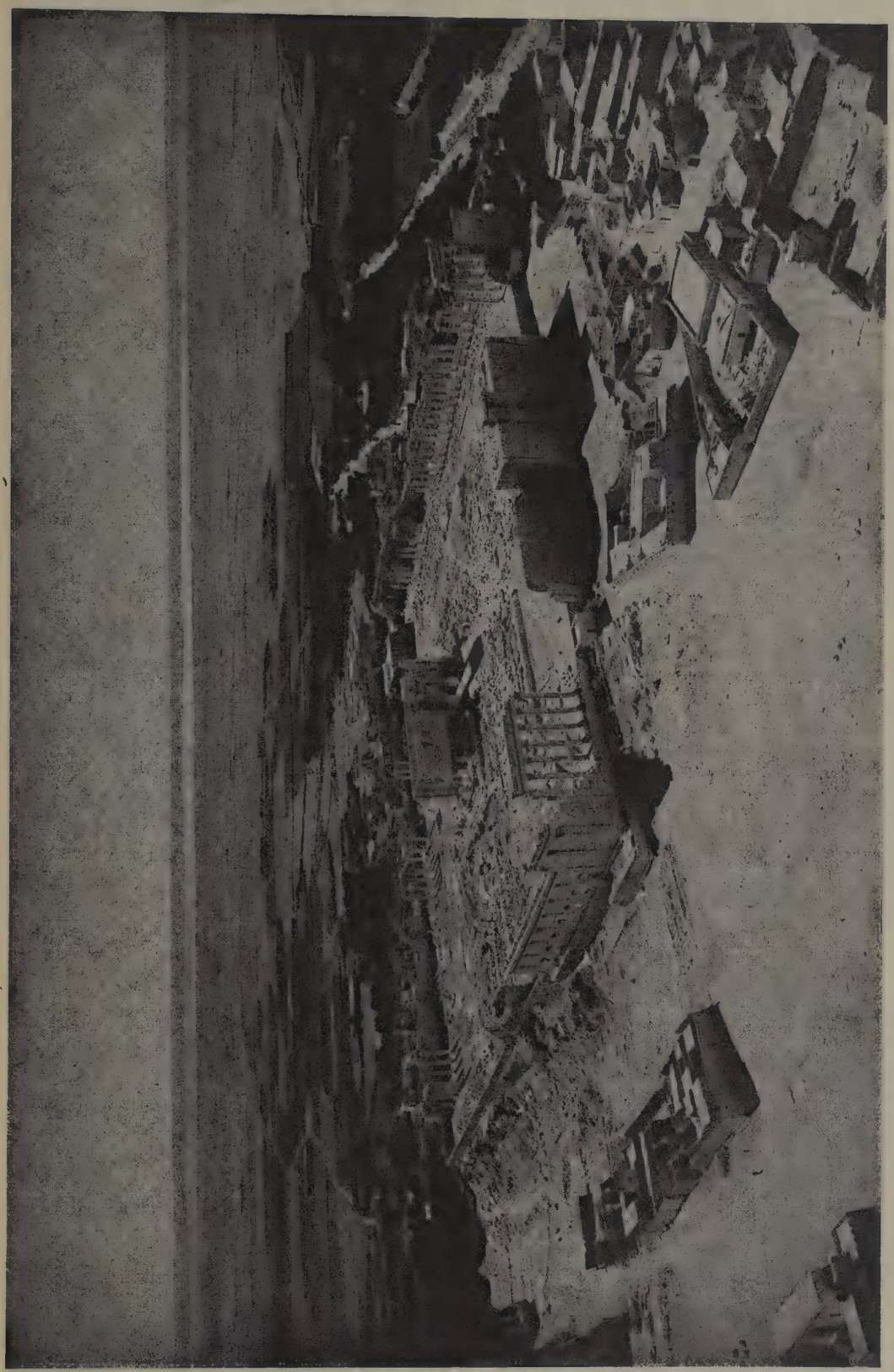
2. *Architecture et sculpture.* — *a) La ville* (fig. 680). — Les ruines actuelles sont cernées par une enceinte datant de Dioclétien, qui laisse en dehors d'elle la portion méridionale de la ville ancienne, avec la source Efqa et la palmeraie. Mais le tout était primitivement entouré d'une enceinte plus vaste. Le temple de Bêl est construit sur une butte agrandie artificiellement (cf. le parvis du temple de Jérusalem), et c'est entre cet antique sanctuaire et la source Efqa qu'il faut imaginer le village antérieur à l'époque romaine. Pour les édifices monumentaux de cette dernière période, il fallait quitter la palmeraie, ce qui explique l'axe est-ouest de la nouvelle cité au nord du ouadi, et parallèle à lui. Les quartiers d'habitation se développèrent à l'ouest, tandis que la partie administrative et religieuse s'étendait à l'est. La ville est de type gréco-romain : plan en réseau, voies principales ombragées de colonnades, agora carrée, limitée par quatre portiques, théâtre remarquablement inséré dans le quartier central, sénat modeste et temples grandioses.

b) Les sanctuaires. — On n'a pas retrouvé le capitole de la colonie romaine. Celle-ci date de 212 au plus tôt, mais dès 171 on constate l'existence d'un Césaréum, ou temple des empereurs (J. Cantineau, *Syria*, 1936, p. 278). Le centre religieux restait pour les Palmyréniens le sanctuaire de *Bêl*, Yarḥibôl et ʿAglibôl, qu'ils considéraient comme « la maison de leur dieux » (*C. I. S.*, II, 3923). A un édifice hellénistique, succéda un temple plus vaste, dont la *cella* fut dédiée en *nisân* 32, c.-à-d. au premier mois de l'année (le calendrier — celui des Séleucides — était luni-solaire avec mois intercalaires et débutait vers l'équinoxe du printemps). La *cella* comporte deux grandes niches intérieures qui se faisaient face, l'une abritant autrefois les idoles de la triade, l'autre, semble-t-il, les images qui devaient être portées en procession, ainsi que le lit du dieu Bêl (voir plus bas). Ces niches sont qualifiées de *qudšayya*, c.-à-d. de *sanctuaires* (J. Cantineau, *Syria*, 1933, p. 172), ce mot araméen étant identique au *qodeš* hébreu. Rappelons que ces édicules intérieurs caractérisent les temples syriens de l'époque romaine, mais que ceux-ci n'en comportent qu'un seul, sous forme de baldaquin. Cette disposition perpétue le vieux plan sémitique correspondant au saint *(qodeš)* et au saint des saints du temple salomonien. Une autre analogie est fournie par l'autel des sacrifices et le bassin sacré, dont les restes ont été dégagés sur le parvis, face à l'entrée de la cella, à gauche et à droite (cf. l'autel des holocaustes et la mer d'airain). Enfin les vastes portiques qui constituaient le péribole, de 200 m. de côté, rappellent ceux du temple hérodien (fig. 681).

Le second sanctuaire par ordre d'importance est celui de *Beʿel šemîn*, le Maître-des-Cieux. La *cella* est de dimensions modestes et comporte des pilastres extérieurs et des fenêtres, ce qui constitue également une particularité syrienne.

Les autres sanctuaires ne nous sont guère connus que par les inscriptions. Mentionnons aussi les salles de banquet rituel destinées aux thiases, et généralement construites dans les parvis des sanctuaires. L'une d'elles a été dégagée à l'angle ouest de l'Agora.

c) Les sépultures. — Les tombes les plus modestes étaient sommées d'une simple stèle, portant le nom et parfois l'image du défunt, et qu'on nommait *naphša*, c.-à-d. *âme, personne*. Cette appelation est connue en Arabie du Sud (*nfs*, G. Ryckmans, *Les religions arabes*



681. — Le sanctuaire de Bêl à Palmyre; vue vers le S.E.

préislamiques, dans *Bibliothèque du Muséon*, 20, p. 36), en Nabatène (stèle individuelle ou monument funéraire, références dans J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, p. 121), en Syrie, le tombeau-tour de Serrîn, à Jérusalem (tombeau des Benê-Ḥezir, lecture de N. Avigad, *Ancient monuments in the Kidron Valley*, 1954, p. 59 sq.) et dans la littérature rabbinique, tant en hébreu qu'en araméen *(monument funéraire)*. Dans le cimetière de Beth-Še'arîm, des épitaphes juives écrites en palmyrénien portent *nephaš d'un tel*, mais d'autres ont *bêt naphša :* peut-être doit-on, dans les deux cas, entendre *naphša* au sens premier d'*âme* (principe de la vie physique). Elles sont publiées par B. Mazar, *Beth She'arim*, I, 2e éd., 1957, p. 135 sq., n° 12, 86, 139 (hébr.), 126 et 132. A Palmyre, *naphša* désigne la tour funéraire qui se dresse sur la sépulture (par ex. *Inventaire*, IV, 19), mais aussi la stèle individuelle (*C. I. S.*, II, 3098, 3908 *bis*, 3909, où il s'agit de Palmyréniens morts en Afrique du Nord); en deux cas le mot vise la représentation du défunt sur une dalle funéraire (*C. I. S.*, II, 4328 et 4597). Il y a là un curieux phénomène d'identification de la personne à l'objet qui la représente ou la signale, comme pour le bétyle, qui d'une certaine manière est la divinité qu'il figure. Lorsque le mot désigne un monument plus considérable, comme une tour funéraire, cette identité n'est évidemment plus ressentie, mais ce monument gardait certainement toute sa valeur de mémorial. Ainsi le tombeau-tour de Jamblique est qualifié de *dukrâna*, grec μνημεῖον (*C. I. S.*, II, 4123), et à Pétra, on gravait dans le roc, à côté de certaines sépultures individuelles, le dessin schématique d'un monument pyramidal, nommé *nephaš-* (ét. constr.) en *C. I. S.*, II, 352 sq.

La tour funéraire à plusieurs étages, comportant chacun toute une série de *loculi* individuels fermés par une dalle, avec ou sans portrait, est une création originale des architectes palmyréniens. Ailleurs, on ne pourrait guère citer que le tombeau-tour de Ma'nu à Serrîn, de 73 ap. J.-C. (*supra*, col. 1082), dont le premier étage paraît avoir été réservé à Ma'nu et le second à sa famille. Dans la *vallée des tombeaux*, le tombeau-tour de Jamblique (il n'a rien à voir avec le philosophe du même nom) est de 83 ap. J.-C. et celui d'Elahbêl, le plus beau, de 103. A l'entrée principale qui donne accès au rez-de-chaussée et aux étages s'ajoute une entrée par l'arrière qui permet de descendre dans un caveau souterrain. Cette disposition curieuse est un souvenir de la structure primitive de la tour funéraire, laquelle était d'abord pleine et reposait sur un socle à la base duquel s'ouvraient les *loculi*. Seul un escalier grimpait autour du monument, sans qu'on puisse en voir l'utilité. Ce type, qui remonte au Ier s. avant notre ère, n'est qu'une stèle monumentale, analogue aux exemplaires si variés qui jalonnaient les routes de l'Orient, mais sa forme lui mérite déjà le nom de tour. Le terme de *naphša* lui convenait autant qu'aux énormes dés coiffés d'un cône ou d'une pyramide, à Pétra ou dans la vallée du Cédron.

Au IIe et au IIIe s. se multiplie un autre type de tombeau : le temple funéraire, sorte de tombeau-maison. Un troisième type n'est pas particulier à Palmyre : l'hypogée, avec ses galeries s'enfonçant parfois en forme de croix (comme en Palestine par ex.). Les *loculi* étaient étagés comme des casiers, et des peintures ornaient les parois. De précieux textes de fondation et de concession nous permettent de suivre les destinées de ces diverses sépultures à travers l'histoire de Palmyre. Le plus connu des hypogées est celui des *Trois Frères* creusé en 142 ou 143 de notre ère (J. Cantineau, *Syria*, 1936, p. 355).

d) La sculpture (fig. 682). — Nous avons dit que certains hypogées étaient ornés à l'intérieur de peintures. En fait, celles qui sont conservées sont rares et mutilées. Elle nous font pressentir, par l'hiératisme des attitudes et la lourdeur du trait, l'art byzantin. Avec les peintures de Doura-Europos, abondantes dans le sanctuaire palmyrénien, la synagogue et l'église chrétienne, les fresques de Palmyre sont les témoins presque uniques de cet art en Syrie à l'époque romaine. Par contre, les vestiges de la sculpture palmyrénienne sont très nombreux, quoique limités à l'art funéraire et religieux. Des longues rangées de statues de citoyens méritants qui ornaient les portiques des rues, de l'agora et même des temples, il ne reste guère que les consoles qui les portaient et les inscriptions honorifiques.

Les portraits des défunts sont généralement des œuvres faites en série; ils ont cependant grand air avec leurs traits figés et leurs yeux comme ouverts sur l'éternité. A partir du IIe s. de notre ère, et sous l'influence croissante de Rome, les bustes se font plus naturalistes et plus ressemblants. Au IIIe s., les artistes palmyréniens sont maîtres de leur technique et nous ont laissé des œuvres marquées d'une grâce discrète, comme les reliefs de l'exèdre de Maqqai (H. Ingholt, *Berytus*, II, p. 64 sq.). La matière en est un calcaire, généralement assez compact, moins froid que le marbre. Les œuvres datées sont si nombreuses qu'on a pu classer toute cette production en périodes d'un demi-siècle environ.

Le principal intérêt de la sculpture palmyrénienne réside peut-être dans les indications très précises qu'elle nous fournit sur le costume de l'époque. A vrai dire ce costume a varié : avant l'époque romaine, il ne se composait que d'une tunique et d'une pièce d'étoffe recouvrant le bas du corps et enroulé en boudin à la hauteur des reins. Un manteau flottait sur les épaules. Mais seuls les dieux sont habillés de la sorte sur les reliefs, du moins quand on ne les représente pas en guerriers grecs ou romains. Les Palmyréniens avaient abandonné cette mode pour la toge romaine ou le costume iranien, qui a lui-même évolué lors du remplacement des Parthes par les Sassanides, au début du IIIe s.

Le costume des femmes palmyréniennes, avec turban et voile, est également attesté à Doura, et on le retrouve avec quelques variantes dans le reste de la Syrie (voir J. Leroy, *Mosaïques funéraires d'Édesse*, *Syria*, 1957, p. 306-342). Les dames juives de Palestine devaient être habillées de même. A Palmyre les bijoux vont en se multipliant, et couvrent littéralement les bustes féminins du IIIe siècle.

La sculpture religieuse, vu le réalisme de l'art oriental, nous donne une image minutieuse des idoles adorées dans les temples. La représentation est généralement frontale et les divinités posées l'une à côté de l'autre. Les scènes animées sont rares. Ces bas-reliefs — on ne possède pas de statue proprement dite — sont empreints de majesté et trahissent le sérieux des conceptions religieuses de leurs auteurs. Il faut en dire autant des reliefs funéraires représentant le défunt accoudé au banquet, avec son épouse et ses enfants à ses côtés. Il est possible que cette scène, répétée à des centaines d'exemplaires, comporte une référence à la vie de l'au-delà (E. Will, *Syria*, 1951, p. 99 sq.).

3° *Religion.* — 1. *Les divinités.* — *a) Les dieux propres à Palmyre.* — Des noms divins comme Yarḥibôl, 'Aglibôl, Malakbêl, Bêl'astar ou Bôl'astar, Bôrroaônos, Arṣubêl, Gad-Taimai et Ištarbad ne se rencontrent pas en dehors de Palmyre, sinon dans des dédicaces laissées par des Palmyréniens. Le caractère composite de ces appellations suggère une origine récente pour les entités divines qui les portent. L'élément *bôl* qu'on retrouve dans la moitié d'entre

elles entre aussi dans la composition de nombreux noms propres : Zabdibôl *(don de Bôl)*, Bôrropha *(Bôl a guéri)*, benê-Gaddibôl *(Bôl est mon gad)*, benê-Mattabôl *(don de Bôl)*, etc. A l'état isolé, *bôl* n'apparaît pas dans les inscriptions, mais les noms propres indiquent clairement qu'il s'agit d'un dieu palmyrénien, et d'un des plus anciens.

L'étymologie de Bôl a donné lieu à diverses hypothèses : nous nous rallions à celle qui fait de ce nom une variante phonétique de *Baʿl*, symétrique à *Bêl*. Il y a chute du *ʿaïn* comme en babylonien et en phénicien, et c'est peut-être du Liban que Bôl est originaire. En effet, un lexicographe du v^e^ ou vi^e^ s., Hésychius, précise que *Bolos* équivaut à *Adonis* (éd. Latte, I, 1953, p. 45). En phénicien, il est vrai, le nom de *Baʿl* est devenu *Bal*, et il vaut donc mieux songer

682. — Buste funéraire de ʿAtai, American School of oriental Research, Jerusalem (cf. *Revue biblique*, 1914, p. 115). Art palmyrénien, vers 180 après J.-C.

à une évolution phonétique propre à l'une des peuplades qui ont élu domicile à Palmyre. On retrouve ce son *o* dans les noms propres עבדעסתור, עשתור, עשתורגא, portés en l'honneur du dieu sud-arabique *ʿAṯtar*, qui figure à Palmyre dans les noms divins כלעסתר et בולעסתר. Les deux graphies recouvrent peut-être une prononciation Bôlʿastor, car les transcriptions grecques nous apprennent que des noms écrits sans *waw* en palmyrénien sont parfois rendus avec *oméga*. On a relevé à Hatra un phénomène semblable, ainsi Nergal est écrit נרגול. Il s'agit sans doute là des premières manifestations d'une coloration vocalique qui s'étendra plus tard à toute une partie de l'araméen (syriaque jacobite). Malgré la chute du *ʿaïn* dans le mot *Bôl*, il ne semble donc pas prudent de conclure de cette forme à l'origine cananéenne du panthéon et peut-être de la population primitive de Palmyre.

Divers faits suggèrent que Bôl fut supplanté par le dieu babylonien *Bêl*, à l'époque néobabylonienne ou séleucide. La substitution aura été aisée, si *Bêl* et *Bôl* étaient sentis comme de simples variantes phonétiques du mot *baʿl* > *beʿel*, qui entrait dans la composition d'un autre nom divin très vénéré à Palmyre, celui de Beʿelšemîn. Cependant le clergé local voyait plus haut et le décor du sanctuaire qu'il fit reconstruire au début de notre ère montre clairement qu'il reconnaissait à Bêl le même rôle cosmique que les Babyloniens à Bêl-Marduk. Le plafond de la niche principale est orné de l'image de Bêl coiffé du calathos, entourée de celle de Sol et Luna, de Mars et Saturne (les deux planètes « supérieures ») et de Vénus et Mercure (les deux planètes « inférieures »), le tout ceint du zodiaque (*Ant. syr.*, IV, préface, et I, p. 102 sq). Bêl est ainsi assimilé à la planète Jupiter, qui est celle de Marduk. L'identification à Zeus-Jupiter est par ailleurs assurée par les inscriptions bilingues, où בל est rendu par « le très grand dieu Zeus-Bêlos » (*Invent.*, IX, 20, etc.). Un autre trait commun à Palmyre et à Babylone est la cérémonie du lectisterne et sans doute de la hiérogamie (cf. *Ant. syr.*, I, p. 109 sq.). Ajoutons que Bêl est probablement figuré sur un relief du péristyle de la cella en train de terrasser l'anguipède, ce qui rappelle le mythe de Marduk triomphant de Tiamat aussi bien que celui de Zeus tuant Typhon (*ibid.*, II, p. 20 sq.). Ce trait est important, car il souligne le caractère moral du dieu, vainqueur du Mal.

Il n'est pas possible de dire s'il jouait aussi un rôle eschatologique, par ex. celui d'Adonis, vainqueur de la mort. Il serait imprudent d'assimiler Bôl, et donc Bêl, à Adonis sur la simple foi d'Hésychius, d'autant qu'Adonis est attesté à Palmyre par trois tessères, sous le nom de Tammûz. Ce dernier culte comportait sans doute cette note eschatologique; l'une de ces tessères le représente étendu sur son lit, le revers figurant une pleureuse. Les deux autres le nomment en même temps que Beltî, la Baʿalat phénicienne et aussi la parèdre du Bêl babylonien. A Palmyre, Beltî est associée à Bêl sur deux autres tessères, et comme on ne la mentionne pas à côté d'autres dieux, on a peut-être là une confirmation de l'équation Adonis = Bôl posée par Hésychius.

Nous avons dit que le temple de Bêl était dédié à ce dieu et à Yarḥibôl et ʿAglibôl. Divers monuments et inscriptions confirment l'existence de cette *triade*, reconnue par Cumont sur une fresque du sanctuaire palmyrénien de Doura (*Fouilles de Doura-Europos*, pl. LV et p. 122). Dans l'inscription de 44 av. J.-C., Bêl seul est nommé et en 33 av. J.-C., un temple de Doura est dédié « à Bêl et Yarḥibôl ». Le caractère artificiel et sans doute tardif de la triade est encore marqué par le rôle subordonné qu'y jouent ces dieux par ailleurs si importants. Ils flanquent Bêl à titre de luminaires célestes, Yarḥibôl figurant le Soleil et ʿAglibôl la Lune. Les prêtres de Bêl les concevaient à la manière gréco-romaine, comme Jupiter accompagné de Sol et Luna, ainsi qu'en témoigne le linteau de la niche au zodiaque, où l'aigle de Jupiter plane sur le ciel étoilé, entre Yarḥibôl accompagné du disque solaire et ʿAglibôl au croissant (cette dernière partie aujourd'hui oblitérée). Il y a là un effort louable pour unifier la conception du divin, mais la piété populaire conservait aux deux dieux leur personnalité ancienne.

Yarḥibôl, qui figure le soleil dans la triade, est paradoxalement un dieu lunaire. L'étymologie obvie (*yarḥ-* « lune, mois »), l'existence d'un dieu Yariḥ à Ras-Shamra et de noms avec *eraḥ* à Mari, et surtout le fait qu'un bas-relief palmyrénien de Doura représente Yarḥibôl avec le croissant lunaire au dos (*Dura*, VII-VIII, pl. XXXV, 2) doit prévaloir contre les tentatives étymologiques qui ont cherché à soustraire ce nom au domaine sémitique.

La dédicace de la stèle de Doura qualifie Yarḥibôl d'*idole de la source, faite par les benê-Mîta* (maṣṣeba

dî ʿaina). A Palmyre même, il existait une *idole de la source* (maṣṣeb-ʿaïna), *C. I. S.*, II, 4064 sq., qui ne peut être que le dieu de la source Efqa, qui assure la vie de l'oasis. Il est probable que la tribu palmyrénienne des benê-Mîta avait en vue la même source. En tout cas c'est le dieu Yarḥibôl qui en désignait l'épimélète (*Annales archéologiques de Syrie*, VII, 1957, p. 102 sq.). Il est difficile de traduire un nom comme Yarḥibôl, c.-à-d. de préciser la nature du lien qui unissait le dieu Yariḥ au dieu Bôl. Si le nom veut exprimer une dépendance, on en conclura peut-être que le dieu amorrhéen Yariḥ était le dieu de l'oasis lors de la venue des Araméens, et que ceux-ci lui ont préposé leur propre divinité, qu'ils nommaient Baʿl, puis Bôl. Plus tard, ils en auront fait, partiellement du moins, un dieu solaire, le rôle de dieu lunaire ayant été dévolu, comme nous le verrons, à ʿAglibôl. Devenu dieu solaire, Yarḥibôl se sera vu attribuer les fonctions de juge qui sont celle de Šamaš en Babylonie : il félicite les citoyens méritants et nomme, peut-être à ce titre, par voie d'oracle ou autrement, les curateurs de la source de l'oasis (*Ant. syr.*, III, p. 190).

ʿAglibôl est représenté le croissant au front sur un relief archaïque provenant de l'ancien temple de Bêl (*Ant. syr.*, IV, pl. I) ainsi que sur le plafond du péristyle de la nouvelle cella (*ibid.*, II, p. 32). Le relief de la triade de Beʿelšemîn, au Louvre, du début de notre ère, montre ʿAglibôl avec le croissant derrière la tête (*Ant. syr.*, IV, pl. II), tandis que les monuments postérieurs placent le croissant sur les épaules. La disposition première semble imiter les cornes du taureau et confirmerait l'étymologie obvie du nom divin : *veau* ou *taureau* de *Bôl*.

ʿAglibôl tient le rôle de la Lune dans la triade de Bêl, mais aussi dans celle de Beʿelšemîn, où c'est le dieu *Malakbêl* qui est le Soleil. Ce dernier forme par ailleurs avec ʿAglibôl un couple indépendant, fréquemment attesté. Sur trois reliefs, ils se donnent la main, en signe de fraternité. L'un d'eux a été trouvé à Rome, ce qui indique la diffusion de ce culte, qui reste, il est vrai, le fait de Palmyréniens. Il rappelle celui des Dioscures, symbole de l'assistance mutuelle, et l'analogie avec les deux frères est soulignée par le titre de « frères saints » que portent sur deux autels les assesseurs du dieu « non nommé » (*C. I. S.*, II, 4001; *Ant. syr.*, I, p. 128). Ces assesseurs doivent en effet être identifiés à ʿAglibôl et Malakbêl, nommés après le même dieu anonyme sur un autre des nombreux autels qui lui ont été offerts (*C. I. S.*, II, 3981). Nous verrons plus bas que cette triade du dieu non nommé ne fait que prolonger celle de Beʿelšemîn.

Tout comme Yarḥibôl, Malakbêl présente deux aspects distincts : celui de dieu solaire et celui de dieu de la végétation et des troupeaux. A Palmyre, un relief du temple de Bêl représente Malakbêl à côté d'un cyprès sacré et d'un autel chargé de fruits et orné d'un chevreau. Un bel autel de Rome figure sur une face le jeune dieu sortant du cyprès et chargé d'un chevreau, les trois autres faces représentant les phases de la course du Soleil. La dédicace palmyrénienne porte « à Malakbêl et aux dieux de Tadmor », tandis que le latin traduit : *Soli sanctissimo sacrum* (*C. I. S.*, II, 3903). On le date du temps de Trajan, et il illustre bien le syncrétisme de la religion palmyrénienne. On tient l'aspect agraire du dieu pour primitif, et, à ce titre, il a un rôle analogue à celui de Tammûz. Mais son nom, qui peut se traduire « le dieu Malkâ de Bêl », suggère son identité avec le dieu Malkâ dont D. Schlumberger a trouvé un relief cultuel en Palmyrène : il est représenté debout sur un char tiré par deux guépards (*Palm. du Nord-Ouest*, pl. XXXVIII). Or sur la face gauche de l'autel de Rome, Malakbêl monte sur un char qu'emportent quatre griffons. Le dieu Malkâ doit être identifié au *Malik* des Thamoudéens et peut-être aussi à l'une ou l'autre des divinités qui chez les Sémites de l'ouest ont porté ce nom signifiant roi. Dans tous ces cas, il s'agit de dieux suprêmes, et nous en conclurons que tel était le rôle de Malakbêl, ou plutôt de Malkâ : l'un des clans installés dans l'oasis l'avait sans doute apporté avec lui, mais il aura bientôt cédé la première place à Bêl. En tout cas, après ce dernier, c'est Malakbêl qui est le plus souvent invoqué par les Palmyréniens, du moins avant l'époque des Antonins qui vit naître une forme de culte plus spiritualisée, la dévotion au dieu « non nommé ».

Mais avant d'exposer cette évolution, achevons la description du panthéon touffu de Palmyre. Parmi les dieux propres à l'oasis, mentionnés au début de cette troisième section, détachons encore le nom d'Arṣubêl. *Arṣu* est un dieu arabe qui apparaît sur un relief palmyrénien en compagnie de ʿAzizu. Ils correspondent à l'étoile du soir et à l'étoile du matin, et leur origine doit être cherchée en Arabie centrale, tandis que ʿAṯtar est l'astre Vénus en Arabie du Sud. A Palmyre, on les a subordonnés à Bôl ou Bêl, comme l'expriment les noms d'Arṣubêl et de Bôlʿastor, c.-à-d. Arṣu de Bêl, et Bôl en tant qu'identique à ʿAṯtar (plutôt que « Bôl de ʿAṯtar »). On saisit une fois de plus ici la faculté d'assimilation du panthéon palmyrénien, en même temps que sa tendance monolâtrique.

b) Divinités arabes et étrangères. — Arṣu et ʿAzîzu ne sont qu'un des nombreux couples divins qui encombrent ce panthéon : on connaît un Abgal associé à ʿAzîzu, à Maʿan, à Šalman, à Ašar, ou encore Maʿan et Šaʿar, Ašaru et Šaʿar, Šalmân et Argîʿ, Ašar et Ašlam. Cette énumération fait saisir le caractère interchangeable de ces divinités, et nous pensons qu'il s'agit de diverses dénominations de l'étoile du matin et de l'étoile du soir, et subsidiairement, pour certains de ces couples, de l'aurore et du crépuscule ou de Castor et Pollux (les Dioscures). Postérieurement, Monimos et Azîzos seront même assimilés à Mercure et Mars. Précisons que Monimos transcrit l'arabe *munʿim*, « celui qui gratifie » et que le nom d'Arṣu signifie « le gracieux », ce qui prouve l'équivalence des deux appellations. Chez une partie des Arabes septentrionaux ce n'est pas Arṣu, divinité mâle, mais Rûḍâ, divinité féminine, qui représente Vénus du matin : en fait les deux noms sont identiques (racine *rḍw*, « être favorable »).

Ajoutons que la plupart des couples cités sont vénérés non à Palmyre même, mais en Palmyrène, donc dans une région beaucoup plus arabisée que la métropole du désert. Ces dieux sont souvent figurés à cheval ou même à chameau, et ont donc été qualifiés de caravaniers. Vénus qui brille d'un tel éclat dans le ciel d'Orient, à l'est le matin et à l'ouest le soir, guide en effet les caravanes comme elle le fait des vaisseaux, mais ce n'est là qu'un des aspects de cette divinité : il suffit de penser au rôle tenu par ʿAṯtar en Arabie Heureuse.

Parmi les divinités du désert, n'oublions pas les *djinn*. Ce nom se retrouve dans les inscriptions palmyréniennes sous la forme *ginnaya*, la racine *gnn* signifiant *protéger*. Ce ne sont donc pas encore les démons du folklore islamique, mais des divinités tutélaires, fort peu différenciées, il est vrai. On vénère le « génie de tel lieu » ou le « génie » tout court, le mot devenant alors l'équivalent d'un nom propre : le dieu Ginnaya. Un relief de Palmyrène aligne six génies, tous strictement identiques : ils protègent le village de Beth-Phaṣi'el (*Palm. du Nord-Ouest*, pl. XXIX). A Palmyre même, le mot habituel pour le génie local ou tribal est *gad* : ainsi on vénère le

Gad-mišha, c.-à-d. le génie de l'huile, qui faisait fructifier les oliviers de l'oasis. Il est pratiquement identifié à Bêl sur une tessère de bronze, dont on a retrouvé plusieurs exemplaires (*Recueil*, n° 131 et 132). Cette équivalence serait un autre indice de l'identité primitive de Bôl et d'Adonis, le dieu de la végétation. Citons encore le Gad-Taimai, protecteur des benê-Taimai, une des tribus de Palmyre. Une autre façon d'exprimer l'appartenance à un dieu est l'expression « dieu d'un tel ». Ainsi le dieu arabe Shams (Soleil) est appelé par les Benê-Migdat « dieu de la maison de leurs pères » (*C. I. S.*, II, 3978), ce qui rappelle les formules similaires en Nabatène et même en Israël (le Dieu de Jacob, le Dieu de ton père, etc.).

La déesse principale des Arabes est Allât, déjà mentionnée par Hérodote. Elle est également vénérée à Palmyre; de même Manât, la déesse du Sort, plus ou moins assimilée à Némésis.

Parmi les déesses syriennes, citons ʿAstarté et ʿAtarʿateh, c.-à-d. Atargatis de Hiérapolis. Mais son parèdre, le célèbre Hadad, n'est pas nommé, pas plus que le dieu-fils de la triade. D'une façon générale, on observera que les couples dieu-déesse n'ont pas grande consistance à Palmyre, contrairement à ce qui se passe en Syrie et Phénicie.

Les *dieux babyloniens*, outre Bêl, comprennent Nergal, assimilé à Héraclès, et Nébo, identifié à Apollon, auxquels il faut ajouter des déesses comme Nanai, tenue pour semblable à Artémis. Autrement dit, ce sont des divinités babyloniennes déjà hellénisées par les Séleucides qui viennent grossir le panthéon local. On y compte même la déesse perse Anahit, mais jusqu'à présent Mithra n'y est pas attesté. Il faut en dire autant de Melqart de Tyr ou du grand dieu nabatéen Dûšarâ.

On pourrait augmenter cette liste de divinités, mais telle quelle, elle illustre suffisamment le syncrétisme extraordinaire de la religion palmyrénienne. Sans doute en était-il de même dans les autres grandes cités de la Syrie gréco-romaine, mais la position de Palmyre au confluent de plusieurs civilisations et des conditions de fouilles exceptionnellement favorables ont fait de cette oasis une mine incomparable pour l'étude des cultes de la période gréco-romaine.

c) Tendances monothéistes. — Beʿelšemîn est un dieu originaire de Phénicie, mais à l'époque romaine son culte est répandu depuis Hatra jusqu'en Arabie. Il semble qu'Antiochus Épiphane l'ait assimilé à Zeus Olympios (II Macc., VI, 2 et Dan., IX, 27); à Palmyre il est Zeus Hypsistos. Si Bêl est avant tout le maître des sphères célestes et des destinées humaines qui en dépendent, Beʿelšemîn, comme Hadad, est le dieu de l'orage et des pluies bienfaisantes (*Ant. syr.*, I, p. 116 sq. et IV, p. 36). Son culte est donc moins abstrait que celui de Zeus-Bêlos et on le qualifie de « dieu bon et rémunérateur » ou de « grand et miséricordieux » (par ex., *C. I. S.*, II, 3983 et 3988). Cependant il est aussi le « maître du monde » (*C. I. S.*, II, 3986). Cette dernière expression (marê-ʿâlma) pourrait tout aussi bien se traduire « maître de l'éternité », le mot ʿâlma désignant alors l'univers dans sa dimension temporelle et dans sa dimention spatiale. Les inscriptions grecques qui accompagnent parfois la dédicace palmyrénienne portent *Zeus* (*C. I. S.*, II, 3959), *Zeus très grand* (*C. I. S.*, II, 3912) ou *très haut* (J. Cantineau, *Rev. d'assyr.*, 1930, p. 35). On le voit, pour un Palmyrénien quelque peu évolué, Beʿelšemîn et Bêl n'étaient guère que deux aspects de la divinité suprême que le monde hellénique nommait *Zeus*, terme alors presque synonyme de *Dieu*.

L'expression *hypsistos*, *très haut*, se lit encore dans des dédicaces au *dieu non nommé*, et là seulement. Il en va de même pour la formule « maître du monde » et pour l'épithète « miséricordieux » (raḥmâna), à une exception près : sur le relief d'Arṣu et ʿAzîzu (*C. I. S.*, II, 3974), ce dernier est dit « ilâha ṭâba we-raḥmâna », *dieu bon et miséricordieux*. Mais il s'agit là, comme nous l'avons vu, de la planète Vénus, conçue comme essentiellement bénéfique. Cette image cultuelle, qui provient sans doute d'un temple de Palmyrène, n'infirme donc pas notre conclusion : si les trois qualifications précédentes sont propres à Beʿelšemîn et au dieu non nommé, c'est que ce dernier est identique à Beʿelšemîn.

Dans le cas du dieu non nommé, il s'agit de formules d'actions de grâces gravées sur des autels, le plus souvent de dimensions réduites et pourvus au sommet d'une cupule pour l'encens. Le nombre de ces pyrées dépasse largement la centaine. La formule habituelle est : *Béni soit son nom à jamais !* (le dieu) *bon et miséricordieux ! A fait un tel fils d'un tel...*, ou encore : *à celui dont le nom est béni à jamais, bon et miséricordieux...* (voir *C. I. S.*, II, p. 176). Le grec rend ces adjectifs par ἐπηκόῳ... εὐχήν (*C. I. S.*, II, 3994). C'est donc le thème de la prière exaucée, qui s'exprime aussi par des phrases telles que : « il l'a invoqué et il l'a exaucé » (*C. I. S.*, II, 4011), attestées dans l'ensemble du monde sémitique, tout comme l'épithète de miséricordieux (racine *rḥm*).

Chronologiquement, le culte du dieu non nommé succède à celui de Beʿelšemîn, dont les attestations ne dépassent guère l'époque d'Hadrien (signalons cependant un ex-voto de 228, *Ant. syr.*, IV, p. 36). La première dédicace au *Béni* est de 111 ap. J.-C. (*C. I. S.*, II, 3993, la date de *C. I. S.*, II, 3992 étant 203 plutôt que 103), et la formule y est alourdie par une invocation à la « Bonne Époque » (ʿiddâna ṭâba, J. Cantineau, *Syria*, 1933, p. 192). Cependant, les pyrées au dieu anonyme ne deviennent abondants qu'à partir du règne de Marc-Aurèle (161-180). Ils témoignent d'une épuration de la notion du divin, le dieu non nommé s'étant substitué plutôt qu'identifié à Beʿelšemîn. S'il faut constater qu'en 161 le *Béni* est encore associé sur un pyrée aux « deux frères saints », expression édulcorée pour désigner ʿAglibôl et Malakbêl (*C. I. S.*, II, 4001), on en possède par contre un qui provient des fouilles du sanctuaire de Bêl et qui porte en grec : « Action de grâces de Malchos, fils de Baréas, fils de Malichos *(sic)*, au dieu un, seul, miséricordieux (ἑνὶ μόνῳ ἐλεήμον[ι] θεῷ) ». Ce personnage était le président du sénat de Palmyre vers 200, et c'est donc un Palmyrénien païen, et non un juif ou un chrétien, qui est l'auteur de cette dédicace dont la portée monothéiste n'est guère contestable (*Ant. syr.*, I, p. 118 sq., et III, p. 188 sq.; cf. *Inscr. grecques et latines de la Syrie*, IV, p. 365).

Faut-il attribuer à une influence juive ou chrétienne le pas décisif d'un Malchos et sans doute de maint autre de ses concitoyens? Ou faut-il y voir l'aboutissement d'une tendance interne, qui serait en même temps un ressourcement? Nous pensons qu'il est impossible de démêler pour chaque cas particulier et même pour le culte du dieu non nommé en général la part de ces divers facteurs, auquel il faut ajouter les préoccupations proprement philosophiques. Elles s'affirment en tout cas avec Zénobie, qui invite à sa cour le philosophe Longin, en même temps qu'elle protège, semble-t-il, Paul de Samosate, dont les conceptions sur la divinité seraient plus juives que chrétiennes. Mais en fait on ne sait rien de précis sur les relations de la reine et de l'évêque d'Antioche, et il n'est pas prouvé qu'elle ait incliné vers le judaïsme (F. Loofs, *Texte und Untersuchungen*, XLIV, 5, 1924, p. 13-34). Les assertions de la littérature rabbinique sur les rapports entre Juifs et Palmyréniens ne sont

guère plus claires (*Jewish Encycl.*, IX, 1905, p. 507, article *Palmyra*).

L'existence d'une *colonie juive* est pourtant attestée à Palmyre dès la fin du IIe s. de notre ère, par un texte de concession gravé sur la porte de l'hypogée des Trois Frères, en faveur de Šim'ôn, fils d'Abba (descendant) d'Abrama (*C. I. S.*, II, 4174 et 4179). On y voit encore aujourd'hui, peint à fresque, le portrait de sa fille Bat'a tenant son enfant dans les bras (J. B. Chabot, *Choix*, pl. XVI, 1). En 212, deux frères, Zebîda et Samuel, fils de Lévi, achèvent un tombeau familial (*C. I. S.*, II, 4201). On a aussi pensé attribuer au IIIe s. une habitation sur la porte de laquelle on lit encore des passages tirés du Deutéronome (VI, 4-9; VII, 14 sq.; XXVIII, 1-5, cf. *Rép. d'Épigr. Sémit.*, 1279-1281). En fait, l'écriture n'est pas antérieure à l'époque byzantine. Un témoignage indirect de l'influence juive est fourni par un pyrée trouvé près de la source Efqa. Il a été offert en 250 ou 251 au dieu non nommé par un certain No'rai, fils de Moqîmu, et sa femme 'Adah « parce qu'ils l'ont invoqué dans la détresse et qu'il nous *(sic)* a exaucés (en nous mettant) au large » (*Annales arch. de Syrie*, III, 1953, p. 160-163). Cette formule, qu'on avait déjà lue sur un pyrée non daté (*C. I. S.*, II, 4100), est indubitablement inspirée du Ps. CXVIII, 5, et on notera que si le nom du mari est bien palmyrénien, celui de son épouse ne se retrouve que dans la Bible (femmes d'Esaü et de Lamech). Ces mariages entre Juifs et païens sont attestés par le Talmud (cf. F. M. Abel, dans *R. B.*, 1913, p. 276 sq.) et sans doute par les noms juifs ou palmyréniens, écrits en grec, en hébreu, ou en palmyrénien sur des ossuaires des environs de Jérusalem (*ibid.*, p. 262 sq.) et dans le cimetière de Beth-She'arîm (B. Mazar, *Beth-She'arim*, I, 2e éd., 1957, p. IX et 135 sq.). Mais il n'est pas toujours possible d'affirmer le caractère palmyrénien de l'écriture.

Le *christianisme* n'est pas attesté à Palmyre avant le concile de Nicée, comme nous l'avons dit plus haut. Mais l'existence d'une communauté déjà pourvue d'un évêque en 325 suppose des chrétiens dès le temps de Zénobie. De toute façon, leur rôle dans l'évolution religieuse qui détache progressivement Palmyre du paganisme idolâtrique ne semble pas avoir été décisif avant la chute de la ville en 273.

Nous avons fait allusion à la possibilité d'un ressourcement à Palmyre de l'ancien hénothéisme des sémites nomades, adorateurs de El, puis de Allâh (voir *Hist. des relig.*, IV, p. 120 sq.). Si l'onomastique comporte un certain nombre de noms avec *El* ou *Ilâh*, comme Raphaël ou Zabdilâh, et si un dieu comme El-qônêra', c.-à-d. El-créateur de la terre (*Recueil*, p. 181), rappelle le Dieu d'Abraham et de Melkişedeq (Gen., XIV, 18-20), on ne saurait cependant y voir un vestige encore vivant du culte de la divinité suprême El. Ainsi El-qônêra' est assimilé sur un autel daté de juin 39 ap. J.-C. à Poseidon (J. Cantineau, *Syria*, 1938, p. 78). Le sens de l'unité du divin n'en avait pas disparu pour autant, mais c'est au travers du culte de Bêl, maître du kosmos, et surtout de Be'elšemîn, le dieu compatissant, que les Palmyréniens ont retrouvé le Dieu un. Au IVe s., ils n'eurent pas de peine à se rallier en masse au christianisme triomphant.

2. *Le culte. — a) Idoles et mobilier sacré.* — Nous avons rappelé plus haut que le plan des sanctuaires restait sémitique : la cella ou habitation du dieu au milieu d'un vaste parvis fermé. A l'intérieur de la cella, une niche surélevée constitue le saint des saints et abrite les images cultuelles. Celles-ci pouvaient être des statues proprement dites, mais en fait on n'a retrouvé que des reliefs : ainsi celui de la triade de Be'elšemîn provenant de Palmyrène et conservé au Louvre (*Syria*, 1949, pl. II). Le culte des bétyles, c.-à-d. de pierres censées représenter le dieu, n'est guère attesté à Palmyre que par les tessères (*Recueil*, n° 182 et 513). La niche qui servait d'habitacle à l'idole pouvait constituer un édicule indépendant, désigné, semble-t-il, par le mot *qubbeta* (*Palmyrène du nord-ouest*, p. 158), identique au mot arabe *qobbah*. C'est le nom du pavillon de cuir qui abritait les idoles portatives des Saracènes d'avant l'Islam, et l'un d'eux figure fixé au dos d'un chameau sur un relief du temple de Bêl et sur plusieurs tessères. A Palmyre, il avait aussi des pavillons de bois, transportés sur brancard (pour les références cf. notre *Palmyre*, p. 102 et 113 sq.). Les processions caractéristiques des cultes arabes et syriens y étaient donc pratiquées.

L'autel du temple de Bêl était monumental et on y montait par des degrés. Les inscriptions désignent du même mot *autel ('alâta)* les pyrées de pierres, dédiés au dieu non nommé. Les reliefs et les fresques figurent aussi des pyrées en métal, ainsi que les boîtes à encens et les vases à libations (par ex. F. Cumont, *Les fouilles de Doura-Europos*, pl. XXXII, et S. Abdul-Hak, *Annales arch. de Syrie*, II, 1952, p. 227). La cérémonie du lectisterne supposait un service de table et tout un mobilier, dont le lit de la divinité (*C. I. S.*, II, 3923 et *Ant. syr.*, I, p. 109 sq.).

b) Le sacerdoce. — Le mot habituel pour « prêtre » est *kumra*, mais un prêtre du dieu arabe 'Azîzu et le desservant du « bétyle de la source (Efqa) » sont appelés *aphkala*, nom d'origine babylonienne, mais que les Palmyréniens ont connu par l'intermédiaire des Nabatéens et des Arabes (J. Cantineau, *Grammaire*, p. 150). Le collège sacerdotal des prêtres de Bêl, fréquemment mentionné, était présidé par le symposiarque, qui était le personnage religieux le plus important de la cité. Le costume des prêtres comportait une tunique non ornée, serrée par une ceinture; ils portaient un mortier plat et avaient le visage et le crâne rasés. Une inscription de l'agora mentionne la *consécration à Bêl* d'un certain Ḥaddûdân : il s'agit sûrement de la consécration sacerdotale, à laquelle se réfère peut-être le bandeau avec ou sans médaillon qui ceint parfois le mortier. Il est appelé « couronne de Bêl » *(taga dî Bêl)* sur deux tessères qui pourraient commémorer l'investiture du symposiarque des prêtres de Bêl (*Ant. syr.*, III, p. 211 sq. et IV, p. 49, n. 4; *Recueil*, n° 35). On comparera Exode, XXVIII, 36 sq.

c) Cérémonies et croyances à l'immortalité. — On offrait des holocaustes, au moins à Be'elšemîn, au témoignage de deux inscriptions grecques de caractère rituel (*Ant. syr.*, I, p. 124 sq.). La première mentionne aussi le jeûne préparatoire. La seconde précise que ce sacrifice aura lieu « au jour bon », et comme cette loi porte la date du 6 nisân, on a supposé que c'était celle de l'holocauste annuel. Rappelons que c'est un 6 nisân que fut dédiée la cella du temple de Bêl et que les fêtes du nouvel an se déroulaient en ce même début d'année au temple du Bêl-Marduk à Babylone. Les cérémonies comportaient des repas où l'on consommait une partie de la chair des victimes, lorsque les sacrifices n'étaient pas des holocaustes. Nous avons déjà parlé du lectisterne de Bêl. Une inscription mentionne aussi un repas sacré « en présence du dieu Ma'nu » le 16 lôos (juillet-août), avec distribution de viande. On a retrouvé des tessères au nom de ce dieu, qui servaient de cartes d'entrée au banquet (*Ant. syr.*, II, p. 110 sq.).

D'une façon générale, les *tessères* nous renseignent sur les personnages qui offrent les rations, sur la nature de celles-ci, et surtout sur les divinités avec lesquelles on était censé partager les repas sacrés. Ce sont habituellement des pastilles rondes ou rectangulaires de terre cuite, de 1 à 3 cm, et dont on con-

naît près de douze cents types différents. L'association religieuse d'un dieu, ou thiase, avait ses banquets religieux, comme dans le reste du monde gréco-romain. Le repas s'appelait *marzeḥa* (cf. Amos, VI, 7 et Jer., XVI, 5) et le chef du thiase, *rabb-marzeḥa*. Sur les tessères on lit souvent la formule : *aggen Bêl be'âletak*, qu'on traduit par « étends-toi, Bêl, à ton autel », ce qui convient au banquet sacrificiel qu'est le marzeḥa (cf. Isaïe, LXV, 11). Mais d'autres savants préfèrent rattacher *aggen* au verbe *gnn*, « *protéger* » (la racine qui a donné *ginnaya*), ce qui grammaticalement est meilleur, et comprennent : « protège, Bêl, par ton autel ». Le sens de cette invocation est pourtant insolite, et J. T. Milik propose de rendre בעלתך par « ta possession » (racine *b'l*) et se réfère à la notion biblique similaire d'Ex., XIX, 5, etc. (article à paraître dans *Syria*).

Il est difficile de dire si les banquets funéraires avaient lieu dans les temples funéraires ou en quelque autre lieu. Les tessères, en tout cas, ne représentent pas le banquet funéraire, et il faut peut-être en dire autant des grands reliefs qui figurent le défunt à table auprès des siens. En tout cas, d'autres types de reliefs nous montrent des consolatrices apportant le repas funèbre, une sorte de gâteau piqué d'amandes (*Ant. syr.*, IV, 208 sq). Ceci témoigne de la croyance à une survie. Mais ces rites, qu'on retrouve dans les religions les plus primitives, peuvent ne viser que l'existence diminuée que mène le défunt dans sa tombe. Les fresques des hypogées attestent au contraire la croyance grecque à l'immortalité bienheureuse de l'âme : dans le tombeau des Trois Frères, on voit encore la scène d'Achille se dépouillant des vêtements féminins qui cachaient la vraie personnalité à la cour du roi de Scyros, et celle de l'aigle emportant Ganymède, deux symboles de l'âme quittant sa dépouille mortelle (J.-B. Chabot, *Choix*, pl. XIV, 2 et XVI, 4).

I. Palmyre dans la Bible. — 1° *Commentaires protestants.* — O. Thenius, *Die Bücher der Könige*, 1842, 2e éd., 1873 (Thenius semble être le premier à avoir vu que le *qerê* Tadmor de Rois est dû à l'influence des Chroniques). — A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige*, 1887 (p. 329, hésite entre Tamar et Tadmor). — I. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, 1899 (p. 68 : *Aus Tamar hat die Chronik in majorem gloriam Salomos Tadmor gemacht*). — R. Kittel, *Die Bücher der Könige*, 1900 (p. 86 : Tamar). — B. Stade et F. Schwally, *The Books of Kings*, 1904 (p. 112 : Tamar). — J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, 1951, édité par H. S. Gehman, le plus utile pour la critique textuelle (p. 206-209 et 214 : Tamar). — K. Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia*, 1954 (p. 97 : Tamar palestinien devient Tadmor=Palmyre chez le Chron.). — W. Rudolph, *Chronikbücher*, 1955 (p. 219 : suit M. Noth).

2° *Commentaires catholiques récents.* — A. Noordtzij, *1-2 Kroniken*, 1937-1938 (p. 131 : en Rois, Tamar). — J. Gœttsberger, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, 1939, p. 239 (en Rois, Tadmor primitif). — A. Médebielle, *Rois*, dans la *Sainte Bible*, III, 1949 (p. 637 : Tamar). — R. de Vaux, *Les livres des Rois*, 1949 (Bible de Jérusalem) (p. 65 : Tamar et Bacalat : au sud de la Palestine). — S. Garofalo, *Il Libro dei Re (la Sacra Bibbia)*, 1951 (p. 89 sq. : penche pour Tamar en Palestine). — M. Rehm, *Die Bücher Samuel, Die Bücher der Könige (Echter Bibel)*, 1949, 2e éd. 1954 (p. 36 : Tamar). — H. Bückers, *Die Bücher der Chronik*, 1952 (p. 226 : Salomon a fortifié Tadmor = Palmyre). — H. Cazelles, *Les livres des Chroniques*, 1954 (Bible de Jérusalem) (p. 147 : la campagne à Ḥamat de Sôbah et la mention de Palmyre s'expliquent par le genre littéraire du Chroniste). — B. Ubach, *I et II dels Reis*, 1954 (Bible de Montserrat) (p. 100 : Tamar).

3° *Études particulières.* — Pour celles de M. Noth et de Jepsen, voir au début de notre étude. Nous ne reprenons pas ici les articles que nous avons cités en leur lieu (A. M. Brunet traite de Tadmor-Tamar, *Rev. Bibl.*, 1954, p. 373). Ajoutons O. Eissfeldt, *Bibliotheca Orientalis*, sept.-nov. 1952, p. 186 (recension de notre *Palmyre*, Paris, 1954, où nous esquissions p. 28 sq. le point de vue ici développé) : *TMR* peut venir de *TDMR* par chute accidentelle du D ; la mainmise sur Palmyre serait exigée par l'activité commerciale de Salomon. — Pour l'étude des variantes des versions, nous nous sommes servi surtout de Brooke-McLean-Thackeray, *The Old Test. in Greek*, II-2, 1930 (Rois) et II-3, 1932 (Chroniques) et de P. Vanutelli, *Libri synoptici V. T.*, Rome, 1931-1934. — Pour les problèmes géographiques, voir surtout F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, 244 sq., 301 sq. ; II, 47, 83, 88 sq., 101 sq., 112, 130, 133, 177, 181, 227 et 233 sq. (villes par ordre alphabétique).

II. Histoire. — *Ouvrages d'ensemble.* — J.-G. Février, *Essai sur l'hist. politique et économique de Palmyre*, 1931. — J. Starcky, *Palmyre*, 1952 ; de nombreux points particuliers sont étudiés dans les *Antiquités syriennes* de H. Seyrig, 4 vol. parus (1934, 1938, 1946, 1953), qui rassemblent des articles de la revue *Syria*. — D. Schlumberger, *Le développement urbain de Palmyre*, dans *Berytus*, II, 1935, p. 149-162 ; *L'inscription d'Hérodien*, dans *Bull. d'études orientales*, IX, 1943, p. 35-50 ; *Les gentilices romains des Palmyréniens*, *ibid.*, p. 53-82 ; *La Palmyrène du Nord-Ouest*, 1951. — R. Mouterde et A. Poidebard, *La voie antique des caravanes entre Palmyre et Hit au IIe s. ap. J.-C.*, dans *Syria*, 1931, p. 101-115. — E. Will, *Marchands et chefs de caravanes à Palmyre*, dans *Syria*, 1957, p. 262-277.

III. Inscriptions. — *Corpus Inscriptionum Semiticarum (= C. I. S.), pars secunda, tomus III*, 1936 et 1947, par J.-B. Chabot (Planches : 1951 et 1954). — *Inventaire des inscriptions de Palmyre*, I à IX, 1930 à 1936, par J. Cantineau ; X, 1949, par J. Starcky. — H. Ingholt et J. Starcky, *Recueil épigraphique*, dans D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, p. 139-187. — H. Ingholt, H. Seyrig, J. Starcky et A. Caquot, *Recueil des tessères de Palmyre*, 1955 (abrégé : *Recueil*). — Outre ces quatre ouvrages, signalons H. Ingholt, *Inscriptions and Sculptures from Palmyra I*, dans *Berytus*, III, 1936, p. 82-128 ; *II*, dans *Berytus*, V, 1938, p. 93-140 ; *Five Dated Tombs from Palmyra*, dans *Berytus*, II, 1935, p. 57-120. — J. Cantineau, *Tadmorea*, dans *Syria*, 1933, p. 169-202 ; 1936, p. 267-282, 346-355 ; 1938, p. 72-82, 153-171. — Christiane Dunant, *Nouvelles tessères de Palmyre*, dans *Syria*, 1959, p. 102-110.

Pour Doura : Du Mesnil du Buisson, *Inventaire des inscr. palmyr. de Doura-Europos*, 1939.

IV. Linguistique. — J. Cantineau, *Grammaire du Palmyrénien épigraphique*, 1935. — F. Rosenthal, *Die Sprache der Palmyrenischen Inschriften*, 1936 ; *Die aramaistische Forschung*, 1939, p. 93-103. — Pour l'écriture, voir aussi J. Starcky, *Inscriptions archaïques de Palmyre*, dans *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, II, 1956, p. 509-528, et pour la cursive, *Inscriptions palmyréniennes conservées au musée de Beyrouth*, *Bull. du musée de Beyrouth*, 1955, p. 36 sq. (supprimer à la n. 6 la référence à *Palmyrène du Nord-Ouest*, n° 6 et ajouter le n° 3). — La comparaison de l'araméen de Palmyre avec celui de Qumrân est déjà esquissée par E. Y. Kutscher, *The Language of the Genesis Apocryphon*, *Scripta Hierosolymitana*, IV, 1957, p. 1-35. — Pour l'onomastique, en attendant l'ouvrage de A. Caquot : W. Goldmann, *Die Palmyrenischen Personennamen*, 1936.

V. Arts et religions. — Pour ces deux aspects inséparables de la civilisation palmyrénienne, on se référera surtout aux *Antiquités syriennes* de H. Seyrig, en utilisant la « table alphabétique » du vol. IV ; à la *Palmyrène du Nord-Ouest* de D. Schlumberger, au *Recueil des tessères de Palmyre* et à ses diverses tables, aux articles de H. Ingholt cités ci-dessus et à son ouvrage en danois *Studier over palmyrensk skulptur*, Copenhague, 1928, en attendant la refonte de ce travail en anglais. Pour plusieurs monuments le *Palmyra* en deux vol. (Berlin, 1932) de Th. Wiegand, D. Krencker, etc., reste indispensable. Le temple de Bêl et l'agora, fouillés durant le mandat français, sont en cours de publication (H. Seyrig, E. Will, R. Amy, R. Duru). Pour les fouilles récentes du temple de Be'elšemîn, voir P. Collart, *Le sanctuaire de Baalshamîn à Palmyre, Fouilles suisses, 1954, 1955, 1956, rapport préliminaire*, dans *Annales arch. de Syrie*, VII, 1957, p. 67-90. Les inscriptions seront publiées par Christiane Dunant. Sur le théâtre, dégagé par le Service des Antiquités de Syrie, voir, en attendant la publication définitive, E. Frézouls, *Annales arch. de Syrie*, II, 1952, p. 46-100. Le *Choix d'inscriptions de Palmyre*, 1922, de J.-B. Chabot, renferme de nombreuses planches sur les monuments, auxquelles s'ajoutent celles du *Corpus*, pour les bustes en particulier. Pour une vue d'ensemble,

outre notre *Palmyre*, voir notre guide illustré : J. Starcky et S. Munajjed, *Palmyre*, Damas, 1948.

Pour Doura et ses installations dues aux Palmyréniens : F. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos*, 2 vol., Paris, 1926 (en particulier pour les fresques du temple palmyrénien); P. V. C. Baur, M. I. Rostovtzeff, etc., *The Excavations at Dura-Europos, Prelim. Reports*, I-IX, 1929-1952 (abrégé en *Dura*). Les fresques et les inscriptions de la synagogue sont publiées dans le vol. VIII-1 du *Final Report*. — Pour la religion de Palmyre, l'ouvrage d'ensemble est J.-G. Février, *La religion des Palmyréniens*, 1931 (à mettre au point à l'aide des études citées plus haut). Voir aussi notre esquisse : *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord avant l'Islam*, dans l'*Hist. des religions*, publ. sous la direction de M. Brillant et R. Aigrain, IV, 1956, p. 201-237. On trouvera encore des vues synthétiques dans R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1955; cf. *R.B.*, 1956, p. 110 sq. — Études récentes sur des points particuliers : S. Abdul-Hak, *L'hypogée de Taai à Palmyre*, *Annales arch. de Syrie*, II, 1952, p. 193-251.— J. Sabeh, *Sculptures palmyréniennes inédites*, *ibid.*, III, 1953, p. 17-26. — Dj. al-Hassani et J. Starcky, *Autels palmyréniens découverts près de la source Efqa*, *ibid.*, p. 145-164, et VII, 1957, p. 95-122. — E. Will, *La tour funéraire à Palmyre*, dans *Syria*, 1949, p. 87-116; cf. 258-312; *Le relief de la tour de Khitot et le banquet funéraire à Palmyre*, dans *Syria*, 1951, p. 71-100; *Le relief culturel gréco-romain*, Paris, 1955 *(passim)*.

J. Starcky.

PANAMMU. — Voir Inscriptions, *supra*, IV, col. 410. Cf. J. Friedrich, *Phönizische Punische Grammatik*, Rome, 1951, p. 153-162; A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, Paris, 1949, p. 61-63,

PANBABYLONISME. — Voir Babylone et la Bible, *supra*, I, col. 713 sq.

PANNIER (Eugène). — Il naquit à Amiens en 1854, se prépara au sacerdoce au séminaire de S.-Sulpice à Paris où il devint l'élève de M. Vigouroux. Cette rencontre devait être décisive pour son orientation exégétique. Ordonné prêtre en 1878, E. Pannier fut désigné pour le ministère paroissial d'abord à Douai, puis à Lille en 1880, ce qui ne l'empêcha pas de publier un *Essai critique sur la leçon « genui te » au psaume CIX^e^ de la Vulgate*, Amiens, 1882, et *Les noms phéniciens sur le prisme d'Asshour-ban-Apal; étude d'épigraphie comparée*, Amiens, 1882. Chargé d'un cours d'archéologie sacrée à la faculté de théologie de Lille, il y soutint une thèse de doctorat sur les rapports de la cosmologie biblique avec les monuments égyptiens et chaldéens : *Genealogicæ biblicæ cum monumentis Aegyptiorum et Chaldæorum collatæ*, Lille, 1886. E. Pannier y montrait clairement que, pour comprendre la Bible, il faut la situer dans le milieu ethnique, religieux, politique, social dans lequel vécurent les écrivains sacrés et que l'originalité de l'histoire d'Israël ressort d'autant mieux que l'on connaît les peuples environnants, leurs mœurs, leurs lois, leur culte. Chargé du cours d'hébreu à la faculté de théologie de Lille en 1887, E. Pannier se vit confier en 1893 la chaire d'introduction à l'A. T. dont il devint titulaire en 1896.

Entre-temps, E. Pannier était choisi par M. Vigouroux parmi les collaborateurs du *Dictionnaire de la Bible* dont le premier fascicule paraissait en 1891, et publiait à Lille toute une série d'études bibliques : *Baltasar associé à la puissance royale par son père Nabonide*, 1890; *La musique chez les Orientaux*, 1890; *Une colonie asiatique en Égypte au temps de Moïse*, 1891; *Les psaumes assyriens et les psaumes hébreux*, 1892; *Renan et son œuvre*, 1892; *Les réformes du bréviaire romain*, 1892; *L'archéologie orientale et la question biblique*, 1893; *Doellinger*, 1893; *Le psaume « Dixit Dominus »*, 1893; *La question d'Égypte, réponse à l'auteur de la question biblique*, 1893; *Les prophètes d'Israël et les découvertes modernes en Assyrie et en Égypte*, 1894; *Les strophes dans les psaumes*, 1895; *De l'Eden à Moïse*, 1895; *La chronologie biblique des temps primitifs*, 1893-1895; *Scrutamini Scripturas*, 1896; *Critique et exégèse*, 1904; *Textes originaux et traductions nouvelles des Livres saints*, 1905; *Études bibliques et méthode historique*, 1908; *Les Psaumes d'après l'hébreu en double traduction avec indications métriques et strophiques, et la Vulgate latine en regard*, 1908. Le 28 déc. 1908, le S.-Siège appela E. Pannier à siéger dans la Commission biblique, créée par Léon XIII. Il publia alors : *Authenticité du premier évangile*, Rome, 1910; *De auctore epistolæ ad Hebræos*, Rome, 1913.

Mais c'est sur l'étude des Psaumes qu'il concentre désormais toute son activité exégétique, dans l'intention de faciliter au clergé la lecture du Bréviaire. Dans le *Dictionnaire de la Bible*, il écrit en 1912 une excellente introduction au *Livre des Psaumes* (t. V, col. 807-838). L'édition du *Nouveau Psautier du Bréviaire romain, traduction sur les originaux des Psaumes et des Cantiques, avec les principales variantes des Septante, de la Vulgate et de la Version de S. Jérôme*, Lille-Paris, 1913, et l'*Introduction et le Commentaire des Psaumes* parus dans *La Sainte Bible*, de M. Pirot, Paris, 1937, lui permettent de serrer de près le sens du texte original. Il se sert de la strophique pour mieux rendre à ces vieux chants leur saveur primitive et éclaire le texte d'explications archéologiques, historiques, géographiques, théologiques.

La faculté de théologie dont il fut le doyen à trois reprises (1905 à 1908; 1914 à 1919; 1922 à 1925) a conservé de lui le souvenir d'un esprit sans cesse en éveil, extrêmement perspicace, parfois malicieux mais toujours pondéré et judicieux dans ses conclusions. Il assurait encore son enseignement lorsqu'il mourut brusquement à Lille le 13 janv. 1937.

R. Leconte.

PAPIAS. — Le premier écrivain à nous renseigner sur Papias est S. Irénée. Au livre V de son *Adversus haereses* (XXXIII, 4), l'évêque de Lyon cite un personnage nommé Papias et fait suivre ce nom de trois indications susceptibles de qualifier favorablement ce témoin. Papias a été auditeur de Jean, (Ἰωάννου μὲν ἀκουστής), compagnon de Polycarpe (Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς), c'était un homme antique (ἀρχαῖος ἀνήρ). On remarquera que la troisième qualité du témoin, son ancienneté, n'est que la conséquence des deux premières : l'amitié avec un illustre évêque et martyr; l'audition d'un Jean dont le moins qu'on puisse dire est qu'il se situe, chronologiquement et hiérarchiquement, avant Polycarpe. Faut-il aller plus loin? Oui, si on rapproche ce texte de la *Lettre à Florin* (*H. E.*, V, XX, 6) où il s'agit aussi d'un Jean non autrement désigné, mais rapproché des « autres qui avaient vu le Seigneur ». Dans l'un et l'autre cas, Irénée pense certainement à Jean l'Évangéliste. Enfin Irénée ne mentionne pas, en faveur de Papias, l'épiscopat qui apporterait cependant un poids de plus à son témoignage.

Le deuxième écrivain à nous parler de Papias en fait un évêque. En effet, dans son *Hist. ecclésiastique* (III, XXXVI, 2), Eusèbe dit de Papias qu'il était évêque d'Hiérapolis. Il s'agit d'une ville de Phrygie qu'il ne faut pas confondre avec la cité d'Abercius, Hiéropolis. Ce renseignement sur l'épiscopat de Papias, Eusèbe le confirme dans sa *Chronique* (*ad annum* 100; Helm, p. 193-94), mais il juge inutile de le reprendre dans la notice assez longue qu'il consacre aux écrits de Papias, quelques pages après avoir signalé son épiscopat. Cette notice (*H. E.*, III, XXXIX), nous devons maintenant l'examiner. Elle est finalement notre source d'information principale sur Papias et, si elle n'ignore pas le témoignage d'Irénée, elle se permet de le discuter, au moins sur un point.

Eusèbe, en effet, après avoir cité Irénée, ajoute que Papias dans ses écrits ne se dit pas auditeur des apôtres, mais auditeur de ceux qui connurent les apôtres. Autrement dit, Eusèbe estime qu'Irénée en nommant Jean entend désigner l'apôtre S. Jean, mais que les écrits de Papias ne confirment pas du tout le point de vue d'Irénée.

A l'appui de ses dires, Eusèbe avance un texte de Papias sur lequel on n'a sans doute pas fini de discuter. Ce texte cite deux Jean. Le premier vient parmi une énumération de six noms qu'on retrouve tous les six dans la liste des Douze, donnée par les Synoptiques ou par les Actes (Matth., x, 2-5; Marc., iii, 16-19; Luc., vi, 13-16; Act., i, 13). Il s'agirait donc d'un apôtre. Remarquons toutefois que ce mot n'est pas dans le texte de Papias qui qualifie simplement ces six personnages de « presbytres » avant de les énumérer et de « disciples du Seigneur » après les avoir cités. Or le second Jean reçoit lui aussi, sans contestation aucune, le titre de presbytre. Il n'est pas sûr qu'il reçoive celui de disciple du Seigneur. L'expression certes est dans le texte grec, mais non dans le syriaque comme en a fait la remarque M. Bardy dans son article Jean le Presbytre du *D. B. S.* (iv, 844). Donc, d'après le texte de Papias, il y a deux Jean, le second est dit « presbytre »; il n'est peut-être pas disciple du Seigneur. De ce personnage (de second ordre, avouons-le) Papias a-t-il été du moins l'auditeur direct?

D'après le texte, il semble bien que non. Auprès d'un auditeur des « presbytres » Papias s'informait : de ce qu'ont dit (εἶπεν) les disciples du Seigneur; — de ce que disent (λέγουσιν) Aristion et Jean. L'informateur est donc toujours un intermédiaire, un auditeur des « presbytres ». Dans un cas il rapporte un enseignement du passé, dans l'autre un enseignement actuel, mais le contact direct entre Jean et Papias n'est pas du tout affirmé ici.

Eusèbe cependant l'affirme un peu plus loin (*op. cit.*, III, xxxix, 7). Reste à savoir s'il se fonde sur le texte que nous venons d'analyser et qu'il interpréterait autrement que nous, ou s'il a lu ailleurs dans Papias l'affirmation explicite de ce contact direct, comme le veut Routh (*Reliquiæ sacræ*, Oxford, 1946, i, 24). On peut, après tout, comprendre ainsi sa phrase, en dépit de ce que pensent M. Bardy (*loc. cit.*, 845) et, plus récemment, Bligh qui a exposé une interprétation grammaticale d'*H. E.*, III, xxxix, 3 qui pourrait expliquer que de sa lecture Eusèbe conclût au contact direct (*The Prologue of Papias*, dans *Theolog. Stud.*, xiii, 1952, p. 234-240). Si donc on accepte le témoignage d'Eusèbe, on peut dire, en l'interprétant le plus largement possible, que Papias a été l'auditeur d'un Jean le Presbytre que le texte grec de l'*H. E.* appelle disciple du Seigneur. Au contraire, une interprétation stricte nous oblige à dire que Papias s'est renseigné auprès d'un auditeur du « presbytre » Jean; sans plus.

Irénée, quant à lui, avait en tête autre chose ou plutôt un autre Jean, celui qu'on appelle apôtre et évangéliste. Eusèbe, en tout cas, interprétait ainsi le texte d'Irénée et il estimait Irénée dans l'erreur. Et il est vrai qu'il faut choisir entre le témoignage d'Irénée et le texte de Papias qu'on ne peut guère lire autrement qu'Eusèbe. Peut-on du moins éclairer ce texte de Papias par ce que nous savons de l'ensemble de son œuvre aujourd'hui perdue? Il semble bien que non.

Cette œuvre en effet pose elle aussi bien des problèmes. Pour la connaître, le point de départ est encore le témoignage d'Irénée au livre V de l'*Adversus haereses* (xxxiii, 4). Il existe cinq livres écrits par Papias, dit l'évêque de Lyon. De ces cinq livres, Eusèbe donne le titre, cite quelques passages, juge l'esprit.

Le titre d'abord : Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, Papias lui-même semble indiquer, dans un passage conservé par Eusèbe (*H. E.*, III, xxxix, 3), comment il faut entendre ce dernier mot en parlant de ses « explications » (ἑρμηνεῖαι). De fait, dans le *De viris* (xviii), Jérôme traduira ἐξηγήσεις par *explanatio*. Toutefois le peu que nous savons de l'ouvrage nous inciterait à dire qu'il s'agit d'une exposition des *logia* du Seigneur plus que d'une explication. Quant aux *logia* en question, ce sont les oracles, les sentences du Seigneur comme l'a bien vu notamment M. Vaganay (*Le problème synoptique*, Paris-Tournai, 1954, p. 53; ou *D. B. S.*, v, 940-942, art. Matthieu). On remarquera cependant que la version syriaque de l'*H. E.* a compris autrement les *logia*, puisqu'elle les traduit par l'équivalent du terme latin *evangelium* (voir aussi Kittel, *Theolog. Wörterbuch zum N. T.*, au mot Λόγιον, iv, 144-145).

Eusèbe nous a transmis trois fragments de l'œuvre de Papias. Le premier est celui que nous avons commenté et qui fait mention des deux Jean (*H. E.*, III, xxxix, 3). Papias y cite ses sources. Il s'est informé, auprès des compagnons des « presbytres », de l'enseignement de ceux-ci — c.-à-d. les André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu et autres disciples du Seigneur, et il a préféré leur parole aux livres.

Les deux autres passages sont tout à fait classiques. Ils visent, on le sait, l'origine des évangiles de Marc et de Matthieu. Nous n'avons pas à discuter ici ces documents (cf. art. Évangiles et Commission biblique, dans *D. B. S.*, iv, 1226-1236; art. Marc, v, 841-842; art. Matthieu, v, 940-942; voir aussi Vaganay, *Le problème synoptique*, 51-54). Mais le jugement de celui qui nous les conserva en les insérant dans son *Hist. ecclésiastique* mérite considération.

Or le jugement d'Eusèbe sur Papias est extrêmement sévère. Petit esprit, dit-il (*H. E.*, III, xxxix, 13). A lire simplement les trois péricopes retenues par Eusèbe, on serait moins sévère. On trouverait peut-être que Papias mettait à fréquenter des témoins de la tradition un peu de cette naïveté que mettent des adolescents à fréquenter les beaux esprits. On aimerait sans doute qu'il eût été plus explicite encore sur Marc et sur Matthieu. Mais après tout il n'écrivait pas pour nous. Que lui reprocher donc? Eusèbe le sait bien et il le dit. Entre autres choses étranges, Papias a enseigné le millénarisme. C'est évidemment faute d'avoir compris correctement les apôtres et c'est ce signe de manque d'envergure qu'Eusèbe déplore chez Papias. Conséquence : de grands écrivains ecclésiastiques, un Irénée, s'inclinant devant l'ancienneté du témoignage de Papias, ont partagé, sur ce point, son erreur (*H. E.*, III, xxxix, 11-14).

On peut toutefois se demander si Irénée avait réellement besoin du mauvais exemple de Papias pour verser dans le millénarisme qui correspond si bien à certaines vues, admirables d'ailleurs, de sa théologie. M. Housiau a fort bien montré cela dans son ouvrage *La christologie de S. Irénée* (Louvain-Gembloux, 1955, p. 129-141).

Quoi qu'il en soit, Papias a raconté d'autres choses étonnantes et notamment deux miracles qu'il tenait, nous dit Eusèbe, des filles de Philippe (*H. E.*, III, xxxix, 9-11). Premier récit étonnant : la résurrection d'un mort. Or il est vrai que parmi les pouvoirs que le Seigneur confia à ses apôtres (Marc., xvi, 17-19) celui de ressusciter les morts ne figure pas. Toutefois les Actes des apôtres rapportent deux résurrections opérées l'une par Pierre (Act., ix, 36-43) et l'autre par Paul (Act., xx, 7-13). Donc en rapportant un fait semblable — dont le bénéficiaire aurait été, selon Philippe de Side, la mère d'un nommé Manaïme —

Papias, si on peut parler ainsi, n'était nullement un novateur (voir le texte de Ph. de Side dans Funk, *Patres apostolici*, éd. 1901, I, 366-369). Quant au second fait étonnant — l'absorption sans conséquence d'un poison — il est prévu en toutes lettres par le texte évangélique (Marc., XVI, 18). Bref, ni l'un ni l'autre de ces miracles ne permettent de crier à l'étrangeté.

Il faut donc aller chercher celle-ci ailleurs. Nous avons, en effet, des citations de Papias autres que celles d'Eusèbe. Elles sont rares toutefois : tout bien compté, il y en a deux de quelque importance et une insignifiante. Or les deux citations qui présentent un peu de consistance (matérielle) sont tout à fait dans la ligne des récits dont s'étonnait Eusèbe. Il s'agit de la fameuse description des temps messianiques et de la non moins étonnante description de la mort de Judas.

C'est Irénée (*op. cit.*, V, XXXIII, 3-4) qui nous a conservé de Papias une page bien consolante pour ceux qui n'arrivent pas aisément à *despicere terrena :* des jours (messianiques) viendront où vendanges et moissons seront surabondantes. Cependant à lire de près le contexte où s'insère cette annonce de félicité, il faut peut-être au moins diluer la responsabilité de Papias. En effet, lorsque Irénée introduit son lecteur au texte incriminé, il n'attribue pas nommément à Papias d'avoir recueilli ce texte de la bouche de Jean, mais aux « presbytres » *qui Joannem discipulum Domini viderunt.* C'est seulement une fois reproduit l'enseignement du Seigneur sur les vignes et les blés des temps messianiques que le nom de Papias est prononcé comme une sorte de *confirmatur* au témoignage des presbytres. Suivent enfin deux ou trois lignes, de Papias cette fois, qui semblent bien indiquer qu'il a partagé tout à fait le point de vue des presbytres. En effet ces quelques lignes précisent qu'au traître Judas qui demeurait sceptique à l'annonce de cette félicité le Seigneur répliqua : *Videbunt qui venient in illa.* La parole du Christ à Judas ne fait d'ailleurs qu'illustrer un aphorisme de Papias : *Haec autem credibilia sunt credentibus.*

On voit pourquoi nous avons parlé de responsabilité diluée; Papias la partagerait avec les « presbytres ». Mais là encore, nous le reconnaissons volontiers, on peut discuter et on n'a pas manqué de le faire. Pour Harnack, le texte de félicité messianique est bien tout entier une citation directe de Papias (*Gesch. der altchristl. Literatur*, II, I, 336). Pour F. Loofs chaque fois qu'Irénée mentionnerait ces « presbytres », il faudrait comprendre qu'il s'agit de Papias (*Theophilus von Antiochien. Adversus Marcionem und die anderen theolog. Quellen bei Ir.*, Leipzig, 1930; cf. art. *Papias*, dans *D. T. C.*, XI, 1946-1947). Enfin Mgr Gry a cru reconnaître dans « le Papias des belles promesses messianiques » un authentique juif et point du tout un évêque catholique (*Vivre et penser*, III^e sér., 1945, p. 112-124). Bref, nous sommes toujours en pleine incertitude et ce n'est certes pas l'ultime texte pittoresque de Papias qui va nous éclairer !

Son origine même, en effet, reste pour nous suspecte : ce sont des chaînes scripturaires qui nous le font connaître et on sait assez qu'on ne peut *a priori* faire confiance à ces documents. De plus, c'est un Apollinaire qui cite ainsi Papias et ce nom, tout vague qu'il soit, n'est pas particulièrement rassurant. Le texte d'ailleurs ne vaut pas une heure de peine, à moins qu'on ne veuille écrire quelque thèse sur la mort des mécréants qui serait toujours *sine honore*, rarement *sine odore*, s'il faut en croire un ensemble de récits bien pensants parmi lesquels la mort de Judas racontée par Papias ferait bonne figure (voir ce fragment dans Funk, *Patres apostolici*, éd. 1901, I, 360-362).

Un autre fragment de trois lignes (*ibid.*, 362) n'apporterait rien de plus ni en intérêt, ni en garantie d'authenticité. Il nous paraît notamment trop mince et trop suspect pour être interprété dans le sens d'une théologie judéo-chrétienne. De même y a-t-il très peu à glaner dans les témoignages sur Papias postérieurs à Eusèbe (*ibid.*, 362-370, 372-375). Rappelons simplement que Philippe de Side et Georges Hamartolos, auraient lu dans Papias l'attestation du martyre par les Juifs de Jean l'Évangéliste (cf. art. JEAN, dans *D. B. S.*, IV, 837) et hâtons-nous de conclure.

Papias a dû écrire autour de 110-130, voire un peu plus tard. (Nous le vieillissons moins que Gutwenger, *Papias, Eine chronologische Studie*, dans *Zeitschr. f. kathol. Theol.*, LXIX, 1947, p. 385-416; cf. aussi H. A. Rigg, *Papias on Mark, Nov. Testam.*, I-3, juill. 1956, p. 163.) Tout ce que nous savons de lui repose sur deux témoignages qui se contredisent : celui d'Eusèbe et celui d'Irénée. Or, peut-on négliger le témoignage d'Irénée? A cette question, il semble bien qu'il faille répondre oui. Irénée a connu Polycarpe et, lorsqu'il en parle, on ne peut en faire fi. Mais que sait-il de Papias? Sans doute ce qu'on lui en a dit et non ce qu'il en a vu. Irénée durant son enfance a été impressionné (c'est le mot qui convient) par Polycarpe. Plus tard il a été impressionné (c'est encore le mot qui convient) par le fait que Papias était un compagnon de Polycarpe. On ne peut mettre le second fait sur le même plan que le premier. Les compagnons de nos maîtres ne sont pas forcément nos maîtres et encore moins des maîtres.

Si nous négligeons ainsi le témoignage d'Irénée, pouvons-nous, à l'aide de celui d'Eusèbe, nous faire une « petite idée » de Papias? Difficilement. L'accusation, même fondée, de millénarisme ne suffit pas pour faire d'un auteur du II^e s., un homme médiocre. Le goût pour le merveilleux et l'anecdotique, même s'il est somme toute moins nettement prouvé, doit nous inciter à une sage réserve devant le théologien et devant le pasteur (Papias était évêque). Bref, il n'est évidemment pas question de mettre Papias au rang d'un Ignace d'Antioche ou d'un Polycarpe de Smyrne. On doit cependant réaliser qu'en théorie Papias est dans la situation d'un homme dont le témoignage compte et de par son épiscopat et de par ses sources d'information. En pratique, ce témoignage reste peu saisissable et peu important, lorsqu'il ne nous parvient d'ailleurs que de l'*Hist. ecclésiastique*. Dans cette *Histoire* elle-même le témoignage de Papias serait précieux s'il était clair. Tel qu'il est, il reste important, mais difficile à cerner, puisqu'il n'est jamais qu'un mince fragment, privé de tout contexte immédiat et détaché d'une œuvre perdue. C'est pourquoi il peut paraître par ex. un peu osé de présenter Papias comme un des témoins de l'existence d'une théologie judéo-chrétienne (voir Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, 1958, p. 55-59).

En somme, Irénée a pris au sérieux un homme qu'Eusèbe a dit sans envergure. De cet homme on continue toujours d'invoquer et de discuter le témoignage lorsqu'il s'agit des évangiles de Marc et de Matthieu. On le récuse lorsqu'il s'agit du millénarisme ou de quelque autre extravagance. Mais dans l'un et l'autre cas, répétons-le, nous n'avons finalement que des bouts de textes privés de tout contexte. Comment, dans ces conditions, porter sur Papias un jugement fondé et utiliser avec sécurité son témoignage?

BIBLIOGRAPHIE. — Voir la notice et la bibliographie de Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Literatur*, I, 445-454. — Compléter par Altaner, *Patrologie*, 1958, p. 90; et Quasten, éd. franç., *Initiation aux Pères de l'Église*, I, 96-99. — Voir aussi Pauly Wissowa, *Real-Encyclopädie*, XVIII, 3, col. 966-978 (F. Wotke). — Dans l'*Enciclopedia cattolica*, IX, 1952, col. 781-782, l'art. *Papia di Gerapoli*,

d'Erik Peterson. — On trouvera l'ensemble des fragments de Papias dans les éditions dites des Pères apostoliques; liste dans Quasten, *op. cit.*, 50. — Quant à l'*Hist. eccl.*, voir l'édition de Schwartz au *Corpus de Berlin*, Leipzig, 1903. — Son texte est à peu près suivi par Grapin, *Textes et documents...* Hemmer et Lejay, Paris, 1905; et par Bardy, coll. *Sources chrétiennes*, Paris, 1952 et 1955 (encore inachevé), qui donnent, on le sait, l'un et l'autre, une traduction française.

Pour la question du témoignage de Papias sur la formation des évangiles de Marc et de Matthieu et l'utilisation qui en a été faite spécialement depuis F. Schleiermacher, on pourra consulter Vaganay, *op. cit.*, 4-32; et, pour une bibliographie, p. XVI. — Cf. aussi Rigg, *art. cit.*, 167-183; — et les articles du *D. B. S.* que nous avons cités.

M. JOURJON.

PAPYRUS BIBLIQUES. — I. DÉCOUVERTE DES PAPYRUS. — Les fibres de papyrus, juxtaposées en deux couches perpendiculaires l'une à l'autre et collées ensemble, ont fourni un matériau d'écriture qui a été employé en Égypte depuis le troisième millénaire avant J.-C. Il a eu une grande diffusion dans tout le monde méditerranéen, sous forme de rouleau fait de plusieurs feuillets collés bout à bout, puis plus tard sous forme de codex. L'usage s'est continué jusqu'au Xe s. après J.-C., mais il est allé en décroissant. Depuis la fin du XIXe s., la découverte de papyrus de toutes sortes n'a pas cessé, et la papyrologie s'est constituée en une science auxiliaire autonome, qui a rendu d'immenses services aux biblistes. Notamment, les papyrus non littéraires ont permis de mieux connaître la *koinè* et la vie du monde hellénistique dans lequel le christianisme s'est répandu. Mais le plus grand service rendu aux biblistes par la papyrologie est l'édition de textes bibliques. Les papyrus bibliques se répartissent sur une période qui va du Ier s. avant J.-C. jusqu'au VIIIe après J.-C. La très grande majorité vient d'Égypte et concerne la Bible grecque et les versions coptes. Peu concernent la Bible hébraïque (sur le papyrus Nash, cf. *D. B.*, IV (MANUSCRITS), col. 671) et les versions latines (sur un fragment du livre d'Esther publié par C. H. Roberts, *Antinoopolis Papyri*, Londres, 1950, n. 14; cf. J. Moreau, dans *Chronique d'Égypte*, XXVII, 1952, p. 320-321).

Jusqu'à la fin du XIXe s., peu de papyrus bibliques étaient connus. L'article PAPYRUS BIBLIQUES, dans *D. B.*, IV, col. 2087 donne une liste de 18 papyrus des Septante et de 10 du N. T. grec, en tout 28. On en compterait dix fois plus aujourd'hui. Le papyrus le plus anciennement utilisé par les éditeurs est le British Museum *37*, désigné dans la classification des Septante par le sigle U. Il fut acquis pour le British Museum par E. Hogg, en 1836. Il aurait été trouvé, d'après Hogg, dans les ruines d'un monastère de Thèbes. Il comprend 32 folios d'un codex et contient, avec des lacunes, les Psaumes X-XXXIV. Mais c'était un manuscrit du VIIe s., bien postérieur à nos anciens onciaux. Ce n'est qu'à la fin du XIXe s. que les découvertes se firent plus nombreuses et plus importantes, spécialement avec les fouilles d'Oxyrhynque, dont B. P. Grenfell et A. S. Hunt *(The Oxyrhynchus Papiri)* commencèrent la publication en 1898. Le t. XXV de la collection, continuée par d'autres éditeurs, a paru en 1959. Les fouilles systématiques en Égypte, puis plus tard en Palestine, ramenèrent au jour des fragments de plus en plus nombreux, dont plusieurs étaient nettement antérieurs à nos plus anciens manuscrits sur parchemin. Malheureusement ils étaient, en général, relativement courts et lacuneux. Ainsi, le John Rylands Library *458*, acquis en 1917 par J. Rendel Harris, était composé de feuillets de papyrus collés ensemble pour former un cartonnage de momie. Il a fallu les décoller, et la reconstitution du texte constituait un vrai puzzle. Il ne suffisait pas de lire les fragments, il fallait les remettre en place et combler les lacunes. Le travail fut fait par C. H. Roberts, *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library*, Manchester, 1936, qui retrouva ainsi des fragments de Deut., XXIII-XXVIII, écrits au IIe s. C'est un des plus anciens manuscrits bibliques, avec le John Rylands Library *457* (P 52), contenant Joa., XVIII, 31-34; 37-38, qu'on peut dater du milieu du IIe s., et Le Caire, Pap. Fouad *266*, probablement antérieur à l'ère chrétienne, qui contient le Cantique de Moïse (Deut., XXXI, 28-XXXII, 7), avec le nom de Yahweh transcrit en caractères hébraïques. Ce dernier est certainement d'origine juive.

Si les fouilles systématiques ont ainsi ramené au jour bon nombre de fragments, il faut bien constater que les plus belles découvertes n'ont pas été faites par des savants. Les textes les plus importants retrouvés en ces dernières années ont été vendus à des collectionneurs par des marchands. Ainsi C. D. Freer acheta en 1916 un lot de fragments qui fut confié à l'Université de Michigan. On y retrouva des portions de 33 feuillets des Petits Prophètes, dans une écriture du IIIe s. (sigle W dans l'édition des Septante de Goettingue). Les papyrus des deux collections les plus importantes à l'heure actuelle — la collection Chester Beatty et la Bibliothèque Bodmer — ont de même été acquis chez des marchands. Bien plus, un manuscrit de S. Paul (P 46) a été vendu en deux fois. Une partie a été vendue à M. Chester Beatty, l'autre à l'Université de Michigan. Il est peu probable que ce soit là un hasard. La spéculation commerciale a joué là un rôle peu honorable. Un inconvénient de ces procédés, c'est qu'il est impossible de savoir exactement d'où proviennent ces manuscrits. L'expérience a montré qu'on ne peut ajouter foi aux dires des marchands, quand ils veulent bien parler.

Les papyrus bibliques se trouvent épars aujourd'hui en d'innombrables collections. Il n'est pour ainsi dire pas de grande bibliothèque qui n'ait sa collection de papyrus et, dans celle-ci, quelques papyrus bibliques. Les papyrus d'Oxyrhynque, bien que publiés dans un même recueil, sont également dispersés. On trouvera dans W. Peremans et J. Vergote, *Papyrologisch Handboek*, Louvain, 1942, une liste des principales collections, avec l'indication des abréviations courantes et des catalogues ou recueils de textes; pour les papyrus grecs, p. 5-11, pour les coptes, p. 13-14. Les collections les plus importantes sont celles de l'archiduc Rainer à Vienne, de la Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini, de l'Université de Michigan, du British Museum, de la John Rylands Library à Manchester, de la collection Chester Beatty à Londres, de la Bibliothèque Bodmer à Cologny-Genève. Pour des indications plus précises, voir plus loin la liste des papyrus du Nouveau Testament.

Les papyrus des Septante n'ont pas fait l'objet d'une classification spéciale. Ils ont reçu un sigle comme les manuscrits sur parchemin. Quelques-uns sont désignés par des majuscules, comme les onciaux : U (British Museum *37*, Psaumes), W (Washington, *Freer V*, Petits Prophètes). La plupart sont désignés simplement par un numéro, comme les minuscules : 905 (Oxyr. *656*, Gen.), 911 (Berlin *gr. 66*, Gen.), 919 (Heidelberg, *Sept. 1*, Petits Prophètes), 952 (British Museum, *2486*, Cant.), 957 (John Rylands Library, *gr. 458*, Deut.), 961 (Chester Beatty IV, fragments de plusieurs livres dont Hénoch), 962 (Chester Beatty V, Gen.), 963 (Chester Beatty VI, Num. et Deut.), 964 (Chester Beatty XI, Eccli.), 965 (Chester Beatty VII, Isaïe), 966 (Chester Beatty VIII, Jérémie), 967-968 (Chester Beatty IX-X, Ézéchiel, Daniel, Esther), 2013 (Leipzig 29, Psaumes), 2019 (British Museum *230*, Psaumes), 2055 (Soc. Italiana *980*, Psaumes).

Ces papyrus devront être repris dans la liste des manuscrits à l'article SEPTANTE, où des détails complémentaires seront donnés sur leur contenu.

Pour les papyrus bibliques coptes, il n'y a pas non plus de classification spéciale. Voir art. ORIENTALES *(Versions)*. Ajouter : Papyrus Bodmer III, Évangile de Jean et Genèse I-IV, 2 en bohaïrique, éd. R. Kasser dans *Corpus Script. christ. orient.*, 177, Louvain, 1958.

A côté des papyrus bibliques au sens strict, c.-à-d. de ceux qui nous ont conservé le texte de livres canoniques, on peut placer ceux qui nous donnent le texte de livres apocryphes, par ex. le *Livre d'Hénoch* (*961* des Septante) ou la *Nativité de Marie (Protévangile de Jacques)* dans Pap. Bodmer V.

Mais une place spéciale doit être faite à ceux qui nous ont conservé des sentences attribuées à Jésus (voir art. AGRAPHA). Ainsi, à la fin du siècle dernier, on découvrit dans des papyrus d'Oxyrhynque (nn. 1, 654, 655, 840, 1081, 1224) des *logia* inconnus des évangiles canoniques; cf. C. Wessely, dans *Patr. or.*, IV, 151-182 (fasc. 2, p. [57-88]); E. Klostermann, *Apocrypha*, II. *Evangelien*, 3e éd., Berlin, 1929 (Kleine Texte 8, p. 19-26); E. Jacquier, *Les sentences du Seigneur extracanoniques*, dans *Rev. bibl.*, XXVII (1918), p. 110-119. L'état fragmentaire de ces papyrus ne permet pas de dire s'ils ont appartenu à un ouvrage plus vaste. Quant à l'autorité qu'il faut accorder à ces documents, elle est très problématique. On est amené à juger du degré de vraisemblance d'après le contenu, ce qui laisse une marge très large d'appréciation subjective. Plus récemment le Pap. Egerton *2*, édité par H. I. Bell et T. C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel*, Londres, 1935, a posé un problème à cause de son ancienneté. A côté de sentences qui sont apparentées à S. Jean ou aux Synoptiques, on trouve aussi des éléments originaux. On a voulu y voir des fragments d'un évangile inconnu. Mais la brièveté de ces fragments ne permet aucune conclusion ferme et, d'autre part, leur dépendance vis-à-vis des évangiles canoniques ne paraît pas douteuse; cf. L. Cerfaux, *Parallèles canoniques et extracanoniques de l'Évangile inconnu*, dans *Muséon*, XLIX (1936), p. 55-77.

La question des *logia* extracanoniques a été renouvelée par la découverte à Nag-Hamâdi de papyrus gnostiques (cf. W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Francfort, 1959), parmi lesquels figure un *Évangile selon Thomas*, édité par A. Guillaumont (et divers collaborateurs), Paris, 1959. Cet évangile contient, en traduction copte, 114 *logia* dont une partie se retrouve dans les évangiles canoniques, quelques-uns dans les papyrus d'Oxyrhynque 1, 654, 655 (sous une forme assez différente); d'autres sont tout à fait inconnus. Le caractère sémitisant de la langue fait supposer que l'écrit repose sur une tradition palestinienne ancienne du milieu du IIe s. Y a-t-il quelque espoir que ces *logia*, comme ceux du papyrus Egerton, remontent à une tradition orale antérieure ou indépendante de nos évangiles canoniques? C'est une question que l'on pourra discuter à l'infini sans arriver à une certitude. Il n'en reste pas moins que ces écrits ont une grande importance pour la connaissance des origines du christianisme. La meilleure mise au point de ces questions (y compris l'Évangile de Thomas) est celle de J. Jeremias et W. Schneemelcher dans E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphe*, 3e éd., I. *Evangelien*, Tubingue, 1959, p. 56-74. Cf. également J. A. Fitzmeyer, *The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the coptic Gospel according to Thomas*, dans *Theological Studies*, XX (1959), p. 505-560.

II. LES PAPYRUS DU N. T. — Pas plus que les papyrus des Septante, ceux du N. T. n'avaient reçu tout d'abord de classification spéciale. C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes*, I, Leipzig, 1900, les classait comme les autres manuscrits, en leur assignant une lettre. Mais dans le t. III (1909), p. 1084-1092, il catalogue 14 papyrus en les désignant par P accompagné d'un exposant. L'usage a prévalu, contre celui de von Soden qui ne fait aucune distinction. On trouvera des listes dans toutes les introductions au N. T. et dans les prolégomènes des éditions du texte grec. Mais ces listes sont incomplètes et parfois inexactes. Cela vient en partie de ce qu'on avait catalogué comme P 25 un fragment sur parchemin, qui a été reclassé avec les onciaux, en partie de ce que, après P 48, chaque éditeur a suivi sa propre voie. La liste que nous donnons suit celle de G. Maldfeld, *Die griechischen Handschriftenbruchstücke des N. T. auf Papyrus*, dans *Zeitschr. neutest. Wissensch.*, XLII (1949), p. 242-253, avec les *Berechtigungen*, *ibid.*, XLIII (1950-1951), p. 260-261, et les compléments de K. Aland, *Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften V*, *ibid.*, XLV (1954), p. 187; ....*VI*, *ibid.*, XLVIII (1957), p. 148-158.

Pour la publication des textes, le recueil le plus important auquel nous renvoyons souvent est B. P. Grenfell et A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, I-XXV, Londres, 1898-1959, désigné par P. Oxyr., suivi du numéro du papyrus et de l'indication du tome et de la page. Un des recueils les plus fréquents est *Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto*, Florence, à partir de 1912.

L'indication de la date, il faut le noter, est toujours approximative. Les papyrus littéraires, comme d'ailleurs les manuscrits sur parchemin de la même époque, ne sont jamais datés et c'est uniquement sur l'évolution de l'écriture qu'on peut se baser pour établir une chronologie relative. Les paléographes ne sont pas toujours d'accord et, quand ils le sont, il est encore prudent de laisser une marge d'une cinquantaine d'années, car les méthodes des scribes ne se modifient pas brusquement par bonds. Quant à la qualification des textes, elle est aussi approximative. Souvent les fragments sont trop courts pour qu'on puisse porter un jugement définitif. Souvent aussi le texte des papyrus est éclectique et il est difficile de le classer d'après des catégories connues. Pour les manuscrits anciens, j'ai suivi l'usage courant mais j'ai désigné le *Sinaiticus* par le sigle S. Pour les premiers papyrus j'ajoute entre parenthèses les anciennes cotes de Gregory et de von Soden. Dans l'énumération du contenu j'ai évité les enjambements d'un chapitre sur le suivant, indiquant par le mot « fin » que la fin du chapitre est contenue dans le témoin.

Pour la facilité de la consultation voici la répartition des témoins par livre :

Matth. : 1, 19, 21, 25, 35, 37, 44, 45, 53, 62, 64, 65, 67, 70, 71.
Marc. : 45.
Luc. : 3, 4, 7, 42, 45, 69.
Joa. : 2, 5, 6, 22, 23, 28, 36, 39, 44, 52, 55, 59, 60, 63, 66.
Act. : 8, 29, 33, 38, 41, 45, 48, 50, 53, 56, 57, 58.
Rom. : 10, 26, 27, 31, 40, 46, 61.
I Cor. : 11, 14, 15, 34, 46, 61, 68.
II Cor. : 34, 46.
Gal. : 46, 51.
Eph. : 46, 49.
Phil. : 16, 46, 61.
Col. : 46, 61.
I Thess. : 30, 46, 61, 65.
II Thess. : 30.
I Tim. : 61.
Tit. : 32, 61.
Philem. : 61.
Hebr. : 12, 13, 17, 46.

Jac. : 20, 23, 54.
I Petr. : 72.
II Petr. : 72.
I Joa. : 9.
Jud. : 72.
Apoc. : 18, 24, 43, 47.

P 1 (T[a]-ε *01*) : Matth., I, 1-9, 12, 14-20. — III[e]-IV[e] s. Philadelphie, University of Pennsylvania, Museum, E *2746*. Feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 2, t. I, p. 4-7. Texte de type B.

P 2 (ε *020*) : Joa., XII, 12-15. — V-VI[e] s. Florence, Museo Archeologico, Museo Egizio 14. Feuillet d'un codex gréco-sahidique. Ed. : E. Pistelli, *Papiri evangelici*, dans *Studi religiosi*, VI (1906), p. 129-140.

P 3 (l *348*) : Luc., VII, 36-45; X, 38-42. — VI[e] s. Vienne, Oesterreichische Nationalbibliothek, Pap. Erzh. Rainer G *2323*. Fragment d'un lectionnaire. Ed. : K. Wessely, dans *Wiener Studien*, t. IV, p. 198-214 et t. VII, p. 69-70. Texte de type B.

P 4 (l *943*-ε *34*) : Luc., I, 58-59; 62-fin; II, 1, 6-7, III, 8-fin; IV, 1-2; 29-32; 34-35; V, 3-8; 30-fin; VI, 1-16. — III[e] s. Paris, Bibliothèque Nationale, *gr. 1120*, suppl. 2°. Fragment d'un lectionnaire. Ed. : M. J. Lagrange, *Critique textuelle*, Paris, 1935, p. 119-123; cf. *Rev. bibl.*, XLVII (1938), p. 5-22. Texte de type B.

P 5 (T*x*-ε *02*) : Joa., I, 23-31, 33-41; XVI, 14-30; XX, 11-17, 19-20, 22-25. — III[e] s. Londres, British Museum, P. *782* et *2482* (P. Lit. Lond. *213*). Un cahier et un feuillet de codex (lectionnaire). Ed. *P. Oxyr.*, n. 208, t. II, p. 1-8 et t. XV, p. 8-12. Texte de type D.

P 6 (T[3]-ε *021*) : Joa., X, 1-2, 4-7, 9-10; XI, 1-8, 45-52. — V-VI[e] s. Strasbourg, Bibliothèque de l'Université, Pap. copt. *379*, *381*, *382* et *384*. Trois feuillets d'un codex. Ed. : F. Rösch, *Bruchstücke des I Clemensbriefe nach dem achmimischen Papyrus der Strassburger Universitäts- und Landesbibliothek*, Strasbourg, 1910, p. 119-122, 131-134 et 143-148. Texte B avec leçons césaréennes.

P 7 (ε *11*) : Luc., IV, 1-2. — IV[e] s. Kiev, Académie Ecclésiastique, Musée Archéologique 152. Inédit. D'après Gregory (*Textkritik*, p. 1086), qui a vu rapidement le document en 1903, il y a deux papyrus sous le n. 152. L'un contient une homélie et Luc., IV, 1-2; l'autre lui a semblé un extrait du Sermon sur la montagne.

P 8 (ℸ[e]-α *8*) : Act., IV, 31-37; V, 2-9; VI, 1-6, 8-15. — IV[e] s. Berlin, Staatliche Museen, Pap. *8683*. Deux feuillets de codex. Ed. : Gregory, *Textkritik*, p. 1086-1090. Texte de type B.

P 9 (α *1009*) : I Joa., IV, 11-12, 14-17. — IV-V[e] s. Cambridge (Mass.), Harvard University, Semitic Museum 3736. Feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 402, t. III, p. 2-3. Texte de type B.

P 10 (T-[d] *Paul*-α *1032*) : Rom., I, 1-7. — IV[e] s. Cambridge (Mass.), Harvard University, Semitic Museum, 2218. Page isolée (exercice d'écriture?). Ed. : *P. Oxyr.*, n. 209, t. II, p. 8-9. Texte de type B.

P 11 (Q *Paul*-α *1020*) : I Cor., I, 17-20, 22-23; II, 14; III, 3-6; IV, 4-9, 12-17, 19-fin; V, 1-5, 7-8; VI, 5, 11-18. — V-VI[e] s. Léningrad, Bibliothèque publique de l'État, *gr. 258*. Fragments extraits d'une reliure. Inédit. Plusieurs de ces fragments n'ont été découverts qu'en 1938.

P 12 (ℸ *b*-α *1033*) : Hebr., I, 1. — III-IV[e] s. New York, Pierpont Morgan Library, *Pap. G 3*. Texte écrit en marge d'une lettre. Ed. : B. P. Grenfell et A. S. Hunt, *The Amherst Papyri*, t. I, Londres, 1900, p. 90-91.

P 13 (T[e] *Paul*-α *1034*) : Hebr., II, 14; V, 5; X, 8-22, 29-fin; XI-XII, 17. — III-IV[e] s. Londres, British Museum, 1532 (P. Lit. Lond. 218). Verso d'un rouleau contenant des extraits de Tite-Live. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 652, t. IV, p. 36-48. Texte de type B.

P 14 (ℸ *Paul*-α *1036*) : I Cor., I, 25-27; II, 6-8; III, 8-10, 20. — V[e] s. Sinaï, Monastère Sainte-Catherine, 14. Fragments tirés d'une reliure. Ed. : J. H. Rendel Harris, *Biblical Fragments from Mount Sinai*, Londres, 1890, p. XIII et 54-56. Texte de type B.

P 15 (α *1044*) : I Cor., VII, 18-VIII, 3 (4). — IV[e] s. Le Caire, Musée d'Antiquités, 47.423. Feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 1008, t. VII, p. 4-8. Texte de type B.

P 16 (α *1045*) : Phil., III, 9-17; IV, 2-8. — IV[e] s. Le Caire, Musée d'Antiquités, 47.424. Feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 1009, t. VII, p. 8-11. Texte de type B.

P 17 (α *1043*) : Hebr., IX, 12-19. — IV[e] s. Cambridge, University Library, *gr. theol. f. 13* (P), Add. 5893. Feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 1078, t. VIII, p. 11-13. Texte éclectique qui se rapproche de B, mais a subi des influences de D.

P 18 (α *1074*) : Apoc., I, 4-7. — III-IV[e] s. Londres, British Museum, P. 2053 (P. lit. Lond. 219). Verso d'un fragment de rouleau. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 1079, t. VIII, p. 13-14. Texte de même type que SAC.

P 19 (ε *025*) : Matth., X, 32-fin; XI, 1-5. — III-IV[e] s. Oxford, Bodleian Library, M. S. *gr. bibl. d 6* (P. S. C., 36.943). Feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 1170, t. IX, p. 7-9. Texte éclectique, avec influences du type D.

P 20 (α *1019*) : Jac., II, 19-III, 2, 4-9. — III[e] s. Princeton, University Library, Classical Seminary 4117 (15). Feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 1171, t. IX, p. 9-11. Texte de type B.

P 21 : Matth., XII, 24-26, 31-33. — V[e] s. Allentown, Muhlenberg College, Theol. pap. 3. Feuillet de codex. Ed. : *P Oxyr.*, n. 1227, t. X, p. 12-14. Texte éclectique avec des leçons du type D.

P 22 : Joa., XV, 25-27; XVI, 1-2, 21-31. — III[e] s. Glasgow, University Library, MS. 2. Fragment de rouleau, verso. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 1228, t. X, p. 14-16. Texte éclectique avec des influences du type D.

P 23 : Jac., I, 10-12, 15-18. — IV[e] s. Urbana, University of Illinois, Classical Archaeological and Art Museum, G. P. 1229. Feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 1229, t. X, p. 16-18. Texte de type B.

P 24 : Apoc., V, 5-8; VI, 5-8. — IV[e] s. Newton Centre (Mass.), Andover Newton Theological School, The Hill's Library, sans numéro. Feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 1230, t. X, p. 18-19. Texte de type B.

P 25 : Matth., XVIII, 32-34; XIX, 1-3, 5-7, 9-10. — V-VI[e] s. Berlin, Staatliche Museen, P. 16.388. Feuillet de codex. Ed. : O. Stegmüller, *Ein Bruchstück aus dem griechischen Diatessaron*, dans *Zeitschr. Neutest. Wissensch.*, XXXVII (1938), p. 223-229. Texte éclectique, avec des influences du type D. — N. B. Ce papyrus figure dans le N. T. de Merk-Lyonnet comme P[51]. Les anciennes listes donnaient comme P[25] *Oxyr.* 1359 qui est écrit sur parchemin et a été reclassé *0206*.

P 26 : Rom., I, 1-16. — VI-VII[e] s. Dallas (Texas), Southern Methodist University; A. V. Lane Museum, sans numéro. Feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.* n. 1354, t. XI, p. 6-9. Texte de type SA.

P 27 : Rom., VIII, 12-22, 24-27, 33-39; IX, 1-9. — III[e] s. Cambridge, University Library, Add. 7211. Fragments d'un feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.* n. 1355, t. XI, p. 9-12. Texte de type B, avec des influences de D.

P 28 : Joa., VI, 8-12, 17-22. — IV[e] s. Berkeley (Calif.), Pacific School Religion, Pap. 2. Feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.* n. 1596, t. XIII, p. 8-10. Texte de type B.

P 29 : Act., XXVI, 7-8, 19-20. — III-IV[e] s. Oxford, Bodleian Library, MS *gr. bibl. g. 4* (P). Feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.* n. 1597, t. XIII, p. 10-12. Texte de type D.

P 30 : I Thess., IV, 13, 16-18; V, 3, 8-10, 12-18, 26. — II Thess., I, 2. — III-IV^e s. Gand, Bibliothèque de l'Université, U. Lib. P. 61. Deux feuillets de codex. Ed. : *P. Oxyr.* n. 1598, t. XIII, p. 12-14. Texte éclectique.

P 31 : Rom., XII, 3-8. — VI-VII^e s. Manchester, John Rylands Library, P. Ryl. 4. Feuillet d'un lectionnaire. Ed. : *Catalogue of Greek Papyri in the John Rylands Library*, t. I, Manchester, 1911, p. 9. Texte de type B. — N. B. : Le P. Lagrange intervertit ce papyrus avec le suivant.

P 32 : Tit., I, 11-15; II, 3-8. — III^e s. Manchester, John Rylands Library, P. Ryl. 5. Feuillet de lectionnaire. Ed. : *Catalogue of Greek Papyri in the John Rylands Library*, t. I, Manchester, 1911, p. 10-11. Texte de type B avec des influences du type D.

P 33 : Act., XV, 22-24, 27-32. — VI-VII^e s. Vienne, Oesterreichische Nationalbibliothek, G. 39.783. Feuillet de codex. Ed. : K. Wessely, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, t. XII, p. 245. Texte de type B.

P 34 : I Cor., XVI, 4-7, 10. — II Cor., V, 18-21; X, 13-14; XI, 2, 4, 6, 7. — VI-VII^e s. Vienne, Oesterreichische Nationalbiblithek, G. 39.784. Double feuillet d'un codex. Ed. : K. Wessely, *Studien zur Palaeographie*, t. XII, p. 246.

P 35 (ε *14*) : Matth., XXV, 12-15, 20-22 (23). — VII^e s. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana. Feuillet de codex. Ed. : *Papiri della Società Italiana*, t. I, p. 1-2. Texte de type B avec influence du type D.

P 36 (ε *9*) : Joa., III, 14-18, 31-32. — VI^e s. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana. Feuillet de Codex. Ed. : *Papiri della Società Italiana*, t. I, p. 5-6. Texte éclectique de type SD.

P 37 : Matth., XXV, 19-52. — III^e s. Ann Arbor, University of Michigan, Pap. Mich., III, 137. Feuillet de codex. Ed. H. A. Sanders, *An early fragment of the Gospel of Matthew in the Michigan Collection*, dans *Harvard Theol. Review*, XIX (1926), p. 215-226, et *The Michigan Papyri*, n. 137, p. 9-14. Texte éclectique, apparenté au césaréen. Cf. Lagrange, *Critique textuelle*, p. 157-158.

P 39 : Joa., VIII, 14-22. — IV^e s. Chester, Crozer Theological Seminary, Bucknell-Library, Crozer 886/4. Feuillet d'un codex. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 1780, t. XV, p. 7-8. Texte de type B.

P 40 : Rom., I, 24-27, 31-fin; II, 1-3; III, 21-fin; IV, 1-8; VI, 4, 5, 16; IX, 17, 27. — VI^e s. Heidelberg, Universitätsbibliothek, Inv. pap. *gr. 45*. Fragment d'un codex. Ed. : F. Bilabel, *Griechische Papyri*, Heidelberg, 1924, p. 23-31. Texte de type B.

P 41 : Act., XVII, 2-fin; XVIII, 1-2, 24, 25, 27; XIX, 1-4, 6-8, 13-16, 18, 19; XX, 9-13, 15-16, 22-24, 27-28, 35-38; XXI, 1-4; XXII, 11-14, 16-17. — V-VIII^e s. Vienne, Oesterreichische Nationalbibliothek, Wessely 237. Fragment d'un codex gréco-copte. Ed. : K. Wessely, *Studien zur Palaeographie*, t. XV, p. 107-118. Texte de type B.

P 42 : Luc., I, 54-55; II, 29-32. — VI^e s. Vienne, Oesterreichische Nationalbibliothek, K. G. 8706. Fragments de 40 feuillets d'un codex des cantiques gréco-copte. Le texte du N. T. n'a pas encore été publié. Pour les cantiques, cf W. Till et P. Sanz, dans *Monumenta biblica et ecclesiastica*, t. V, Rome, 1939. Texte de type A.

P 43 : Apoc., II, 12-13; XV, 8; XVI, 1-2. — VII^e s. Londres, British Museum, Pap. *2241* (P. lit. Lond. 220). Fragment d'un rouleau. Ed. : W. Crum et H. J. Bell, *Wadi Sarga (Rask-Oersted-Foundation), Coptic and Greek Texts*, Copenhague, 1922, p. 43-45. Texte de type B.

P 44 : Matth., XVII, 1-3, 6-7; XVIII, 15-17, 19; XXV, 8-10. — Joa., IX, 3-5; X, 8-11; XII, 17-18. — V-VII^e s. New York, Metropolitan Museum of Art, Inv. 14-1-527. Ed. : W. E. Crum et H. G. Evelyn White jr, *The Monastery of Epiphanius at Tebes*, t. II, p. 120-121 et 301. Texte de type B.

P 45 : Matth., XX, 24-32; XXI, 13-19; XXV, 41-fin; XXVI, 1-3, 6-10, 19-33 [XXV, 41; XXVI, 39). — Marc., IV, 36-40; V, 15-26, 38-fin; VI, 1-3, 16-25. 36-50; VII, 3-15, 25-fin; VIII, 1, 10-26, 34-fin; IX, 1-8, 18-31; XI, 27-33; XII, 1, 5-8, 13-19, 24-28. — Luc., VI, 31-41, 45-fin; X, 1, 6-22, 26-fin; XI, 1, 6-25, 28-46, 50-fin; XII, 1-12, 18-37, 42-fin; XIII, 1, 6-24, 29-fin; XIV, 1-10, 17-33. — Joa., X, 7-25, 31-fin; XI, 1-10, 18-36, 43-57. — Act., IV, 27-36; V, 10-20, 30-39; VI, 7-fin; VII, 1-2, 10-21, 32-41, 52-fin; VIII, 1, 14-25, 34-fin; IX, 1-6, 16-27, 35-fin; X, 1-2, 10-23, 31-41; XI, 2-14, 24-fin; XII, 1-5, 13-22; XIII, 6-16, 25-36, 46-fin; XIV, 1-3, 15-23; XV, 2-7, 19-26, 38-fin; XVI, 1-4, 15-21, 32-40; XVII, 9-17. — III^e s. Londres, Chester Beatty I [et Vienne, Oesterreichische Nationalbibliothek, P. *gr. Vind. 31.974*].

Trente feuillets de codex. Ed. : F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, t. II. Gospels and Acts, Londres, 1933. H. Gerstinger, *Ein Fragment des Chester Beatty Evangelienkodex in der Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien*, dans *Aegyptus*, XIII (1933), p. 67-72. Texte éclectique qui a des affinités avec le césaréen. Cf. Lagrange, *Critique textuelle*, p. 158-163.

P 46 : Rom., V, 17-fin; VI, 1-3, 5-14; VIII, 15-25, 27-35, 37-fin; IX, 1-32; X, 1-fin; XI, 1-22, 24-33, 36-fin; XII-XIV-XV, 1-9, 11-33; XVI, 1, 23, 25-27. — Hebr. — I. Cor., II Cor. — Eph.-Gal.-Phil.-Col. — I Thess., I, 1, 9-10; II, 1-3; V, 5-9, 23-28. — III^e s. Londres, Chester Beatty II et Ann Arbor, University of Michigan, Inv. 6238. Quatre-vingt-six feuillets d'un codex. Ed. : F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, t. III. H. A. Sanders, *A third century papyrus codex of the Epistles of St. Paul*, Ann Arbor, 1935. Texte de type B.

P 47 : Apoc., IX, 10-XVII, 2. — III^e s. Londres, Chester Beatty III. Dix feuillets d'un codex. Ed. : F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyrus*, t. III, Londres, 1934. Texte de type SA.

P 48 : Act., XXIII, 11-17, 23-29. — III^e s. Florence. Biblioteca Medicea Laurenziana. Feuillet de codex, Ed. : *Papiri della Società Italiana*, t. XI, p. 111-118. Texte de type D.

P 49 : Eph., IV, 15-29, 31-fin; V, 1-13. — III^e s. New Haven (Connect.), Yale University, Department of Near East Language and Literatur, P. 415. Feuillet de codex. Inédit. Texte apparenté à B et P 46.

P 50 : Act., VIII, 26-32; X, 26-31. — III^e s. New Haven (Connect.) Yale University, Department of Near East Language and Literatur, P. 1543. Feuillet de codex. Ed. : C. H. Kraeling, *Two selections from Acts*, dans *Quantulacumque*, Londres, 1937, p. 163-172. Texte de type B.

P 51 : Gal., I, 2-10, 13, 16-20. — IV^e s. Londres, Egypt Exploration Society. Fragment d'un feuillet de codex. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 2157, t. XVIII, p. 1-3. Texte apparenté à B et P 46. — N. B. : Dans l'édition du N. T., Merk-Lyonnet, $P^{51} = P^{25}$.

P 52 : Joa., XVIII, 31-34, 37-38. — II^e s. Manchester, John Rylands Library, *gr. 457*. Fragment d'un feuillet de codex. Ed. : C. H. Roberts, *An unpublished fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester, 1935. Texte de type B.

P 53 : Matth., XXVI, 29-40. — Act., IX, 33-38, 40-fin; X, 1. — III^e s. Ann Arbor, University of Michigan, Invent. 6652. Deux feuillets de codex. Ed. : H. A. Sanders, *A third century papyrus of Matthew and Acts*, dans *Quantulacumque*, Londres, 1937, p. 151-161. Texte éclectique.

P 54 : Jac., II, 16-18, 21-23, 24-26; III, 2-4. — VI^e s. Princeton, University Library, Classical Seminary, Garrett Depos. 7742. Deux fragments d'un feuillet de codex. Ed. : E. Harris Kase jr, *Papyri in the Princeton University*, n. 15, t. II, p. 1-3. Texte de type B.

P 55 : Joa., I, 31-33, 35-38. — VI^e s. Vienne, Oesterreichische Nationalbibliothek, P. *gr. Vind. 26.214*. Fragment de codex. Ed. : P. Sanz, dans *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Oest. Nationalbibliothek*, n. s., t. IV, *Griechische literarische Papyri christlichen Inhalts*, p. 58-59. Texte de type B.

P 56 : Act., I, 1, 4-5, 7, 10, 11. — VI^e s. Vienne, Oesterreichische Nationalbibliothek, P. *gr. Vind. 19.918*. Deux fragments d'un feuillet de codex. Ed. : P. Sanz, *Griechische...* (cf. P 55), p. 65-66. Texte de type B.

P 57 : Act., IV, 36-fin; V, 1-2, 8-10. — V^e s. Vienne, Oester. Nationalbibliothek, P. *gr. Vind. 26.020* Fragment d'un feuillet de codex. Ed. : P. Sanz, *Griechische...* (cf. P 55), p. 66-67. Texte de type B.

P 58 : Act., VII, 6-10, 13-18. — V-VI^e s. Vienne, Oester. Nationalbibliothek, P. *gr. Vind. 17.973, 26.133* et *35.831*. Fragments d'un feuillet de codex. Ed. : P. Sanz, *Griechische...* (cf. P 55), p. 67-68.

P 59 : Joa., I, 26, 28, 49, 51; II, 15-16; XI, 40-52; XII, 25, 29, 31, 33; XVII, 24-26; XVIII, 1-2, 16-17, 22; XXI, 7, 12-13, 15, 17-20, 23. — VII^e s. New York, University, Washington Square College of Arts, P. Colt 3. Quatorze feuillets de codex. Ed. : L. Casson et E. L. Hettich, *Excavation at Nesana*, t. II, *Literary Papyri*, Princeton, 1950, p. 79-93.

P 60 : Joa., XVI, 29-XIX, 26. — VII^e s. New York, University (cf. P 59), P. Colt 4. Vingt feuillets d'un codex. Ed. : Casson... (cf. P 59), p. 94-111.

P 61 : Rom., XVI, 23, 25-27. — I Cor., I, 1-2, 4, 6; V, 1-3, 5-6, 9-13. — Phil., III, 5-9, 12-16. — Col., I, 3-7, 9-13; IV, 15. — I Thess., I, 2-3. — Tit., III, 1-5, 8-11, 14-15. — Philem., 4-7. — VII^e s. New York, University, P. Colt 5. Ed. : Casson... (cf. P 59), p. 112-129.

P 62 : Matth., XI, 25-30. — IV^e s. Oslo, Bibliothèque de l'Université, P. Oslo 1661. Fragment d'un livre liturgique gréco-copte. Ed. : L. Amundsen, *Christian Papyri from the Oslo Collection*, dans *Symbolae Osloenses*, XXIV (1945), p. 121-140.

P 63 : Joa., III, 14-15, 16-18; IV, 9-10. — VI^e s. Berlin, Staatliche Museen, P. 11.914. Double feuillet d'un codex. Ed. : O. Stegmüller, *Zu den Bibelorakeln im Codex Bezae*, dans *Biblica*, XXXIV (1953), p. 13-22.

P 64 : Matth., XXVI, 7, 10, 14-15, 22-28, 31-33. — II^e s. Oxford, Magdalen College. Fragment d'un codex. Ed. : C. H. Roberts, *An early papyrus of the First Gospel*, dans *Harvard Theol. Review*, XLVI (1953), p. 233-237.

P 65 : I Thess., I, 2-fin; II, 1, 6-13. — III^e s., Florence, Bibliotheca Medicea Laurenziana, PSI 1373. Fragment de codex. Ed. : *Pubblicazioni della Società Italiana*, XIV, p. 5-7. Texte de type B.

P 66 : Joa., I, 1-XIV, 26 (lacune : VI, 11-35); fragments de XIV, 27-XXI. — II^e s., Cologny-Genève, Bibliothèque Bodmer II. Codex. Ed. : V. Martin, *Évangile de Jean, chap. 1-14*. Suppl. *Évangile de Jean, chap. 14-21*, Cologny-Genève, 1956-1958. Texte éclectique, entre B et SD. Cf. M. E. Boismard, *Le Papyrus Bodmer 2*, dans *Revue bibl.*, LXIV (1957), 363-398.

P 67 : Matth., III, 9-15; V, 20-22, 28. — III^e s., Barcelone, Fundacion San Lucas Evangelista, P. Barc. 1. Fragment de codex. Ed. : P. Roca-Puig, *Un papiro griego del evangelio de San Mateo*, Barcelone, 1956. Texte voisin de S.

P 68 : I Cor., IV, 12-fin; II, 1-2. — V^e-VI^e s., Leningrad, Bibliothèque publique de l'État, gr. 258. Fragment de codex. Ed. : K. Aland, dans *New Testament Studies*, 1957. Texte apparenté au *textus receptus* contre B.

P 69 : Luc., XXII, 41-45, 48, 58-61. — III^e s., Fragment de codex. Ed. : *P. Oxyr.*, n. 2383, t. XXIV, p. 1-4.

P 70 : Matth., XI, 26-27; XII, 4-5. — III^e-IV^e s., Fragment de codex. *P. Oxyr.*, n. 2384, t. XXIV, p. 4-5.

P 71 : Matth., XIX, 10-11, 17-18. — IV^e s., Fragment de codex. *P. Oxyr.*, n. 2385, t. XXIV, p. 5-6.

P 72 : Jude, I Petr., II Petr. — III^e s., Cologny-Genève VII et VIII. Codex. Ed. : M. Testuz, *Papyrus Bodmer VII-IX*, Cologny-Genève, 1959. Texte éclectique. Leçons communes à SB, parfois avec S contre B, ou avec B contre S. Peu de leçons caractéristiques.

Les numéros 69-71 m'ont été signalés par M. K. Aland qui publiera prochainement une continuation de la liste dans la *Zeitschr. für neutest. Wissenschaft.*

III. Les papyrus et la critique textuelle. — Le fait d'avoir été écrits sur papyrus, au lieu de l'avoir été sur parchemin, ne confère évidemment à ces manuscrits aucune supériorité. Un papyrus du VII^e s. n'est en rien plus vénérable qu'un manuscrit sur parchemin de la même époque. Il ne faudrait pas se figurer non plus que les papyrus, dans leur ensemble, nous livrent un type de texte homogène, différent de celui des autres témoins. Si l'on pouvait faire une édition de la Bible grecque en rassemblant tous les textes attestés par les papyrus, on obtiendrait une mosaïque faite de morceaux disparates qui vont du I^er au VIII^e s. et qui ne représenterait aucun texte réel.

Si le matériau d'écriture n'a en soi aucune importance, il y a deux éléments qui en ont une grande : la qualité et l'âge du texte. La qualité n'est pas toujours égale dans les papyrus. Il faut distinguer ceux qui ont été copiés par des scribes compétents, sinon par des hommes du métier, et ceux qui ont été transcrits par des amateurs. Sans doute tous les scribes font des fautes; mais leur nombre et leur grossièreté varie suivant l'habileté et l'attention de chacun. On n'accordera pas la même importance à un bout de texte écrit en marge d'une lettre (P 12) ou à un papyrus qui paraît être un exercice d'écriture (P 10), qu'à un manuscrit copié par un professionnel. D'autre part, les papyrus sont souvent lacuneux. A côté des lettres qui apparaissent clairement, il y en a dont il ne reste que des vestiges. Souvent, quand on a remis les fragments à la place qu'ils devaient occuper dans une page, il faut combler les lacunes au moyen d'un texte connu. Toutes les reconstitutions ainsi faites ne sont pas certaines, et il faut distinguer les leçons qui sont explicitement attestées de celles qui sont conjecturales. Notons enfin que les fragments trop courts n'apportent guère d'éléments nouveaux et ne sont pas de grande utilité pour l'éditeur d'un texte. Ainsi pour la Genèse, A. Rahlfs a utilisé 911 (Berlin, *gr. 66*), mais il a renoncé à tirer parti des autres fragments trop courts qui auraient encombré son apparat sans apporter rien de nouveau.

Pour les mêmes raisons, les ostraka — fragments de poterie — sur lesquels on trouve écrits parfois des textes bibliques ont peu d'importance pour la critique. Sur les collections d'ostraka, cf. Peremans, *op. cit.*, p. 14-15.

Si les papyrus sont parfois déficients pour leur qualité, leur âge leur donne souvent une grande importance. D'ailleurs les textes publiés en ces dernières années, de la collection Chester Beatty et de la Bibliothèque Bodmer, contiennent des textes plus longs qui offrent une base plus solide. Nous avons désormais des textes importants qui sont en partie ou bien contemporains de nos anciens onciaux ou bien même antérieurs d'un siècle ou deux.

Il serait faux cependant de croire que ces papyrus

nous donnent un texte meilleur parce que plus ancien. C'est là un mirage dont il faut se garder. Les papyrus nous apprennent que le texte de nos manuscrits du IVe-Ve s. circulait déjà un siècle ou deux plus tôt et qu'il est substantiellement fidèle. Mais quand on en vient au détail du texte, on doit constater aussi une grande variété et une grande liberté. Le fait s'explique par deux causes. La première est que les textes bibliques n'ont pas été, durant les trois premiers siècles, un article de librairie et qu'ils ont été copiés par des amateurs et non dans un atelier de copistes par des professionnels. La seconde cause est que la Bible n'était pas un texte littéraire au même titre qu'un discours de Démosthène ou de Cicéron. C'était un texte vivant qui devait être lu dans les assemblées et qui devait être compris. Le respect qu'on avait pour lui n'allait pas sans une certaine liberté et on n'hésitait pas à le corriger, soit pour le rendre plus clair, soit pour le rendre plus correct. Il y avait des passages corrompus par une mauvaise transmission, ou que l'on croyait tels, et on essayait de les rendre intelligibles. On en viendra plus tard à des révisions systématiques, qu'on appelle recensions. Celle qui triomphera pour le N. T. sera la recension antiochienne, et elle sera reproduite fidèlement dès la fin du IVe s. dans des ateliers de copistes. Mais les conditions de transmission sont tout autres aux premiers siècles. Les anciennes versions et les citations patristiques nous donnaient déjà une idée de cette situation que nous qualifierions aujourd'hui d'anarchique. Le témoignage des papyrus vient confirmer cette impression.

Une des surprises causées par la découverte de papyrus des Septante est que les corrections sur l'hébreu ont commencé avant Origène. Pour Ézéchiel, *967* (Chester Beatty IX), du III-IVe s., est un témoin du texte préhexaplaire, apparenté à B. Cependant on y a relevé des corrections sur l'hébreu qui ne viennent pas des Hexaples. Il en est de même de W (Washington, Freer V), du IIIe s., dans lequel on a trouvé 33 accords avec l'hébreu contre les autres témoins du texte préhexaplaire. On voit qu'il serait erroné de considérer ces papyrus comme les meilleurs témoins du texte préhexaplaire sous prétexte qu'ils sont antérieurs au *Vaticanus*. Mais ils nous apprennent quelque chose qui est plus précieux que quelques « bonnes leçons »; c'est que l'histoire du texte est plus compliquée que ne le croyaient les anciens critiques. On ne doit pas se figurer le texte préhexaplaire comme un texte non corrigé qui aurait été contaminé ensuite depuis Origène par des corrections sur l'hébreu. Les efforts de correction remontent au-delà d'Origène, et certaines leçons attribuées à la recension lucianique proviennent sans doute d'une tradition plus ancienne.

On peut faire des constatations analogues pour le N. T. Bien que la grande majorité des papyrus proviennent d'Égypte, les textes retrouvés témoignent d'une grande diversité. Pour les Actes, on trouve des témoins du texte dit occidental (de type D). Pour les évangiles, P 45 présente un mélange de leçons du type B et du type D, dont certaines se retrouvent dans le texte appelé césaréen parce qu'on a découvert son existence dans les écrits d'Origène composés à Césarée. La question se pose donc d'un texte précésaréen. De même P 66 garde aussi les traces de deux types de texte entre lesquels le copiste a parfois hésité. L'existence d'au moins deux types de texte est donc attestée dès le IIe s. et les papyrus confirment les données des anciennes versions et des plus anciennes citations patristiques.

Dans l'ensemble, il ne faut ni exagérer ni sous-estimer l'apport des papyrus à la critique textuelle. Le texte qu'ils nous fournissent est, en gros, celui de nos anciens onciaux, et il serait vain d'attendre des révélations sensationnelles. Ils nous confirment que les variantes les plus importantes existaient déjà au IIe s. Mais l'ancienneté des papyrus ne doit pas peser sur l'établissement du texte, et il faut se garder de canoniser des leçons anciennes qui peuvent être le résultat de corruptions graphiques ou de corrections arbitraires.

L'importance véritable des papyrus est qu'ils nous apportent des matériaux pour faire l'histoire du texte. Si la critique textuelle a pour but dernier de retrouver le texte original, elle ne peut y arriver qu'en refaisant l'histoire du texte d'une manière aussi complète et aussi précise que possible. Il ne faut pas vouloir brûler les étapes ni se laisser griser par la joie de la découverte. Les papyrus ne peuvent pas être utilisés isolément. Ils doivent être étudiés parallèlement avec les autres témoins, pour former une documentation complète, et il faut tenir compte de tous les éléments qui entrent en jeu : accidents graphiques, usages linguistiques de la *koinè* et langue de chaque auteur, influence des passages parallèles.

A négliger l'un ou l'autre de ces éléments, on risque de fausser tous les problèmes et d'aboutir à des conclusions plus brillantes que solides.

Bibliographie. — Pour la papyrologie : K. Preisendanz, *Papyrusfunde und Papyrusforschung*, Leipzig, 1933. — W. Peremans et J. Vergote, *Papyrologisch Handboek*, Louvain, 1942. — A. Calderini, *Guida allo studio della papirologia antica greca e romana*, Milan, 1944. — Deux revues sont particulièrement utiles : *Aegyptus. Rivista italiana di egittologia e di papirologia* (Milan, depuis 1920), *Chronique d'Égypte* (Bruxelles, depuis 1925). La *Revue des études grecques* donne aussi un Bulletin de papyrologie.

Pour les Septante, voir A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des A. T.*, dans *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*, II, Berlin, 1914, et les introductions des différents volumes de la *Septuaginta Societatis Scientiarum Gottingensis*. — F. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, Londres, 1958, intéresse l'Ancien et le Nouveau Testament.

Pour le Nouveau Testament : G. Maldfeld, *Die griechischen Handschriftenbruchstücke des Neuen Testamentes auf Papyrus*, dans *Zeitschr. neutest. Wissensch.*, XLII (1949), p. 228-253 (liste p. 242-253). — M. J. Lagrange, *Critique textuelle*, II. *Critique rationnelle*, Paris, 1935.

Pour la liste des papyrus qui seront classés dans la suite, consulter la *Zeitschr. neutest. Wissensch.*, qui publie régulièrement les listes de manuscrits trouvés ou inventoriés. — M. J. Van Haelst prépare, sous la direction du Professeur W. Peremans de Louvain, un catalogue complet des papyrus chrétiens d'Égypte. L'ouvrage paraîtra probablement en 1960 ou 1961.

B. Botte.

PAQUE. — C'est la principale fête de l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, commémorant l'œuvre salvatrice de Dieu. Nous étudierons successivement : I. Le nom et sa signification; II. Les sources bibliques; III. Les origines de la fête; IV. La Pâque dans l'Israël non centralisé; V. La Pâque dans l'Israël centralisé; VI. La Pâque postexilienne; VII. La Pâque juive; VIII. A Qumrân; IX. Dans le Nouveau Testament.

I. Nom et signification. — 1° *Ancien Testament.* — *a) Statistique.* — Le texte massorétique nous transmet le nom de notre fête d'une façon constante sous la forme פֶּסַח. Le verbe correspondant פָּסַח se trouve trois fois dans les ordonnances pascales, Ex., XII, 13, 23, 27 où son sens reste à déterminer (cf. *infra*). En plus, nous l'avons en Is., XXXI, 5 où le sens, d'après le contexte, semble bien être « épargner, sauver »; en I Reg., XVIII, 21 et *(au Pi.)* 26, où l'on admet généralement le sens de « boiter », « boiter autour », et en II Sam., IV, 4 (au *Ni.*) avec le sens « être boiteux, paralysé », d'où l'adjectif verbal פִּסֵּחַ « boiteux » qu'on trouve 14 fois dans la Bible hébraïque.

Le substantif פֶּסַח se rencontre 49 fois dans le texte massorétique, dont quatre fois II Chron., xxx, 17; xxxv, 7, 8, 9) au pluriel. 31 fois le nom signifie clairement le rite sacré, 16 fois l'animal victime (dont les quatre pluriels cités), deux fois (Ex., xii, 43; Num., ix, 12), les deux significations s'entremêlent. Le nom se trouve toujours à l'état déterminé avec l'article *(happesaḥ)*, sauf 13 cas où il est suivi de la mention du destinataire du rite : *pesaḥ le* YHWH (Ex., xii, 11, 27, 48; Lev., xxiii, 5; Num., ix, 10, 14; xxviii, 16; Deut., xvi, 1, 2; II Reg., xxiii, 21; II Chron., xxx, 1, 5; xxxv, 1) et un cas où il est nettement à l'état indéterminé (II Chron., xxxv, 18 : « aucune Pâque comme celle-ci »). L'expression *pesaḥ le* YHWH, « une Pâque pour Yahvé », propre aux écrits deutéronomiques (YHWH *'elohêka*) et sacerdotaux, paraît formée par l'usage liturgique.

Le *pesaḥ* est quatre fois explicitement qualifié de *ḥag* (Ex., xii, 14; xxxiv, 25; Ez., xlv, 21, 23); en deux autres cas, il est possible que la Pâque soit visée (Ex., xxiii, 18; Is., xxx, 29). On sait que cette appellation est réservée, en principe, aux grandes fêtes de pèlerinage : Azymes, Semaines et Tentes (cf. surtout Ex., xxiii, 15-17; xxxiv, 18-23; Deut., xvi, 16; II Chron., viii, 13); « elles sont pour les Israélites des *ḥg*, des pèlerinages à un sanctuaire avec sacrifices » (H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946, p. 101). Le mot *ḥag* n'a un sens plus général qu'en Ps., lxxxi, 4 (néoménie et pleine lune); cxviii, 27; Is., xxix, 1; Os., ii, 13; ix, 5; Ez., xlv, 17; xlvi, 11; Amos, v, 21; viii, 10; Nah., ii, 1; Mal., ii, 3). « Célébrer » la Pâque (en tant que rite) se dit toujours par le verbe עָשָׂה (« faire la Pâque »; 32 fois). S'il s'agit de la victime même, on parle de זָבַח (« immoler » : Deut., xvi, 5 sq.), שָׁחַט (« immoler » : Ex., xii, 21; II Chron., xxx, 15; xxxv, 1, 6, 11; Esdr., vi, 20), בָּשַׁל (« faire cuire » : Deut., xvi, 7; II Chron., xxxv, 13), אָכַל (« manger » : Ex., xii, 43 sq.; Deut., xvi, 7; II Chron., xxx, 18).

b) Étymologie. — L'étymologie du mot *pesaḥ* paraît tellement incertaine que même le dictionnaire le plus récent, celui de Koehler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Leyde, 1953, Supplément, 1958), n'ose pas se prononcer à son sujet *(etymologisch noch nicht befriedigend gedeutet)*. L'interprétation de la racine *psḥ* s'avère d'autant plus difficile qu'elle ne se rencontre ni en accadien ni en ugaritique, sauf, pour ce dernier, le nom propre *pshn* (G. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, Rome, 1955, n° 1558 du glossaire) qui pourrait bien être la racine *psḥ* avec la terminaison en *-n*, fréquente en ugaritique pour les noms propres (Gordon, *ibid.*, 8; 52 de la grammaire). On pourrait être tenté de rechercher dans le syriaque, comme l'a fait W. J. Moulton (Hastings, *A Dictionary of the Bible*, vol. iii, Édimbourg, 1900, p. 688) qui renvoie à *psḥ* « être joyeux » (cf. Payne Smith, *Thes. Syr.*, ii, col. 3208), de sorte que le *pesaḥ* serait tout simplement *la* fête par excellence. Le *ṣ* ne ferait pas de difficulté, car la Peschitto rend couramment l'hébreu *psḥ* par *pṣḥ*. Mais c'est précisément cette observation qui doit nous rendre méfiants et nous faire penser que le syriaque pourrait être influencé par la tradition biblique.

Le cas n'est cependant pas désespéré. L'hébreu biblique est assez ferme pour nous suggérer l'idée de « boiter » (II Sam., iv, 4; I Reg., xviii, 26 et l'adj. verb. פִּסֵּחַ). De là, il n'y a qu'un pas à l'idée d'une danse cultuelle et par conséquent à « sauter », idée qui nous est recommandée par I Reg., xviii, 21, 26. Cette interprétation est confirmée par l'arabe, où la racine *fsḥ* signifie « luxer », « démettre » un membre du corps sans le briser (Lane, *Arabic-English Lexicon*, Londres, 1877, p. 2395 *c*; H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Leipzig, 1952, p. 636). Il n'y a guère lieu de penser à la racine arabe *fsḥ* « être spacieux, ample », et d'en dériver le sens de « protéger », « sauver », en s'appuyant sur Is., xxxi, 5 (Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Rome, 1940 sq.). Zorell *(loc. cit.)* distingue entre פָּסַח[1] « *protexit, salvavit* », avec référence à Is., xxxi, 5, et *probabiliter* Ex., xii, 13, 23, 27, et פָּסַח[2] « *claudicavit*, niphal *claudus factus est* », avec référence à I Reg., xviii, 21; II Sam., iv, 4). Koehler, qui n'accepte qu'une racine *psḥ*, donne comme sens « boiter » *(« lähmen, hinken »)* pour I Reg., xviii, 21 et en fait dériver le sens de « passer en boitant », « passer devant », « épargner » (« *vorbeihinken, vorbeigehen an, verschonen* ») pour Ex., xii, 13, 23, 27; Is., xxxi, 5. Nous avons, en effet, toute raison d'admettre que le sens « épargner, sauver » en Is., xxxi, 5 est un résultat de la tradition israélite. De même, la traduction ὑπέρβασις d'Aquila (Ex., xii, 11, 27), à laquelle correspond le *transitus* de la Vulgate, reflète la tradition théologique d'Israël.

Parmi les tentatives qui ont été faites pour faire dériver le mot *pesaḥ* de l'égyptien, il faut mentionner celle de F. Hommel qui pensait, non sans hésitation *(vielleicht)*, à l'égyptien *pa-śh'* « le souvenir » (*Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, Munich, 1887, p. 292 sq.), et récemment celle du P. B. Couroyer (*Rev. bibl.*, vol. lxii, 1955, p. 481-496) qui propose *p'śḥ* « le coup ». L'argument qu'il avance, qu'on ne trouve pas cette fête chez les autres sémites et que, par conséquent, son nom n'a pas beaucoup de chances d'être d'origine sémitique, semble pourtant perdre sa force par les observations qu'on a faites chez les arabes pré-islamiques (cf. *infra*, col. 1127). On préférera donc maintenir l'origine sémitique du nom et de l'institution de la Pâque.

2° *Nouveau Testament.* — *a) Orthographe.* — La forme araméenne qui correspond au *pesaḥ* de l'hébreu massorétique (racine *pasḥ*) est פַּסְחָא (à *l'état emph.*, de *l'état absol.* פַּסַח). Cette forme est toujours rendue par πασχα dans le N. T. C'est aussi la transcription que les LXX préfèrent pour l'hébreu *pesaḥ* (42 fois); c'est seulement dans un passage de Jérémie (xxxviii, [xxxi], 8) et dans II Chron., xxx et xxxv (18 fois au total) que nous rencontrons la transcription φασεκ ou φασεχ (pour les discussions relatives à la différence dans la transcription de *pesaḥ* entre les Chron. et les autres livres des LXX, cf. G. Gerleman, *Studies in the Septuagint* [*Lunds Univ. Årsskr.*, n. f. Avd. 1, vol. xliii, n° 3; Lund, 1946]). La forme en φ ne se rencontre qu'à titre d'exception chez Josèphe (*Ant.*, v, 20; ix, 271; xiv, 25; xvii, 213 : φάσκα) et Philon (*Leg. All.*, iii, 94 : φασέκ, à côté de πάσχα dans le même paragraphe). Elle est toutefois la seule qui soit attestée par les passages qui nous sont conservés d'Aquila (Jos., v, 10 : φασέκ; Deut., xvi, 1 : φεσέ) et de Symmaque (Ex., xii, 11 : φασέχ; Ex., xii, 12, 27; Num., ix, 2; Jos., v, 10 : φασέκ). Les combinaisons φ-κ ou π-χ s'expliquent par le principe de la dissimilation, la présence de deux sons aspirés obligeant l'un ou l'autre de passer dans la classe des inaspirés (J. Jeremias, art. πάσχα, dans *Theol. Wörterbuch zum N. T.* de Kittel, vol. v, p. 895 sq.). Mais on ne saurait pour autant suivre J. Jeremias *(loc. cit.)* qui pense que la prononciation araméenne du temps de Jésus était *fasḥa*, parce que l'araméen palestinien n'aurait pas connu alors le *p* au début des mots. Non seulement la transcription flottante de *pesaḥ* par π et φ dans les LXX, Josèphe et Philon, mais

l'observation plus générale que les noms propres hébraïques commençant par פ sont transcrits, à peu d'exceptions près, par φ dans les LXX (cf. A. Sperber, *Hebrew Based upon Greek and Latin Transliterations*, dans *Hebrew Union Coll. Ann.*, vol. XII-XIII, 1937-1938, p. 131; P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Londres, 1947, p. 103) s'expliquent par le fait que la prononciation de φ et χ par *p'* et *k'* semble avoir été la règle jusqu'au IIIe s. après Jésus-Christ au moins (cf. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, Munich, 1939, p. 204 sq.). L'orthographe ἐφφαθά en Marc., VII, 34 pour אתפתח ne nous apprendra pas autre chose.

La tradition rabbinique, conservée dans le Talmud de Jérusalem, les Targum et les Midrach, témoigne pour la prononciation *pisḥa* au lieu de *pasḥa*. On sait qu'en araméen le passage de *a* en *i* était facile, notamment dans les noms ségolés (cf. E. Kautzsch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Leipzig, 1884, p. 35), comme c'est d'ailleurs le cas dans l'arabe classique et moderne.

b) Statistique. — Le mot πάσχα se rencontre 29 fois dans le N. T. Comme dans l'A. T., il est employé aussi bien pour la fête (Marc., XIV, 1; Matth., XXVI, 2; Luc., II, 41; XXII, 1; Joa., II, 13, 23; VI, 4; XI, 55 [2 fois]; XII, 1; XIII, 1; XVIII, 39; XIX, 14) que pour la victime (Marc., XIV, 12 [2 fois], 14; Matth., XXVI, 17; Luc., XXII, 7, 8, 11, 15; Joa., XVIII, 28; I Cor., V, 8) que pour le rite (Matth., XXVI, 18; Hebr., XI, 28 [avec ποιεῖν]; Marc., XIV, 16; Matth., XXVI, 19; Luc., XXII, 13 [avec ἑτοιμάζειν qui peut s'entendre aussi de la victime, mais on pensera plutôt ici au rite tout entier]).

Conformément à l'usage de l'A. T., on trouve les expressions « faire » (ποιεῖν) la Pâque (Matth., XXVI, 18; Hebr., XI, 28), « immoler » (θύειν) la Pâque (Marc., XIV, 12; Luc., XXII, 7; I Cor., V, 7), « préparer » (ἑτοιμάζειν) la Pâque (Marc., XIV, 16; Matth., XXVI, 19; Luc., XXII, 8 sq., 13), « manger » (φαγεῖν) la Pâque (Marc., XIV, 12, 14; Matth., XXVI, 17; Luc., XXII, 8, 11, 15; Joa., XVIII, 28). En Matth., XXVI, 17, nous lisons même ἑτοιμάζειν φαγεῖν.

Quand le mot πάσχα désigne la fête, il s'applique à la fête tout entière qui comprend la nuit pascale et la semaine des Azymes (cf. *infra*, col. 1132). C'est seulement en Marc., XIV, 1 qu'on fait la distinction entre Pâque et Azymes : « C'était la Pâque et deux jours après les Azymes. »

II. Sources bibliques. — Les prescriptions relatives à la *Pâque* dans l'A. T. sont : Ex., XXIII, 18 (Code de l'Alliance, où toutefois la Pâque n'est pas mentionnée) par. avec Ex., XXXIV, 25 (J); Ex., XII, 21-27 (J); Deut., XVI, 1-8; Ex., XII, 1-14, 43-49 (P); Num., IX, 1-14 (P); Num., XXVIII, 16 (P); Lev., XXIII, 5 (Loi de Sainteté); Ez., XLV, 21-24.

Il faut y ajouter les textes relatant la célébration de la Pâque en des moments historiques : Jos., V, 10-12; II Reg., XXIII, 21-23; II Chron., XXX et XXXV; Esdr., VI, 19-22.

Les prescriptions et faits relatifs aux *Azymes* se trouvent dans la plupart des cas liés aux textes cités. On possède toutefois un certain nombre de textes où la fête des Azymes est traitée comme une fête autonome : Ex., XXIII, 15 (Code de l'Alliance) par. avec Ex., XXXIV, 18 (J); Deut., XVI, 16; Ex., XIII, 3-13 (rédacteur deutéronomique sur la base d'un rituel archaïque); Ex., XII, 15-20 (P); Lev., XXIII, 6-8 (Loi de Sainteté); Num., XXVIII, 17-25 (P), et, parmi les textes historiques, II Chron., XIII, 13.

III. Origines de la fête. — En étudiant les textes les plus anciens, nous avons l'impression que, du temps de Moïse, le rite de la Pâque était déjà connu et pratiqué par les tribus israélites. Pour obtenir du Pharaon la permission de quitter l'Égypte, les Israélites insistent sur leur devoir d'aller au désert pour rendre un culte (עבד) et sacrifier (זבח) à leur dieu (Ex., III, 18; V, 3; VII, 16, 26; VIII, 16, 21-24; IX, 1, 13; X, 3, 7-11, 24-26). Notamment Ex., VIII, 21-24 semble indiquer que les tribus sémitiques se sentaient obligées par un rite qui était considéré comme une abomination et un sacrilège chez les Égyptiens. « Moïse fait remarquer que les usages cultuels des Hébreux diffèrent grandement de ceux des Égyptiens et que des troubles risquent de se produire... Dans le Delta on comptait plusieurs divinités adorées sous forme de béliers, de boucs et de taureaux » (B. Couroyer, *L'Exode*, Paris, 1952, p. 53; cf. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, *sub verbo* « *Widder* »).

D'autre part on ne saurait nier que les textes les plus anciens semblent parler du פסח comme d'une institution bien connue. Dans le récit yahviste, Moïse, après avoir annoncé au Pharaon la mort des premiers-nés (Ex., XI, 4 sq.), se tourne vers les anciens d'Israël et leur enjoint : « Allez vous procurer du petit bétail pour vos familles et immolez *la Pâque* » (XII, 21). Rien n'est précisé sur la manière dont cette immolation doit se faire et qu'on suppose donc connue; le texte n'insiste que sur l'application du sang sur le linteau et les deux montants de la porte. De même, le texte sacerdotal, dont l'ancienneté de fond ne saurait être mise en doute, justifie la description détaillée du rite par le fait qu'il s'agit d'une « Pâque pour Yahvé » (Ex., XII, 11).

Ces observations et les parallèles qu'offre l'histoire des religions dont il sera question plus bas ont amené un grand nombre de critiques, à la suite de J. Wellhausen, à voir dans la Pâque une ancienne fête de pasteurs nomades, qu'on aurait adaptée plus tard à la religion yahviste, en lui ajoutant le récit de l'Exode comme légende cultuelle. Selon Wellhausen, le caractère nomade de la fête se manifesterait dans le fait que sa pratique aurait été presque totalement supprimée après la sédentarisation. Avant l'exil elle ne serait mentionnée que dans II Reg., XXIII, 21 sq., et comme phénomène extraordinaire : sous Josias elle est célébrée pour la première fois depuis les jours des Juges (*Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6e éd., Berlin, 1905, p. 88 sq.). Récemment, M. L. Rost a suivi ses voies propres : selon lui, la Pâque aurait été le dernier repas cultuel solennel que les nomades célébraient tous les ans avant de quitter les pâturages d'hiver pour se rendre aux pâturages d'été (*Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender*, dans *Zeitschr. d. Deutschen Palästina-Vereins*, vol. LXVI, 1943, p. 205-216). M. M. Noth aimerait à développer cette opinion en admettant qu'après la sédentarisation le souvenir du départ annuel des pâturages du désert pour les pâturages palestiniens se serait transformé dans le souvenir d'un seul grand départ d'Égypte pour la prise de possession définitive de la Palestine (*Umdeutung der Einzelheiten des Passahritus von... der Situation des alljährlichen Aufbruchs zu den Sommerweiden im Kulturland auf die Situation jenes grossen einmaligen Aufbruchs aus Aegypten zur dauernden Inbesitznahme des palästinischen Kulturlandes*, dans *Ueberlieferungsgesch. d. Pentateuch*, Stuttgart, 1948, p. 72 sq.).

Du côté catholique, déjà le P. Lagrange avait insisté sur l'analogie entre la Pâque biblique et la fête des prémices des troupeaux que les Arabes nomades célébraient au printemps (*Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 256 et 298). Pareille est l'opinion de M. A. Clamer (*Exode*, Paris, 1956) qui croit que « l'on peut admettre que les Hébreux

pratiquaient un sacrifice du printemps au désert avant l'Exode et qu'il en était de même chez d'autres peuples » (p. 127). D'autres catholiques comme P. Heinisch (*Das Buch Genesis*, Bonn, 1930) et J. Hofbauer (*Die Pascha-, Massôt- und Erstgeburtsgesetze des Auszugsberichtes Ex. 12 u. 13*, dans *Zeitschr. für kath. Theologie*, vol. LX, 1936, p. 188-210) n'envisagent pas une telle possibilité.

Les deux camps admettaient le caractère primitivement nomade de la Pâque, que celle-ci soit d'origine mosaïque ou prémosaïque. Cette opinion a été rejetée récemment en Scandinavie par I. Engnell, d'abord dans une communication faite au 7e Congrès pour l'histoire des religions qui se réunit à Amsterdam en 1950 (voir : *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 1951, p. 111-113) et, dans la suite, dans d'autres publications (*Paesah-Massoth and the Problem of « Patternism »*, dans *Orientalia Suecana*, vol. I, 1952, p. 39-50; art. *Påsk*, dans *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk*t, II, 1952, col. 838-850). Selon lui, ni l'application du sang au linteau et aux montants de la porte, ni le caractère lunaire de la fête, ni la nature de la victime (mouton ou chèvre) ne contiennent rien qui ne s'applique pas aussi bien, voire même mieux, aux conditions des sédentaires. L'oblation de la brebis et de la chèvre aurait joué un rôle prépondérant non seulement dans le culte cananéen, mais aussi dans celui d'Ugarit et de Babylonie. Le terme même de פֶּסַח nous ferait penser au culte cananéen; la racine *psḥ* serait le terme technique pour une danse cultuelle où l'on « boitait » (cf. I Reg., XVIII, 26) ou bien elle évoquerait une lamentation célébrant la mort du dieu représenté par la victime. L'exode au désert, selon Engnell, n'est, à l'origine, rien d'autre qu'une fête sud-cananéenne à la manière d'un *ḥag*, c.-à-d. une fête de procession avec, au centre, un « exode » cultuel « au désert », ce qui veut dire à la campagne. Ce drame cultuel était alors accompagné d'une forme primitive d'Ex., I-XV qui lui servait de « légende » rituelle. Cette fête de printemps aurait été apportée en Égypte par des émigrants « jacobites » et ramenée en Canaan par les tribus mosaïques pour s'y amalgamer avec la fête des azymes propre aux Cananéens du Nord. En même temps, l'ancien texte rituel aurait subi une transformation en accord avec les souvenirs de l'Exode historique (qui n'est pas, pour autant, nié par Engnell), et la fête serait devenue ainsi une *lêl šimmûrîm* (Ex., XII, 42), une nuit de veille, commémorant la victoire sous forme d'hymnes exécutés par « Moïse et les enfants d'Israël » (Ex., XV, 1), c.-à-d. par l'assemblée cultuelle sous la direction de son président, le roi.

Ces idées d'Engnell ne sont pas de toutes pièces originales, elles reprennent en partie, au contraire, des vues qui avaient déjà été présentées par le critique anglais S. H. Hooke dans *The Origins of Early Semitic Ritual*, dans *The Schweich Lectures* (1935), Londres, 1938. Pour Hooke, le rite décrit dans les textes bibliques est une fête de Nouvel An et une fête de printemps. Elle commence le 10 Nisan et se prolonge jusqu'au 21 Nisan, elle dure donc onze jours, tout comme la fête de l'*akîtu* en Mésopotamie (pour celle-ci, voir *supra*, VI, 556-597). Elle atteint son point culminant dans la nuit du 14 Nisan, à la pleine lune. Cette nuit-là le Destructeur fait la ronde; il s'agit de se protéger contre lui par des rites apotropaïques. L'emploi du chevreau ou de l'agneau, tant comme substitut que comme symbole de la divinité, fut constant dans les rites apotropaïques de Babylonie. La manducation de la chair de la victime fut donc une espèce de communion avec la divinité par laquelle on se protégeait contre les attaques d'une force hostile. Il faut même penser qu'à l'origine la communion se faisait au moyen d'un sacrifice humain qui fut plus tard remplacé par un animal. La mort des premiers-nés en Égypte est peut-être un reflet de cet ancien rite. Tel qu'il nous est conservé dans la Bible, le rituel de la Pâque a évidemment subi l'influence transformante du Yahvisme et a fini par devenir le souvenir et le renouvellement liturgique d'une situation historique. Mais, dès qu'on dépouille le rituel de toutes ces associations, on se trouve en présence d'une ancienne fête qui relève des mêmes catégories que le Nouvel An en Mésopotamie et en Canaan. Quant au caractère nomade du rite, il ne s'impose nullement; d'ailleurs, il ne faut pas oublier que les sédentaires sémitiques de Mésopotamie et de Canaan ont eu leurs ancêtres nomades (*loc. cit.*, p. 47-50).

Tout en maintenant l'origine nomade du rite pascal et sa fusion en Canaan avec la fête des azymes, J. Pedersen (*Passahfest und Passahlegende*, dans *Zeitschr. für die alttestamentl. Wissenschaft*, vol. LII, 1934, p. 161-175) voit dans le bloc littéraire Ex., I-XV la « légende », c.-à-d. le texte faisant fonction de lecture sacrée dans le culte d'une fête printanière qui servait à célébrer la royauté de Yahvé et sa victoire sur le « Pharaon », c.-à-d. les puissances primitives. Le combat de Yahvé pour son peuple en Égypte ne fut pas un simple événement historique au cours du temps normal (*« ein gewöhnliches geschichtliches Ereignis innerhalb der normalen Zeit »*), il s'agit au contraire d'événements primitifs (*« Urzeitereignisse »*), appartenant au « temps concentré », c.-à-d. à l'éternité. Ce combat est identique au grand combat de l' « *Urzeit* », quand Yahvé transforma le chaos en cosmos, en tuant le dragon du chaos. A en juger d'après des textes comme I Reg., XII, 25 sq., la célébration de la royauté de Yahvé s'accrocha à la fête de l'automne : c'est la tradition cananéenne. Pour la Pâque nous sommes en présence d'une tradition différente que Pedersen qualifie de « *urisraelitisch* », c.-à-d. remontant aux origines israélites, et qui finit par remporter la victoire. Pedersen ne nie pas pour autant l'historicité des faits sous-jacents à la « légende », mais le rôle de celle-ci n'est pas d'enregistrer ces faits, mais plutôt de les « vivifier » (*« lebendig machen »*).

C'est S. Mowinckel qui réagit vigoureusement contre la position de Pedersen (*Die vermeintliche « Passahlegende » Ex., 1-15*, dans *Studia Theologica, cura Ordinum Theologorum Scandinavicorum edita*, vol. V, 1951 [paru en 1952], Lund). Tout en admettant que ces récits ne contiennent pas de l'histoire au sens moderne du mot, mais de l'histoire du *salut* (*« Heilsgeschichte »*), il maintient que cette histoire n'en reste pas moins une véritable histoire qui se base sur des faits historiques et réels. La religion israélite se distingue de toutes les autres religions plus ou moins naturistes du Proche Orient antique par le fait qu'Israël a connu son Dieu comme un dieu qui agit et se révèle par des faits historiques, et sa foi s'est toujours basée sur ces faits historiques. C'est ce qui a permis à Israël de développer une « philosophie de l'histoire » qui ne se trouve nulle part ailleurs dans le monde antique.

Pour prendre son parti, on tiendra d'abord compte des observations judicieuses d'É. Dhorme (*La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937). Ayant repris le texte biblique de Ex., XII, 1-12, l'auteur continue : « Tel est le rituel de la Pâque dans sa primitive simplicité et je ne trouve point d'exemple plus typique du sacrifice des nomades. Sans doute les maisons, avec leurs portes qu'il faut oindre de sang, ne sont pas les habitations des pasteurs. Elles figurent ici, parce que la cérémonie se perpétue d'âge en âge et qu'il n'est plus question d'habiter sous la tente. C'est le fait de

toutes les survivances de rites... Mais les autres détails sont caractéristiques. Chaque famille offre un agneau ou un chevreau. Il doit être de l'année... En fait, l'expression signifie « né dans l'année ». Comme nous sommes au premier mois de l'année suivante, ce sont les prémices du troupeau qui sont offertes à la divinité. On commence par isoler la victime du dix au quatorze du mois pour en marquer le caractère sacré. Elle ne fait plus partie du troupeau, elle est vouée. Elle doit être égorgée « entre les deux soirs », expression qui, d'après Ex., xxix, 39, veut dire « au crépuscule ». C'est à ce moment qu'aujourd'hui encore les Samaritains égorgent les agneaux de la Pâque sur le mont Garizim. La chair est mangée durant la nuit. Les nomades arrivent le soir au campement. Ils préparent le repas et peuvent le prolonger une partie de la nuit. Mais tout doit être fini pour le matin, car il faut repartir avec le troupeau. On n'a point avec soi d'ustensiles de cuisine. Le mouton est rôti sur les charbons du foyer improvisé. Il m'a été donné de participer à ces agapes primitives. Le pain est fait séance tenante d'un peu de farine pétrie dans l'eau. On applique la pâte sur la braise ou sur une plaque chaude. Il n'est point question de se servir de levain. C'est pourquoi les azymes figurent dans le menu pascal. Un peu d'herbes amères constitue l'assaisonnement. On les trouve au désert. Elles ne proviennent point du potager. Quant au costume des convives, il est facile d'y reconnaître celui des pasteurs. Quand Moïse fait paître le troupeau de son beau-père, il porte des sandales (Ex., iii, 1, 5). La ceinture facilite la marche, en retenant la robe flottante. Le bâton est la houlette du pâtre » (p. 211 sq.).

On aura de la peine à ne pas être impressionné par ces observations. Peut-être même la réserve de M. Dhorme vis-à-vis des maisons n'est-elle pas nécessaire. Comme on l'a remarqué (cf. *supra*, v, col. 517), les tribus semi-nomades peuvent déjà posséder des huttes et des maisons d'argile (cf. Ex., xxi, 6; xii, 1), et les tribus israélites étaient des semi-nomades depuis les temps des Patriarches. Quant aux prescriptions de manger en toute hâte, de brûler tout ce qui n'est pas mangé, d'accompagner le repas de pain azyme et d'herbes amères, on peut aussi y voir des précautions pour garantir l'extrême pureté du repas sacré (cf. Th. H. Gaster, *Passover*, London-New York, 1958, p. 18 sq.).

Toute la question vient d'être reprise par l'ethnologue allemand J. Henninger, S. V. D., professeur à l'Université de Fribourg en Suisse, dans un article publié en français dans une revue brésilienne : *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, dans *Revista do Museu paulista*, n. s., vol. iv, São Paulo, 1950, p. 389-432. L'auteur part du fait que tout le monde est d'accord pour tenir le ch. xii de l'Exode comme le texte fondamental de la Pâque, le plus important pour comprendre le caractère original de cette fête. Bien qu'il appartienne au Code sacerdotal, le plus récent de tous les documents utilisés dans la composition littéraire du Pentateuque, il serait erroné de juger de l'antiquité de pratiques rituelles exclusivement selon la date de leur attestation littéraire. Or, aussitôt qu'on adopte cette manière de voir, il devient clair que la Pâque est une fête de caractère éminemment pastoral et qu'elle remonte à l'état nomadique d'Israël, avant l'entrée en Canaan.

Les caractères les plus saillants de cette fête pastorale sont les suivants : elle est une *fête de printemps*. Elle est une fête *familiale*, marquée par l'absence d'un prêtre et présidée par le père de famille. Le rite central est le *sacrifice de l'animal premier-né du troupeau*. Les rites principaux qui entourent ce sacrifice sont : *a)* l'usage du sang pour l'*onction* de la porte de la maison; *b)* l'usage de la chair pour un *repas sacré; c)* la *défense de briser les os*, rite qui, en tout cas, témoigne le respect envers la victime, de quelque façon qu'on veuille l'expliquer (p. 412-418). Selon le P. Henninger, l'explication qui se prête mieux que toute autre à ces données est celle qui avait déjà été proposée par Ewald (*Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes*, vol. iii, 1840, p. 410-441) et a été acceptée plus tard par beaucoup d'autres exégètes et orientalistes : la fête israélite de Pâque a une racine commune avec la fête arabe préislamique du *radjab*. Ce nom vient à celle-ci du fait qu'elle était célébrée au mois de *radjab* qui, originairement, était le premier mois de printemps et le commencement de la deuxième moitié de l'année. Il y a des raisons solides pour supposer que les animaux qu'on offrait au mois de *radjab* étaient originairement non des animaux quelconques, mais les premiers-nés des troupeaux que, d'après les sources, on offrait aux sanctuaires en l'honneur des divinités locales (p. 402-406).

Le P. Henninger en conclut que, même si on peut douter qu'il y ait une preuve *littéraire* directe pour l'existence d'une Pâque prémosaïque (voir cependant les passages de l'Exode cités ci-dessus), les analogies des fêtes arabes et des fêtes des autres nomades sont assez caractéristiques. « On peut à peine douter qu'il y ait eu chez les Israélites, comme héritage de l'antiquité sémitique commune, une fête pastorale de printemps. Mais ce fait n'exclut nullement que, à cause de certains événements historiques, une signification nouvelle ait été attachée à cette fête » (p. 420, n. 143). Cette manière de voir est en harmonie avec tout ce que nous savons de l'action salvatrice de Dieu qui ne force jamais la nature, mais au contraire la met au service de la grâce. C'est bien dans ce principe que réside la structure sacramentelle de l'économie du salut dans la Nouvelle Alliance. On ne s'étonnera donc pas que, de plus en plus, l'exégèse catholique prête son attention aux origines prémosaïques des institutions israélites (cf. par ex. R. North, *The Derivation of Sabbat*, dans *Biblica*, vol. xxxvi, 1955, p. 182-201).

D'importantes observations concernant les mœurs des Arabes semi-nomades de nos jours au pays de Moab ont été recueillies par le P. A. Jaussen (*Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908, réimpr. 1948). Décrivant les rites de la *ḏabīḥa* (immolation), dont le nom s'applique d'ailleurs, comme le *pesaḥ* de la Bible, au rite aussi bien qu'à la victime (*loc. cit.*, p. 343), le P. Jaussen dit : « la *ḏabīḥeh*, pour le bédouin de nos jours, est un animal, ordinairement domestique, mâle ou femelle, qui est régulièrement immolé par un instrument tranchant qui lui ouvre les veines du cou et permet ainsi au sang de se répandre à terre. Une brebis qui tomberait étourdie sous un coup de massue ou le choc d'une pierre ne saurait constituer une *ḏabiḥeh*, pas plus qu'une chamelle qui s'affaisserait frappée d'une balle; il manquerait l'acte indispensable, que j'appellerais presque rituel : l'acte de l'immolation. Nombreuses sont les circonstances où l'Arabe, d'après un usage invétéré, se croit obligé, plus ou moins strictement, d'immoler une *ḏabīḥeh* » (p. 238). Il le fait par ex. avant qu'une famille prenne possession d'une nouvelle tente. « Le maître de cette installation primitive amène devant sa demeure encore vierge une belle et grasse brebis, lui tourne la tête du côté sud, et d'une main ferme lui ouvre la gorge pour l'immoler en disant: « Permission, ô possesseur de ce lieu ! » C'est-à-dire, d'après l'explication des Arabes eux-mêmes : O esprit qui occupes ce lieu, donne-moi l'autorisation d'entrer dans la tente et d'y habiter. Le sang qui échappe tout fumant du cou de la victime est recueilli, en partie du moins, dans un vase, et le maître de la tente en oint le piquet du milieu... Après avoir immolé la victime et

avoir teint de son sang le pilier principal comme pour le consacrer et le préserver des attaques de l'esprit, on prend le repas sous la tente, qui peut désormais être habitée sans crainte » (p. 339 sq.). La même cérémonie se pratique pour un agrandissement considérable de la tente et, quand il s'agit de maisons, pour l'achèvement de l'arc, du linteau et de la maison tout entière dont le maître, un esprit *(ǧin)*, doit être apaisé avant que la maison soit habitée. « Souvent le sang coule dans l'intérieur de la demeure; d'autres fois il se répand à l'extérieur, dans la cour; toujours il coule en face de la porte. En lui plongeant le couteau dans le cou, le propriétaire dit à haute voix : « Permission, maître de ce lieu ! »... en même temps, il prend dans sa main le sang de la victime, et en asperge la porte; quelques Arabes en répandent aussi à l'intérieur, sur les murs; ce dernier usage n'est pas général » (p. 343).

L'immolation a aussi lieu à des moments donnés, depuis les premières négociations jusqu'à la conclusion et la consommation du mariage (p. 344-348), ainsi que pour la réception d'un hôte distingué. A propos de l'immolation faite pour l'hôte, le P. Jaussen remarque que « sous la tente, on ne conserve pas la viande; après que l'hôte a été rassasié, le plat doit être abandonné aux pauvres, toujours nombreux dans les campements. Il n'est pas permis, non plus, de servir à ses hôtes de la viande qui, par hasard, aurait été mise en réserve : il faut l'immoler; il faut la *ḏabīḥeh* » (p. 350).

Du sang de la victime, on asperge aussi la jument, ou bien on en oint soit le front, soit les flancs, soit les pattes de l'animal. « Ces onctions ont pour but d'écarter tout accident de la jument, de lui permettre de prospérer, ou de l'empêcher de nuire à la famille ou au bétail » (p. 354).

Quant au précepte de ne briser aucun os de la victime, formulé explicitement en Ex., XII, 46 et Num., IX, 12 et contenu implicitement dans la prescription de ne rien manger cru ou cuit dans l'eau, mais uniquement rôti au feu (Ex., XII, 9), différentes explications ont été proposées. C'est encore le P. Henninger qui a essayé de les résumer, en tenant compte non seulement des peuples sémitiques, mais aussi de ceux de l'Asie centrale et du nord (*Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten*, dans *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, vol. I, Rome, 1956, p. 448-458).

Le P. Henninger arrive à la conclusion que l'idée prédominante de la coutume est la croyance en une revivification *(« Wiederbelebung »)* de l'animal par la divinité, que celle-ci soit imaginée comme retour réel à la vie dans l'autre monde ou comme « résurrection » symbolique se manifestant dans la fécondité et la multiplication du troupeau. C'est ainsi aussi que, selon le P. Henninger, la typologie de Jean, XIX, 36 recevrait sa signification suprême : Jésus est l'agneau pascal qui est immolé sans que ses os soient brisés parce qu'il est destiné à la résurrection. Tout cela semble très à propos. Mais il faut se demander tout de même si la défense de couper la victime en morceaux ne devait pas d'une part exprimer la totalité de l'oblation, et d'autre part garantir l'unité des participants au banquet sacré qui est invisiblement présidé par la divinité elle-même.

On pourra donc conclure que les traditions persistantes des nomades et semi-nomades contiennent, indépendamment des faits bibliques, tous les traits caractéristiques du rite tel qu'il nous est décrit dans Ex., XII : immolation de la victime par effusion du sang, onction de la tente ou de la maison par le sang, repas sacré composé de l'animal rôti, de pain azyme et d'herbes amères, défense de briser les os de la victime et d'en laisser des restes jusqu'au lendemain.

Le fait que cet ancien rite se célébrait à la pleine lune du printemps ne nous retiendra pas longtemps ici. Comme l'a remarqué le P. Lagrange, « les nomades qui ne récoltent pas de céréales ne peuvent avoir qu'une fête de prémices, celle des nouveau-nés des troupeaux; elle est au printemps » (*Études sur les religions sémitiques*, p. 256). Que cette fête de printemps se célèbre à la pleine lune ne pourra étonner quiconque connaît le rôle prédominant que la lune jouait pour les nomades sémites comme régulateur de toute la vie. C'est bien ce rôle qui lui est attribué aussi par la Bible (Ps., CIV, 19; cf. Gen., I, 14). Sans trop insister ni d'un côté ni de l'autre, on peut dire d'une manière générale que, si le culte du soleil correspond aux conditions de vie des sédentaires, c'est bien le culte de la lune qui exprime l'état de civilisation des bédouins (*Dictionary of the Bible*, éd. J. Hastings, *Extra Volume*, Édimbourg, 1906, p. 541). Tandis que le culte de la lune a toujours joué un rôle assez effacé chez les Égyptiens qui depuis tout temps furent des sédentaires (cf. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, p. 471), il a su tenir sa place dans la civilisation urbaine de Mésopotamie jusqu'à la basse époque. On sait que ses sanctuaires principaux se trouvaient précisément dans les deux villes autour desquelles, selon les deux traditions bibliques (Gen., XI, 31; XII, 5), les ancêtres de tribus israélites avaient jadis nomadisé, Ur et Haran. « Le culte du dieu-lune a rayonné d'Ur dans toute la Chaldée et de Harran en Syrie et en Phénicie. Les nomades araméens ou arabes vénéraient aussi l'astre des nuits qui les guidait dans leurs courses nocturnes et leur indiquait le cours du temps (É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, éd. Mana, Paris, 1945, p. 60). En effet, c'est en Arabie que le dieu-lune domine de la façon la plus nette le panthéon tout entier et règle toute la vie religieuse, civile et politique jusqu'à se perpétuer dans le calendrier lunaire des musulmans. Il est conçu comme père qui bénit, secourt, protège, aime, voire même comme ancêtre commun de toute la tribu (D. Nielsen, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, vol. I, Copenhague, 1927, p. 213-224). L'hypothèse que les prémices des troupeaux furent originairement offertes au dieu-lune lui-même n'est donc pas sans fondement.

IV. La Pâque dans l'Israël non centralisé. — La sagesse de Moïse qui se constate dans toute son œuvre se manifeste singulièrement dans la manière dont il sut mettre au service de la religion yahviste l'ancienne fête nomade de printemps et en faire le mémorial (*zikkārōn* : Ex., XII, 14) de l'événement historique qui est à la base de cette religion : la délivrance du joug égyptien. Cette transposition fut favorisée par les circonstances providentielles sous lesquelles le rite vénérable se célébra la veille de la sortie d'Égypte, circonstances dont la Bible nous a conservé le récit d'allure épique dans Ex., XII, 21-36. Le nom même de la fête, *pesaḥ*, rappellera désormais le passage miséricordieux de Yahvé devant les maisons des Israélites (Ex., XII, 14, 23, 27). Le sacrifice des prémices du troupeau, originairement offert par les nomades en substitution des premiers-nés de la tribu qui devaient être consacrés à la divinité (H. Cazelles, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, Tournai, 1955, p. 20), est mis en rapport avec les premiers-nés des Égyptiens que Yahvé a revendiqués lorsque Pharaon lui conteste son droit (cf. Ex., XII, 31). Le sang dont on oint les deux montants et le linteau des portes signifie que Yahvé, en tuant les premiers-nés des Égyptiens, a épargné les Israélites. Les herbes amères qui font partie du menu rappellent l'amertume de l'esclavage égyptien, les pains azymes et le costume de voyage, la hâte avec laquelle les Israélites se mirent en route et qui ne permit pas à leur pâte de fermenter. La pratique de donner un sens symbolique à des rites

qui ont perdu leur sens original se rencontre dans toutes les religions et est particulièrement fréquente dans la religion chrétienne, notamment dans la liturgie de la messe (sens symbolique pour des rites et des choses qui originairement avaient eu un sens purement pratique, par ex. cierges, encens, ablution des mains...). Pour le rite pascal, c'est l'Esprit-Saint qui voulut ces transpositions pour en faire ce qu'il devait être selon les intentions de Dieu : le mémorial de la rédemption de l'ancienne Alliance et le type de la rédemption de l'Alliance nouvelle.

Les détails caractéristiques de l'ancien rite ont été retenus. Il doit se célébrer à la première pleine lune après l'équinoxe du printemps et par conséquent au soir du 14e jour du premier mois (Ex., XII, 6) qui, avant l'exil, fut appelé mois des épis (Ex., XIII, 4; XXIII, 15; XXXIV, 18; Deut., XVI, 1), après l'exil, d'un nom babylonien, nisan. On a même retenu le calendrier nomade selon lequel l'année commence au printemps. C'est ce calendrier nomade qui a toujours réglé l'année liturgique et qui a été solennellement approuvé par la législation sacerdotale (Ex., XII, 1), malgré la tendance de commencer l'année en automne, en accord avec le point de vue agricole qui domine la vie sociale d'Israël après la sédentarisation (cf. Ex., XXIII, 16; XXXIV, 22). La fête est d'abord restée une fête de famille. Il n'est point question de l'office d'un prêtre, le père de famille faisant fonction de liturge. Les victimes doivent être choisies exclusivement parmi le menu bétail qui fait la subsistance des nomades, les moutons et les chèvres. Le seul apprêtage permis est le rôtissement au feu, avec interdiction d'en briser un os.

C'est donc, sans aucun doute possible, le récit Ex., XII, 1-14 qui nous a conservé le rite vénérable dans sa forme la plus originale. On reconnaît de plus en plus que le document P, tout en étant de rédaction tardive, nous a conservé des matériaux de la plus haute antiquité (cf. G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, Stuttgart, 1930. p. 189 : « *Dass P ungleich altertümlichere Traditionen und Anschauungen enthält als etwa das Deuteronomium, bedarf keines Beweises* »; H. Cazelles, *supra*, v, 519 : « *Il faut le rappeler, cette législation, bien qu'elle soit la dernière venue, est souvent celle qui s'appuie le plus sur le passé* »). C'est donc avec beaucoup de réserve qu'on opposera (avec Clamer, par ex., *Exode*, p. 137), Ex., XII, 1-14 à XII, 21-27 comme le texte plus récent au plus ancien.

On a déjà remarqué (*supra*, col. 1127) que l'extrême souci de la pureté rituelle du repas avait poussé les nomades à l'assaisonner d'herbes amères et à en exclure tout pain levé. Cette prescription ancienne concernant le pain azyme se trouve, dans l'état actuel des textes, doublée d'une autre selon laquelle l'exclusion du pain levé se prolonge pendant sept jours, à savoir du 15 au 21 du premier mois. On s'accorde généralement aujourd'hui à voir dans la fête des azymes *(maṣṣōt)* une fête agricole que les Israélites ont adoptée après leur sédentarisation. On ne s'étonnera donc pas de la voir citée parmi les trois pèlerinages annuels dans le décalogue rituel d'Ex., XXXIV, 11-26 (℣. 18). « Le caractère de ces fêtes est nettement agricole, car elles dépendent des saisons, de la moisson et de la récolte » (H. Cazelles, *supra*, v, col. 503; cf. col. 507). Ces dispositions ont été ajoutées aussi au Code de l'Alliance (cf. Id., *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946, p. 99) qui, originairement, ne connaissait probablement qu'une fête de pèlerinage, comme d'ailleurs aussi l'auteur des premiers chapitres de Samuel (I Sam., I, 3) (Id., *supra*, v, col. 516). On a donc pris soin « d'étendre aux fêtes cananéennes le caractère yahviste et national de la Pâque » (*ibid.*, col. 517).

On s'attendra donc à trouver dans la littérature sacerdotale les traces les plus nettes de l'ancienne fête pascale indépendante des Azymes. Toute cette littérature, en effet, ou bien ne parle que de la Pâque sans mentionner les Azymes (Num., IX, 1-14), ou bien, si elle mentionne les Azymes, les sépare de la Pâque, comme si elle voulait présenter les Azymes comme quelque chose qui fut surajoutée à la Pâque. Cela est particulièrement impressionnant dans Ex., XII, 3-14, 15-20, deux textes qui traitent séparément de la Pâque et des Azymes; mais il en est de même dans d'autres textes sacerdotaux, tels que Lev., XXIII, 5 sq. : « Le premier mois, le quatorzième jour du mois, entre les deux soirs, c'est Pâque pour Yahvé, et le quinzième jour de ce mois c'est la fête des Azymes pour Yahvé. Pendant sept jours vous mangerez des pains sans levain. » Voir, pour la même manière de s'exprimer, Num., XXVIII, 16 sq.; Jos., V, 10 sq.; Esdr., VI, 19, 22; II Chron., XXXV, 17 *a*, *b*. Ce dernier passage est particulièrement frappant : « C'est à ce moment que les enfants d'Israël présents célébrèrent la Pâque et (ensuite) pendant sept jours la fête des Azymes », tandis que le texte parallèle II Reg., XXIII, 21-23 ne parle que de la Pâque, en accord évident avec Deut., XVI, 1-8 où la fête des Azymes apparaît déjà fusionnant avec la Pâque. Toutefois, le cas est différent pour II Chron., XXX, où les noms Pâque et Azymes alternent pour la solennité (Pâque, ℣. 1, 2, 5; Azymes, ℣. 13, 21) et où le chroniqueur semble suivre une source inconnue (cf. *infra*, col. 1133); un texte parallèle manque dans le livre des Rois. La même observation vaut pour II Chron., VIII, 13 où seule la fête des Azymes est mentionnée et où les trois fêtes sont présentées exactement par les mêmes expressions que dans Deut., XVI, 16 (sur le mélange d'éléments sacerdotaux et deutéronomiques dans le calendrier liturgique du Chroniqueur, cf. G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart, 1930, p. 52-54); ici encore le livre des Rois se tait. Les sources antérieures séparent les deux fêtes dans Ex., XII, 21-28 et XIII, 3-10 pour les parties narratives; les parties législatives, Ex., XXIII, 15, 18 et XXXIV, 18, 25, parlent des Azymes et de la Pâque comme de deux choses absolument distinctes. On a remarqué ci-dessus que Deut.. XVI, 1-8 amalgame les deux fêtes; dans Ez., XLV, 21 la fusion est à peu près complète. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas la centralisation du Deutéronome. Dans toute la législation yahviste concernant la Pâque celle-ci n'a pas pour centre un sanctuaire, mais des maisons individuelles, des familles et clans.

La tradition de Jos., V, 10-12 est intéressante à un autre point de vue : c'est certainement ici que nous nous trouvons en présence du premier essai de combiner les deux fêtes : la Pâque des pasteurs nomades et les Azymes des agriculteurs sédentaires. C'est la première occasion historique où les Israélites continuent de manger du pain azyme *après* la fête. Au temps de la royauté, la Pâque, si vraiment elle avait eu un caractère centralisé au temps des juges, est redevenue une fête familiale qui se célébrait dans la dispersion. C'est bien ce caractère familial de la Pâque que nous révèle la législation yahviste Ex., XII, 21-27 où nous saisissons déjà les premiers éléments de la *haggadah* de la Pâque juive (℣. 26 sq.). C'est certainement dans le même sens que nous devons interpréter II Chron., VIII, 13 où, parmi les solennités que Salomon distinguait par des holocaustes (cf. I Reg., IX, 25), on mentionne bien les Azymes, les Semaines et les Tentes, mais non pas la Pâque. On ne pourra déduire ni en se basant sur ce passage, ni sur II Reg., XXIII, 22, que la Pâque était tombée complètement en désuétude sous les rois, mais seulement qu'elle était plutôt de nature privée que publique.

Les auteurs sont divisés sur la manière dont il faut interpréter le récit de II Chron., XXX. Par invitation

orale et écrite, Ézéchias convoque les tribus du royaume du Nord au temple de Jérusalem pour y célébrer « une Pâque pour Jahvé, le Dieu d'Israël ». Mais on se moque des messagers, et il ne se trouve que quelques hommes d'Asher, de Manassé et de Zabulon pour s'humilier et venir à Jérusalem. Par contre, c'est le peuple de Juda qui, d'une volonté unanime, obéit au décret du roi. Par conséquent, « un peuple nombreux se rassembla à Jérusalem pour célébrer au deuxième mois la fête des Azymes » (℣. 13) et « on immola la Pâque le quatorze du second mois » (℣. 15), par l'intermédiaire des services des lévites (℣. 16 sq.). Puis, « les enfants d'Israël qui se trouvaient à Jérusalem célébrèrent pendant sept jours, et en grande liesse, la fête des Azymes » (℣. 21). L'intervention des lévites dans l'affaire demande une mise au point. Il semble qu'il ne faille pas insister non plus sur la démarche du roi auprès des tribus du Nord. « Les circonstances historiques étaient peu favorables à une pareille démarche d'Ézéchias; elle aurait paru suspecte aux autorités assyriennes qui venaient de conquérir le royaume du Nord » (H. Cazelles, *Les livres des Chroniques*, Paris, 1954, p. 213). Mais faut-il pour cela conclure que le récit de la Pâque d'Ézéchias est de toutes pièces inventé en tenant compte du fait qu'il est absent du livre des Rois? On l'a généralement pensé. Parmi les derniers commentaires du livre des Chroniques, W. Rudolph (*Chronikbücher*, Tubingue, 1955, p. 299) estime le récit « peu historique », parce que c'est le Deutéronome qui prescrit la célébration commune de la Pâque au Temple de Jérusalem, le Deutéronome qui, à ce moment, n'est pas encore découvert; K. Galling, pour sa part (*Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia*, Gœttingue, 1954), attribue le récit à la main d'un deuxième rédacteur de l'œuvre du Chroniste (p. 157-160).

Cela n'est pas l'opinion de H.-J. Kraus (*loc. cit.*, p. 63-65) qui pense que le récit sur la Pâque d'Ézéchias, malgré certains détails surprenants relatifs aux tribus et au culte qu'il contient, a toute chance de nous transmettre un fait historique. Si le Chroniqueur, qui dépend de la tradition deutéronomique pour le récit de la Pâque de Josias (II Chron., xxxv), s'écarte ici manifestement de cette tradition, c'est qu'il a de bonnes raisons pour le faire. Il aurait donc, quant à cette question, suivi une source à part. Les gens des tribus du Nord qui auraient participé au rite se seraient réfugiés au royaume du Sud après la chute de Samarie.

La présence à Jérusalem de ces gens du Nord semble expliquer aussi le détail frappant que cette Pâque-Azymes se célébra non au premier mois, mais seulement au deuxième (℣. 13). Cette date est justifiée par le fait « qu'on ne pouvait plus le faire au moment même, les prêtres ne s'étant pas sanctifiés en nombre suffisant et le peuple ne s'étant pas rassemblé à Jérusalem » (℣. 3). On se souvient que Jéroboam avait reculé d'un mois la fête des Tabernacles au royaume du Nord, au « quinzième jour du huitième mois, le mois qu'il avait arbitrairement choisi » (I Reg., xii, 33), ce qui devait conditionner aussi pour les autres fêtes, notamment la Pâque, un décalage d'un mois entre le royaume du Nord et celui du Sud. Ce serait donc par égard pour les coutumes des gens du Nord qu'Ézéchias aurait adopté cette date pour sa Pâque, et on peut se demander si on ne se trouve pas ici en présence des racines historiques de la loi de Num., ix, 9-13 qui permet de célébrer la Pâque le quatorzième jour du second mois à tous ceux qui se trouvent impurs du fait d'un mort ou du fait d'un voyage au loin. Quoi qu'il en soit, le Chroniqueur nous a conservé ici un détail apparemment insignifiant, qui rehausse considérablement la valeur historique de son récit (cf. S. Talmon, *Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraim and Judah*, dans *Vet. Test.*, vol. viii, 1958, p. 48-74; voir p. 61-63; H.-J. Kraus, *loc. cit.*, p. 63).

V. La Pâque dans l'Israël centralisé. — D'après ce qui vient d'être dit, ce serait à Ézéchias et non à Josias qu'il faut attribuer la centralisation de la Pâque autour du sanctuaire de Jérusalem. Cette centralisation se trouve codifiée en Deut., xvi, 1-8. Dans les livres historiques nous trouvons mention d'une réforme de la Pâque introduite par Josias en II Reg., xxiii, 21, 23, et II Chron., xxxv décrit longuement le déroulement de la première Pâque réformée; ce dernier texte nous retiendra plus tard.

Dans le texte Deut., xvi, 1-8 des prescriptions touchant la fête des Azymes se trouvent mélangées avec la loi deutéronomique sur la Pâque (℣. 3 *aβ b*-4 *a*, 8). Elles y ont été insérées à l'occasion de la mention du pain non fermenté qui, on l'a vu, accompagnait l'ancien repas pascal, et, tout à la fin de la loi sur la Pâque, quand celle-ci est terminée, la fête se prolonge par la semaine des Azymes. Ces prescriptions sont des additions postérieures aux textes anciens, mais les ℣. 3 *aβ b*-4 *a* d'une part et le ℣. 8 d'autre part ne peuvent pas, semble-t-il, provenir de la même main. On reviendra à cette question dans un instant.

On se rend facilement compte des innovations contenues dans la loi deutéronomique relative à la Pâque. 1° Permission de se servir, pour le repas, non seulement de petit, mais aussi de gros bétail, ce qui est évidemment une adaptation de l'ancienne coutume aux conditions sociales de l'époque, l'économie pastorale ayant été remplacée par l'économie agricole. 2° Obligation d'immoler la Pâque au sanctuaire central de Jérusalem et d'y passer la nuit. 3° Permission de cuire la victime et par conséquent de la mettre en pièces, ce qui était formellement interdit par Ex., xii, 9, mais devint nécessaire par l'emploi de gros bétail pour la Pâque.

Il est évident que selon l'intention de la loi deutéronomique primitive, la fête devait se dérouler en une seule nuit pour permettre au fidèle de retourner « à ses tentes » (℣. 5), c.-à-d., selon une vieille manière de s'exprimer, à la maison. Voir dans les tentes une allusion aux tentes des pèlerins autour du sanctuaire dans lesquelles ils passaient la semaine des Azymes pour être présents à la réunion du septième jour (H.-J. Kraus, *loc. cit.*, p. 59 sq.) est certainement une interprétation *a posteriori* qui s'impose à partir du moment où le ℣. 8 est ajouté à la loi primitive.

Cette loi primitive ne fixe expressément aucune date précise pour la Pâque. Il est seulement dit qu'elle doit se célébrer au mois d'Abib (℣. 1). C'est au cours de ce mois que toutes les familles doivent se présenter au sanctuaire central. La loi tient compte de l'irrégularité avec laquelle les animaux mettent bas au printemps et facilite en même temps le déroulement des rites au Temple de Jérusalem en évitant l'afflux d'une foule trop nombreuse de pèlerins. On ne se verra donc pas obligé de suivre E. Auerbach qui pense qu'il faut traduire *ḥodeš 'abīb* au ℣. 1 par « la nouvelle lune de l'Abib » (*Die Feste im alten Israel*, dans *Vet. Test.*, vol. viii, 1958, p. 1-18, 1 sq.). Le seul souci du législateur deutéronomique est d'assurer la pureté yahviste du rite et d'en écarter toute pratique superstitieuse en le liant au sanctuaire officiel. La même observation vaut pour la fête des Semaines pour laquelle, comme pour la Pâque, une seule journée est prévue (℣. 9-12), et pour celle des Tentes qui, selon une ancienne tradition, continue de durer sept jours (℣. 13-15). Les tentes serviront désormais pour les pèlerins autour du sanctuaire central. Les trois lois (Pâque, Semaines et Tabernacles) forment une unité et appartiennent à la même couche.

Mais le législateur deutéronomique ne pouvait pas ne pas tenir compte de la législation du décalogue cultuel, Ex., XXXIV, 18-23, relative aux trois fêtes de pèlerinage d'origine cananéenne, Azymes, Semaines et Récolte. Il la reprend donc au ℣. 16, tandis que dans la loi pascale la mention du pain azyme lui permet de combiner les Azymes avec la Pâque par l'addition des ℣. 3 *aβ b*-4 *a*. Dès lors, le ℣. 7 *b* : « Puis, au matin, tu t'en retourneras et tu iras à tes tentes » n'a plus son sens original. L'accord entre le contexte primitif et les ajustements est apparent. Comment peut-on dire au ℣. 3 « pendant sept jours tu mangeras *avec elle* (c.-à-d. la victime) des azymes », la victime devant être mangée dans une seule nuit? Et tandis qu'au ℣. 11 et 14 on suppose que les femmes aussi se présentent au sanctuaire central, au ℣. 16 il n'est question que des hommes.

Une dernière main ajouta le ℣. 8. Il prévoit une réunion solennelle au septième jour, en accord avec le rituel archaïque, Ex., XIII, 6. Mais tandis que là on suppose que les pèlerins se mettent en route pendant les Azymes pour arriver au sanctuaire pour la fin de la semaine sacrée (cf. S. R. Driver, *Deuteronomy*, Édimbourg, 1902, p. 194 sq.), ici ils sont déjà au sanctuaire pour la Pâque; c'est pourquoi on n'attribue plus que six jours aux Azymes. La contradiction avec le ℣. 3 relative à la durée des Azymes est donc plus apparente que réelle. Mais la contradiction existe entre le ℣. 8 et la conclusion de la loi deutéronomique primitive qui fait retourner le pèlerin « à ses tentes » après la nuit pascale. A moins d'admettre un changement de sens comme on l'a vu plus haut, il est aussi évident que la célébration d'une grande solennité liturgique pour toute la communauté suppose une date fixe qui n'était pas prévue au ℣. 1.

La célébration de la Pâque au Temple devait conditionner dans le rite pascal des modifications profondes que nous saisissons dans le récit de la Pâque de Josias, II Chron., XXXV. Certes, on n'a pas à s'arrêter ici au rôle des lévites dans l'immolation des victimes pascales. Mais on y constate le souci d'incorporer la Pâque dans les pratiques sacrificielles du Temple en traitant à la manière de sacrifices de communion, non seulement les bœufs (qui, contrairement à Deut., XVI, 2, ne jouent pas ici le rôle de victimes pascales), mais aussi les graisses des agneaux pascals eux-mêmes. On comprend facilement que la centralisation de la Pâque devait menacer sérieusement l'ancien caractère familial du rite. Le récit du Chroniqueur cherche à combiner les deux tendances en groupant non seulement la foule laïque, mais aussi les lévites par familles patriarcales *(bēt 'abōt)*. On voit qu'en même temps que la centralisation fortifiait l'unité nationale et religieuse, elle exposait l'ancien rite vénérable au danger du formalisme.

VI. La Pâque postexilienne. — Le récit du Chroniste sur la Pâque de Josias doit être conçu (*supra*, col. 1132) comme un développement de la loi deutéronomique dans l'esprit du Code sacerdotal. Ce développement parvint à sa codification dans la législation sacerdotale relative à la Pâque. Pour la date, on sanctionne celle de la veille de la pleine lune qui, on l'a vu, doit remonter aux temps prémosaïques (Num., XXVIII, 16; cf. Ex., XII, 6). Quand on fait allusion « à toutes les lois et coutumes qui concernent la Pâque » (Num., IX, 3), on semble viser le rite tel qu'il est décrit en Ex., XII, 1-14. En même temps, on codifie les lois relatives aux Azymes, dont le rituel passe de plus en plus aux mains du sacerdoce et devient de plus en plus compliqué. La plus ancienne législation du Code sacerdotal concernant les Azymes nous est conservée dans Lev., XXIII, 9-14, où la fête a le caractère d'une offrande de la première gerbe d'orge, accompagnée de l'holocauste d'un agneau et de l'oblation conjointe, et ne dure qu'une seule journée. Puis, on a Ex., XII, 15-20 qui assigne aux Azymes sept jours, avec une convocation sacrée et abstinence de travail au premier et au septième jour. On remarque toutefois que lors des convocations sacrées, il reste permis de faire cuire la nourriture de chacun (cf. P. Grelot, dans *Vet. Test.*, vol. V, 1955, p. 254 sq.). Suit Lev., XXIII, 5-8, où l'abstention de toute œuvre servile et une convocation sacrée sont commandées pour le premier et le septième jours et un mets consommé pour chacun des sept jours. Enfin, nous avons Num., XXVIII, 16-25, dont le rituel est beaucoup plus exigeant quant aux mets consommés et aux oblations conjointes, tandis que l'abstention d'œuvres serviles reste la même pour le premier et le septième jour.

Dans Ez., XLV, 21-24, il ne reste presque rien du caractère original de la Pâque. On a déjà vu (col. 1132) que la distinction entre les deux fêtes, Pâque et Azymes, a presque disparu. Les sacrifices prescrits sont à la charge du prince. La Pâque est devenue un rite d'expiation pour le prince et pour le peuple qui exige le sacrifice d'un taureau. Pour chacun des sept jours des Azymes, le prince est obligé à l'holocauste de sept taureaux et sept béliers, plus le sacrifice d'un bouc pour le péché, avec les oblations conjointes. Si l'on tient compte que d'après Lev., I, l'holocauste aussi a valeur expiatoire, on voit que, chez Ézéchiel, l'idée d'expiation est poussée à l'extrême (pour le commentaire du passage, voir A. van den Born, *Ezechiel uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, [Ruremonde-Maaseik, 1954], p. 269 sq.; H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48)*, Tubingue, 1957, p. 80 sq.).

Malgré ce déplacement progressif du rite pascal de la sphère privée au Temple, le Code sacerdotal ne cessa pas de connaître la célébration en famille selon le rite qu'il nous transmet en Ex., XII, 1-14. On y verra un témoignage de la haute antiquité du rite qui, selon la volonté du législateur, servira de mémorial et se célébrera, selon une loi perpétuelle, dans toutes les générations (℣. 14), en même temps que le respect du Code sacerdotal pour les institutions primitives. On a déjà vu (*supra*, col. 1135), comment le Chroniste, à propos de la Pâque de Josias, cherche à combiner le caractère national et familial de la Pâque. On observe la même tendance en Ex., XII, 1-14, car on prend soin d'inculquer que le rite oblige « toute la communauté d'Israël » (℣. 3), « l'assemblée entière de la communauté d'Israël » (℣. 6; pour les expressions *'ēdā* et *ḳāhāl*, cf. L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im A. T.*, Stuttgart, 1938), donc tous les membres de la nation sans exception. Et n'y sont admis qu'eux; si un étranger veut la célébrer, tous les mâles de sa maison devront être circoncis, et alors il sera admis (Ex., XII, 48; cf. Num., IX, 14). La Pâque est donc le devoir en même temps que le privilège des enfants d'Israël.

L'histoire de la Pâque en Israël s'est trouvée éclaircie d'une façon extrêmement révélatrice par le *Papyrus pascal d'Éléphantine* de l'an 419 avant J.-C., qui fut découvert en 1906 sur l'île Éléphantine (voir art. Éléphantine, II, col. 962-1032) et publié pour la première fois par E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine*, Leipzig, 1911, p. 36-40 et pl. 6; pour la bibliographie du sujet, voir P. Grelot, *Études sur le « Papyrus pascal » d'Éléphantine*, dans *Vetus Testamentum*, vol. IV, 1954, p. 349-384. Il s'agit d'une lettre par laquelle Hananiah, fonctionnaire juif chargé des affaires juives à la cour du satrape Arsam en Égypte, notifia à Yadeniah, chef de la colonie juive d'Éléphantine, l'ordre reçu de l'administration centrale de Darius II et leur donna des instructions sur la manière de célébrer la

Pâque et les Azymes. Le texte est très mutilé; nous reproduisons ici la restauration et traduction proposées par P. Grelot (*loc. cit.*, p. 375) :

« [A mes frères] Yadeniah et ses compagnons les militaires juifs, votre frère Hananiah. La prospérité de mes frères, que les dieux [(l')accordent !] Et maintenant, cette année, année 5e du roi Darius, de par le roi il a été mandé à Aršam... [Lacune de plus d'une demi ligne]. Maintenant vous, comptez ainsi quat[orze jours depuis le jour 1er de Nisan et la Pâque célé]brez; et depuis le jour 15e jusqu'au jour 21e de [Nisan célébrez la fête des Azymes. (Maintenant?) vous], soyez purs et tenez-vous en garde : aucun travail ne [faites le jour 15e et le jour 21e...; (aucune boisson aigre)] ne buvez et quoi que ce soit de fermenté n[e mangez pas. Mangez des azymes depuis le jour 14e de Nisan au] coucher du soleil jusqu'au jour 21e de Nisa[n au coucher du soleil. Pendant sept jours, du fermenté n'intro]duisez pas dans vos appartements et tenez(-le?) caché durant [(ces?)] jours(-là?)... [A] mes frères Yadeniah et ses compagnons les militaires juifs, votre frère Hananiah. »

Dans une étude magistrale (*Le Papyrus pascal et le problème du Pentateuque*, dans *Vet. Test.*, vol. v, 1955, p. 250-265), P. Grelot a montré que la législation du papyrus pascal dépend nettement de la législation sacerdotale, mais du droit coutumier plutôt que d'un code écrit. C'est ainsi, par ex., que l'interdiction d'une certaine boisson pour la semaine des Azymes n'a aucun parallèle exact dans la Bible, mais elle figure dans la Mishna. « Il s'agit donc d'un point de droit coutumier demeuré longtemps non écrit, recueilli très tardivement avec un certain luxe de précision (Pesaḥim, III, 1) » (p. 255). D'autre part, une dépendance vis-à-vis du Deutéronome est absolument absente. Déjà le fait que la communauté est autorisée à célébrer la Pâque est en contradiction flagrante avec le principe de centralisation du Deutéronome. Ce principe était resté inconnu à Éléphantine jusqu'en 419, car le temple de la colonie était encore debout, et l'interprétation que A. Dupont-Sommer a donnée de l'ostracon d'Oxford (*Rev. des Ét. juives*, 1946-1947, p. 46-51) nous permet de croire que « à une certaine époque la Pâque n'était pas célébrée *à date fixe* à Éléphantine; on s'en tenait à l'ancienne coutume, attestée encore par le Deutéronome (Deut., XVI, 1) » (Grelot, *loc. cit.*, p. 259). Le but de la lettre n'est donc pas d'introduire la Pâque à Éléphantine, mais seulement d'en régler la date. Et si, jusqu'à ce moment, la Pâque fut célébrée par la colonie selon un rite ancestral qui devait coïncider, pour l'essentiel, avec le rituel archaïque conservé dans Ex., XII, 21-23, on n'avait qu'à fixer la date pour adapter ce rituel à celui du Code sacerdotal, puisque « le rituel sacerdotal de la Pâque (Ex., XII, 1-14) *se rattache directement au rituel archaïque, en ignorant les innovations du Deutéronome* » (Grelot, *loc. cit.*, p. 261; pour le rapport entre Ex., XII, 21-23 et 1-14, cf. *supra*, col. 1131).

Pour terminer cette question, on peut se demander quel fut le motif de la cour perse pour s'immiscer dans les affaires religieuses d'une communauté juive. Il semble bien que la cour perse voyait un avantage politique dans l'union religieuse de la juiverie, « et c'était un principe de sa politique religieuse que de codifier les anciennes traditions » (H. Cazelles, dans *Introduction à la Bible*, I, Tournai, 1959, p. 378). Tel fut aussi le but de la mission d'Esdras (cf. Id., *La mission d'Esdras*, dans *Vet. Test.*, vol. IV, 1954, p. 113-140).

L'effort de la cour perse pour imposer la loi sacerdotale au conglomérat des rapatriés et des gens du pays, des *gērim* ou *gārim* et des *'ezraḥim* (cf. *loc. cit.*, p. 131), se manifeste aussi dans le récit du Chroniste sur la première Pâque des rapatriés, Esdr., VI, 19-22. Car, comme il a été montré (*loc. cit.*, p. 129), « les enfants d'Israël revenus de la captivité » et « tous ceux qui s'étaient séparés de l'impureté des nations du pays » (*ꝟ*. 21) sont bien les mêmes deux groupes que les *gērim* et les *'ezraḥim* de certaines lois sacerdotales telles que Ex., XII, 19, 48 sq.; Num., IX, 14. Ils immolent la Pâque (rac. *šḥṭ*, cf. II Chron., XXX, 15; XXXV, 1, 6, 11, mais aussi Ex., XII, 21 [le rituel archaïque]). La date du *ꝟ*. 19 et la distinction entre Pâque et Azymes sont, on le sait, caractéristiques pour le Code sacerdotal. L'accent mis sur la pureté des festivants nous rappelle non seulement le papyrus pascal, mais aussi Num., IX, 6-13 dont P. Grelot (*loc. cit.*, p. 253) est incliné à placer la rédaction après 419.

VII. La Pâque juive. — On a vu que le Code sacerdotal combine l'immolation des victimes pascales au Temple d'une part, avec un repas domestique d'autre part. C'est sous cette forme que le rituel pascal se pratiquait jusqu'à la destruction du Temple en 70 après J.-C. et, par conséquent, du temps de Notre-Seigneur. Après la destruction du Temple, l'agneau pascal, qui ne pouvait plus y être immolé désormais, fut remplacé par un repas ordinaire. C'est seulement chez les Samaritains que l'ancien usage nomade s'est perpétué jusqu'à nos jours, lorsqu'ils célèbrent leur Pâque sur le sommet du mont Garizim, où ils vivent alors sous la tente pendant quarante jours (cf. J. Jeremias, *Die Passafeier der Samaritaner*, dans *Beih. Zeitschr. für die alttestam. Wissensch.*, LIX, 1932). Chez les Juifs, le repas pascal maintient la structure de l'ancien rite domestique. Toutefois, des éléments nouveaux sont venus s'y joindre, dont les derniers ne datent que du XVe s. On constate aussi des différences secondaires de rite dans les différents courants du Judaïsme.

La Mishna consacre un traité tout entier à la législation pascale. C'est le traité *Pesaḥim*, le troisième du second « ordre » ou *seder mō'ēd*, « ordre des fêtes ». Il se divise en dix chapitres. Bien que la rédaction de la Mishna se place après la destruction du Temple, les recueils dont elle se compose sont beaucoup plus anciens et avaient été transmis par voie orale ou écrite jusqu'à leur compilation. C'est ainsi que le traité *Pesaḥim* suppose le Temple encore debout et le fonctionnement de sa liturgie. Nous avons donc certainement dans ce traité un témoignage extrêmement précieux pour la manière dont le rite pascal se pratiquait dans le bas judaïsme et du temps de J.-C. On le complètera par les communications faites par Josèphe (*Ant.*, II, 311-314; III, 248-251; *Bell.*, VI, 423-428), Philon (*Spec. leg.*, II, 145-161) et Jub., 49 (pour l'ensemble voir Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. IV, Munich, 1928, p. 41-76).

Dans la nuit du 13 au 14 nisan, il fallait faire la בְּדִיקָה (enquête), c.-à-d. nettoyer à la lumière d'une petite lanterne toute la maison de toute trace de pain fermenté. On a le droit de le manger jusqu'au 14 à 11 heures du matin; tout doit être brûlé à midi. Si le 14 est un sabbat, la *bedīkāh* doit se faire un jour plus tôt (*Pes.*, III, 6). Le travail est en principe permis le matin du 14 jusqu'à midi, à moins que des usages locaux ne l'interdisent (IV, 1).

La veille de Pâques, le sacrifice quotidien du soir (cf. Num., XXVIII, 8) est avancé d'une heure et même de deux heures, si la Pâque tombe un sabbat (*Pes.*, V, 1). Il est vrai que la Mishna autorise l'immolation de la victime pascale le sabbat, mais non pas son rôtissage, et par conséquent les deux actions devaient s'accomplir avant le coucher du soleil, si le lendemain était un sabbat (VI, 1).

Pour éviter un encombrement excessif dans la cour du Temple, la foule fut divisée en trois groupes pour l'immolation des agneaux pascals. Lorsque le premier groupe était entré dans le parvis, on fermait les portes

et sonnait les trompettes. Les prêtres se postaient en deux longues files parallèles depuis l'entrée du parvis jusqu'à l'autel des holocaustes, munis de coupes en or et en argent. L'Israélite qui amenait sa victime la tuait lui-même, tandis que le prêtre le plus proche recueillait le sang dans sa coupe qui était ensuite passée d'un prêtre à l'autre jusqu'au dernier qui se trouvait tout près de l'autel et qui versait le sang au pied de l'autel. L'acte proprement sacrificiel était ainsi accompli non par le prêtre, mais par le fidèle lui-même. C'est pourquoi Philon (*Spec. leg.*, II, 145) dit que le peuple tout entier, vieux et jeunes, était élevé pour ce jour particulier à la dignité du sacerdoce. Des installations étaient aménagées pour suspendre et égorger les agneaux. Après avoir fait brûler les graisses sur l'autel des holocaustes par les prêtres, le fidèle prenait la victime sur ses épaules pour la porter à la maison où elle devait être rôtie sur une tige de grenadier (*Pes.*, VII, 2) et mangée. La même série d'actes se répétait pour le deuxième et le troisième groupe. Le rite était accompagné du chant du Hallel (Ps., CXIII-CXVIII). Toute l'immolation devait être accomplie avant le coucher du soleil. *Pes.*, VII, 4-9 traite de la pureté du sacrifice et des sacrifiants et nous rappelle Num., IX, 6-13; Esdr., VI, 20 sq. et le papyrus pascal (cf. *supra*, col. 1136).

Le rassemblement à Jérusalem du peuple tout entier et des pèlerins de la diaspora exigea que le repas pascal puisse être célébré non seulement dans les familles naturelles, mais aussi dans des familles artificielles. Un certain nombre de gens pouvaient se mettre d'accord pour former une « confraternité » (חבורה). C'est sous cette forme que Jésus célébra la Pâque avec ses disciples (Strack-Billerbeck, *loc. cit.*, p. 410; cf. Matth., XXVI, 17-19; Marc., XIV, 12-16; Luc., XXII, 7-13). Pour assurer la dignité du repas, la Mishna interdit qu'une confraternité soit composée uniquement de femmes, d'esclaves et d'enfants (*Pes.*, VIII, 7).

Toutefois, la Mishna (*Pes.*, VIII, 7) permet que plus d'une centaine de personnes forme une *ḥaburah*, pourvu que chacun puisse manger comme minimum de viande un morceau de la grandeur d'une olive. Tandis que selon Josèphe *(loc. cit.)*, il était interdit d'immoler la Pâque pour une seule personne, la Mishna *(loc. cit.)* ne veut pas trancher la question.

Le dernier chapitre du traité *Pesaḥim*, le dixième, est consacré au rite du repas pascal lui-même. On ne tenait plus compte de la prescription d'Ex., XII, 11, selon laquelle les convives devaient prendre une attitude de voyageurs et manger en toute hâte. Le repas avait, au contraire, pris la forme d'un banquet grec ou romain. En effet, la Mishna prescrit expressément que tous, même les plus pauvres, ne mangent la Pâque que couchés (*Pes.*, X, 1). Elle veut ainsi assurer au repas le caractère d'un banquet solennel et nourrir le sentiment de la liberté. L'essentiel du rite est ainsi résumé par le P. Lagrange (*L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, 1939, p. 500) : « La cérémonie commençait par la bénédiction de la première coupe, bénédiction du vin et du Jour, d'après Hillel, du Jour et du vin, d'après Shammaï. Puis on apportait des légumes, avec un plat rempli de sauce (חרסת). Les Juifs connaissaient l'usage des fourchettes, mais ce jour-là, et spécialement pour tremper quelques légumes dans la sauce, on se servait de ses doigts. Ce premier service terminé, on apportait l'agneau pascal. Alors commençait la commémoraison des bienfaits de Dieu. Le père de famille expliquait la raison d'être du rite, rappelait la délivrance d'Israël. Il n'y avait rien de strictement prescrit; la Mishna suggère des thèmes, à la façon de nos sermonnaires. On buvait alors la seconde coupe. Les herbes amères étaient mangées avec l'agneau... Puis on versait la troisième coupe et l'on rendait grâces à Dieu. La quatrième coupe est mentionnée aussitôt après. » Elle est suivie de la fin du *Hallel*, psaumes CXV-CXVIII. « Le dernier psaume avec son : Béni soit celui qui vient au nom de Yahvé ! donnait ouverture aux espérances messianiques. »

Les dernières instructions de la Mishna sont, en effet, d'une portée théologique particulière : « Chacun est obligé de se considérer, de génération en génération, comme s'il était sorti lui-même de l'Égypte, car il est écrit (Ex., XIII, 8) : En ce jour-là (c.-à-d. celui où tu fêtes le souvenir de la sortie d'Égypte), raconte ainsi à ton fils : c'est pour cela que le Seigneur est intervenu pour moi, quand je sortis d'Égypte. C'est pourquoi nous lui devons actions de grâces, louange, bénédiction, glorification, hommages, vénération et adoration, Lui qui fit pour nous et pour nos Pères toutes ces merveilles, qui nous conduisit de l'esclavage à la liberté, de la peine à la joie, de l'affliction à la jubilation, des ténèbres à la grande lumière et de la servitude à la rédemption. Chantons devant Lui : Alleluia ! » (*Pes.*, X, 5).

On voit ici que pour la théologie juive, la Pâque embrasse le passé, le présent et l'avenir. Le rite regarde le passé. On a vu que la Bible explique les différents éléments par différents événements historiques (*supra*, col. 1130). La même observation vaut pour les Azymes (Ex., XIII, 8) et pour le rachat des premiers-nés (Ex., XIII, 14 sq.). Mais B. Baentsch (*Exodus-Leviticus-Numeri*, Gœttingue, 1903, p. 88 sq.) a déjà remarqué qu'il reste une différence de conception entre la Pâque, d'une part, les Azymes et le rachat des premiers-nés, d'autre part : tandis que les deux dernières fêtes ont simplement le caractère de souvenirs des bienfaits divins : « Ce rite te tiendra lieu de signe sur la main et de mémorial sur le front » (Ex., XIII, 9, 16), la Pâque est instituée par Dieu en vue de l'action salvatrice imminente, dont elle sera *après* le *mémorial* (*zikkārōn :* Ex., XII, 14). Ce détail nous semble important pour comprendre le caractère typologique de la Pâque par rapport à l'Eucharistie. D'autre part, ce mémorial *(zikkārōn)* n'est pas un simple souvenir de l'événement historique, mais sa représentation sacramentelle. Le salut du passé devient présence par sa représentation liturgique. La nuit pascale doit être « une veille en l'honneur de Yahvé pour tous les enfants d'Israël, pour l'ensemble de leurs générations » (Ex., XII, 42). Dans cette veille, ils accompliront par le rite ce qui s'accomplit jadis par l'histoire. C'est le sens de ce que prescrit la Mishna : « Chacun est obligé de se considérer, de génération en génération, comme s'il était sorti lui-même de l'Égypte », et le père de famille dira à ses enfants : « Le Seigneur est intervenu pour *moi*, quand *je* sortis d'Égypte. »

Mais la Pâque regarde non seulement vers le passé, mais aussi vers l'avenir. On sait combien le Code sacerdotal — et même d'autres passages de la Bible — se complaît à retracer devant le contemporain les institutions du passé le plus reculé, parce qu'il croit à leur accomplissement futur (cf. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, dans *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft*, 17-2, Ḥalle, 1940, p. 117; *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1957, p. 111 : « *Es ist... eine Hoffnung und Erwartung für die Zukunft, die den Verfasser von P zu einer Schilderung der rechten Ordnung der Vergangenheit und damit auch einer von Gott herbeizuführenden Zukunft veranlasst hat* »; voir, dans le même sens, H. Renckens, *Israels visie op het verleden*, Thielt-La Haye, 1957, p. 22 sq.). Ce caractère eschatologique de la Pâque semble s'être affirmé de plus en plus pendant les derniers siècles av. J.-C. (cf. I. Zolli, *Il Nazareno*, [Udine, 1938], p. 213 : « *La*

nota delle speranze messianiche vibra nella Festa del Pesah più che in qualsiasi altra solennità dell'anno religioso ebraico. » Pour la documentation relative à l'expression des espérances messianiques dans la Pâque, voir P. Strobel, *Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc., XVII, 20 sq.*, dans *Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch.*, vol. XLIX, 1958, p. 157-196; cf. 164-171) pour s'exprimer après la destruction du Temple dans l'espoir de la reconstruction de Jérusalem, quand Rabbi Aqiba ajoutera à la fin du rite pascal la prière : « Que Yahvé, notre Dieu et le Dieu de nos Pères, nous fasse ainsi parvenir en paix à d'autres solennités et fêtes qui viennent à notre rencontre. » En tant que célébration rituelle de la rédemption d'Israël, la Pâque se place donc entre l'événement historique de celle-ci et son accomplissement eschatologique. Entre les deux, elle est l'expression permanente et effective de la fidélité divine. Nous sommes donc en droit d'appeler la Pâque un sacrement de l'ancienne Alliance, car la définition du sacrement donnée par S. Thomas s'applique parfaitement à elle : *Est commemoratio præteriti, demonstratio præsentis et prognosticum futuri* (cf. *Sum. Theol.*, III[a], qu. LX, art. 3).

VIII. La Pâque a Qumrân. — La question de la Pâque à Qumrân est étroitement liée à celle du calendrier de Qumrân. En partant d'observations faites par D. Barthélemy (*Rev. Bibl.*, vol. LIX, 1952, p. 199-203), Annie Jaubert a montré que le calendrier que nous révèlent les textes de Qumrân est identique à celui des *Jubilés*, du *I*[er] *Hénoch* et d'autres apocryphes, et est aussi celui que nous font entrevoir Ézéchiel, les parties sacerdotales du Pentateuque et le Chroniste (*Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques*, dans *Vet. Test.*, vol. III, 1953, p. 250-264; *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, dans *Vet. Test.*, vol. VII, 1957, p. 35-61; *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957, p. 13-75; voir aussi S. Talmon, *The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaean Desert*, dans *Aspects of the Dead Sea Scrolls. Scripta Hierosol.*, vol. IV, Jérusalem, 1958, p. 162-199). Dans ce calendrier, l'année se compose de 364 jours (Jub., VI, 38). Elle est divisée en quatre trimestres de 30 + 30 + 31 jours. Chaque trimestre a donc exactement 91 jours ou 13 semaines (Jub., VI, 29). Le Nouvel An, et également le premier jour de chaque trimestre, est toujours un mercredi, et la disposition des jours de la semaine dans chaque trimestre est symétrique. Les dates des fêtes sont rigoureusement fixes, chaque quantième du mois tombant régulièrement le même jour de la semaine (cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957, p. 70 sq.). On peut donc dresser de ce calendrier le tableau suivant :

Jour de semaine	*Mois* I	IV	VII	X	II	V	VIII	XI	III	VI	IX	XII
mercredi	1	8	15	22	29	6	13	20	27	4	11	18	25
jeudi	2	9	16	23	30	7	14	21	28	5	12	19	26
vendredi	3	10	17	24	1	8	15	22	29	6	13	20	27
samedi	4	11	18	25	2	9	16	23	30	7	14	21	28
dimanche	5	12	19	26	3	10	17	24	1	8	15	22	29
lundi	6	13	20	27	4	11	18	25	2	9	16	23	30
mardi	7	14	21	28	5	12	19	26	3	10	17	24	31

On peut penser que ce calendrier fut emprunté aux Égyptiens, ce qui nous permettrait de faire remonter son introduction en Israël au début de la monarchie. Il serait resté en usage au Temple jusqu'à l'époque hellénistique. « Mais dans la vie civile, depuis l'époque perse, on employait le calendrier luni-solaire d'origine babylonienne. On peut supposer qu'à une certaine date on a essayé d'introduire ce calendrier également dans le service liturgique du Temple » et que ce fut là une des raisons principales, sinon la raison, des exodes esséniens (J. T. Milik, *loc. cit.*, p. 74).

Or, dans ce calendrier de Qumrân, le 15 du premier mois tombait toujours un mercredi, et, par conséquent, la Pâque devait se célébrer invariablement un mardi soir. C'est ce que nous confirment les *Mišmarot* de la 4[e] grotte de Qumrân qui fixent la Pâque au mardi (c.-à-d. le soir du 14 du 1[er] mois) et, en plus, mentionnent une seconde Pâque le jeudi (c.-à-d. le soir du 14 du 2[e] mois; J. T. Milik, *loc. cit.*, p. 72; Id., *Volume du Congrès de Strasbourg 1956*, Leyde, 1957, p. 25; E. Vogt, *Kalenderfragmente aus Qumrân*, dans *Biblica*, vol. XXXIX, 1958, p. 72-77).

A moins qu'on ne veuille voir dans ces *Mišmarot* qu'un calendrier purement théorique, on en conclura que la célébration de la Pâque était réellement d'usage à Qumrân. Mais alors, les sectaires de Qumrân ne pouvaient pas la célébrer à la manière dont elle était célébrée dans le Judaïsme officiel de l'époque. Car dans celui-ci, l'immolation de l'agneau pascal au Temple était de rigueur et on sait que les sectaires se refusaient à tout rapport direct avec le sacerdoce et la liturgie du Temple, d'autant plus que leur fidélité à l'ancien calendrier sacerdotal les en séparait. Ce fait est indépendant de la question de savoir si les gens de Qumrân, tout en se tenant à l'écart du culte officiel, continuaient néanmoins d'envoyer leurs offrandes au Temple, comme certains le pensent (voir J. Carmignac, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la « Règle de la Communauté » de Qumrân*, dans *Rev. Bibl.*, vol. LXIII, 1956, p. 524-532, avec *Post-Scriptum* de J. T. Milik en faveur de la même interprétation), ou s'ils regardaient leurs propres pratiques pieuses comme remplaçant les sacrifices sanglants (D. H. Wallace, *The Essenes and Temple Sacrifices*, dans *Theol. Zeitschrift*, Bâle, vol. XIII, 1957, p. 335-338; J. van der Ploeg, dans *Journ. of Sem. Stud.*, vol. II, 1957, p. 170). Retenons donc le fait que la Pâque était célébrée à Qumrân sans agneau pascal rituellement immolé et par conséquent remplacé par un autre repas sacré.

Or, il semble bien qu'il faille distinguer à Qumrân ce repas sacré des repas ordinaires. Quant à ces repas ordinaires, il est vrai qu'ils ne manquaient pas d'un caractère religieux et rituel. On le savait déjà par une notice donnée par Philon dans sa description des Esséniens (*Quod omnis probus liber sit*, 75-87; voir 86) et par les passages de Josèphe relatifs aux Esséniens (*Bell.*, II, 119-161; *Ant.*, XVIII, 18-22) où nous lisons que les membres de la communauté entrent au réfectoire dans le même état de pureté qu'au Temple, qu'ils changent leurs vêtements avant et après le repas et que la table est bénie par le prêtre au début et à la fin du repas. Ces informations se trouvent maintenant complétées par les dispositions du *Manuel de Discipline (1 Q S)* qui veut que les membres de la communauté mangent ensemble (VI, 2), que l'ordre de s'asseoir (qui sans doute vaut aussi pour les repas, sans qu'ils soient mentionnés expressément) soit : les prêtres, les anciens, et le reste du peuple, chacun à sa place (VI, 8 sq.), et que le prêtre soit le premier à étendre la main pour bénir le pain et le vin (VI, 5). Ce n'est qu'après deux années de probation que le novice

sera admis à ces repas communs. Mais tout cela, on l'a bien remarqué, n'a rien qui distingue ces repas des repas d'un monastère chrétien (van der Ploeg; cf. *infra*).

Il semble toutefois que nous nous trouvions en présence d'un repas de caractère différent dans les prescriptions de la *Règle de la Congrégation (1 Q Sa)* relatives au banquet. En voici le texte dans la traduction de D. Barthélemy (*Qumrân Cave I*, Oxford, 1955, p. 117) : « Voici (l'ordre de) session des hommes de renom invités aux convocations pour les délibérations communes, au cas où Dieu mènerait le Messie avec eux : Que le prêtre ait rang de chef sur toute la congrégation d'Israël. Quant à tous les anciens des prêtres fils d'Aaron, invités aux convocations, hommes de renom, ils prendront place sous sa présidence, chacun selon sa dignité. Ensuite prendra place le Messie d'Israël, puis prendront place sous sa présidence les chefs des milliers d'Israël, chacun selon sa dignité et le poste (qu'il occupe) en leurs camps et leurs marches. Ensuite, tous les chefs des anciens de la Congrégation, ainsi que tous les sages de la Congrégation sainte prendront place sous leur présidence, chacun selon sa dignité. Lorsqu'ils se réuniront à la table commune ou pour boire le vin, et que la table commune sera mise et le vin mêlé pour qu'on boive, que personne ne mette la main à la première bouchée de pain et au vin avant le prêtre; car c'est à lui de bénir la première bouchée de pain et le vin, et de mettre la main au pain en premier. Ensuite, le Messie d'Israël mettra la main au pain, et ensuite béniront tous (les membres de) la Congrégation réunie, chacun selon sa dignité. Et c'est d'après cette prescription que l'on agira pour tout repas où se trouveront réunis au moins dix hommes. »

Ce repas suppose donc, comme la Pâque de la Mishna, comme « cellule de base » (Barthélemy), une *ḥaburah* d'au moins dix hommes. Comme la Pâque juive (voir *supra*, col. 1140), il est dominé par une ardente attente messianique, jusqu'à prévoir la place où siégera le Messie. Cette règle vaudrait-elle donc peut-être pour le repas pascal des sectaires de Qumrân? De toute façon, il y a lieu de penser que ce repas s'y pratiquait à la manière indiquée ici.

Dans cet état de choses, on s'expliquerait assez aisément la découverte, près des bâtiments de *khirbet Qumrân*, « de nombreux dépôts d'os d'animaux, soigneusement enterrés dans des pots ou de grands tessons de jarres... Ce sont les os d'animaux domestiques, surtout moutons et chèvres, mais aussi agneaux, bœufs et quelques vaches » (R. de Vaux, dans *Rev. Bibl.*, vol. LXIII, 1956, p. 73 sq.). L'interprétation immédiatement proposée pour ces ossements fut qu' « ils sont certainement les reliefs des repas sacrés que prenait la communauté » *(ibid.)*. Une vive discussion s'est donc levée sur la question de savoir si, oui ou non, on pouvait parler de repas sacrés à Qumrân; certains auteurs n'ont même pas hésité à parler d'une « cène des Esséniens » ou à voir dans leur repas le prototype de la Cène évangélique (voir, entre autres, K. G. Kuhn, *Ueber den ursprünglichen Sinn des Abendmahles und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift*, dans *Evang. Theol.*, 1950-1951, p. 508-527; Id., *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumrân*, dans K. Stendahl, éd., *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, p. 63-93; Id., *Repas cultuel essénien et Cène chrétienne*, dans *Les manuscrits de la Mer Morte, Colloque de Strasbourg 25-27 mai 1955*, Paris, 1957, p. 75-92). Ces vues ont été critiquées, entre autres, par K. Schubert selon qui les ossements auraient été enterrés parce qu'une bénédiction avait été prononcée sur les animaux dont ils sont les restes (*Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren*, Munich-Bâle, 1958, p. 27 et 50 sq.) et surtout J. van der Ploeg (*passim;* voir surtout *The Meals of the Essenes*, dans *Journ. of Sem. Stud.*, vol. II, 1957, p. 163-175).

Ces critiques portent surtout sur les repas ordinaires des gens de Qumrân. Mais si ces gens célébraient la Pâque et s'il est vrai que les ossements dont nous venons de parler en sont les restes, pourquoi ne parlerait-on pas de repas sacré, voire même sacramentel, puisqu'on n'a pas hésité (*supra*, col. 1141) à qualifier la Pâque de sacrement de l'ancienne Alliance? On peut, dès lors, aussi lui appliquer la qualification de prototype de la Cène évangélique, mais cette qualification lui revient au même titre qu'à la Pâque juive en général et non pas à un titre particulier.

IX. La Pâque dans le Nouveau Testament. — 1° *La date de la Cène.* — La question de savoir si Jésus a institué la Pâque de la nouvelle Alliance au cours d'un repas pascal tel qu'il était célébré sous l'ancienne Alliance appartient aux problèmes bibliques les plus âprement débattus. C'est que les Synoptiques et Jean, qui sont d'accord pour fixer un vendredi la mort du Christ (Matth., XXVII, 62; Luc., XXIII, 54; Joa., XIX, 31), ne semblent plus l'être sur le caractère du dernier repas de Jésus. Dans les Synoptiques, la Cène nous est présentée comme repas pascal. En Marc., XIV, 12-16 et par., Jésus ordonne à ses disciples de faire les préparatifs pour la Pâque, « et ils préparèrent la Pâque » (Marc., XIV, 17 et par.). En Luc., XXII, 15, après avoir pris place à la table « l'heure venue », Jésus ouvre le banquet par les paroles : « J'ai ardemment désiré manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. » Chez Jean, d'autre part, Jésus célèbre la Cène « avant la fête de la Pâque » (XIII, 1). Les Juifs n'entrent pas dans le prétoire pour pouvoir manger la Pâque le même soir (XVIII, 28). D'autres passages nous font également entrevoir que les Juifs mangeaient la Pâque le soir du jour du crucifiement de Jésus (XIII, 29; XIX, 14, 31).

Diverses solutions ont été tentées pour sortir de cette apparente impasse.

a) Pour les uns, le récit synoptique ne contient rien qui nous oblige à voir dans la Cène une Pâque juive (pour la bibliographie des adhérents de cette opinion, voir J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Gœttingue-Zurich, 2e éd., 1949, p. 7-9). C'est, en somme, la tradition de l'Église grecque qui, pour l'Eucharistie, se sert de pain levé. Parmi les catholiques, ce fut la position de P. Batiffol. Dans *Études d'Histoire et de Théologie positive*, 2e série, *L'Eucharistie* (10e éd., Paris, 1930), p. 138 sq., il dit : « L'eucharistie, en tant qu'elle est l'acte par lequel Jésus à la Cène prend du pain, le bénit, le rompt, le distribue, prend une coupe de vin, la bénit, la fait passer à ses disciples, en prononçant les paroles que l'on sait, cette eucharistie n'est pas un repas pascal... Si l'eucharistie a été un repas pascal, on devra supposer que, telle qu'elle est présentée dans le récit des Synoptiques, elle est dépouillée de tout ce qui en ferait proprement un repas pascal : l'agneau est absent, le *haroseth* et les herbes amères supprimés. Les Synoptiques (comme aussi bien S. Paul) parlent de pain, et non d'azymes, quand le repas pascal n'admettait que des azymes, du pain sans levain. L'eucharistie de Jésus ne compte qu'une coupe, alors qu'au repas pascal chacun avait la sienne. » Toutefois, P. Batiffol n'exclut pas entièrement la possibilité que le repas plus ample, dans lequel l'eucharistie est insérée par les Synoptiques, pourrait être le repas pascal proprement dit.

Du côté protestant allemand, c'est H. Lietzmann qui s'est fait le porte-parole le plus représentatif de la même opinion (*Messe und Herrenmahl*, Berlin, 1926; 3e éd., 1955). Pour lui, la théorie qui voit dans le

dernier repas de Jésus un repas pascal ne saurait revendiquer le moindre rayon de probabilité (« *wie unmöglich es ist, für den Passahcharakter des letzten Mahles auch nur den Schimmer einer Wahrscheinlichkeit zu erbringen* », p. 212, de la 3e éd.). Ses arguments sont, pour la substance, les mêmes que ceux de Batiffol; il insiste, en plus, sur l'impossibilité de placer le procès et le crucifiement de Jésus au 15 nisan qui fut un sabbat et le grand jour de Pâque en même temps, malgré la casuistique rabbinique qui les justifierait.

b) La tradition selon laquelle le dernier repas de Jésus fut un repas pascal est suivie par l'Église latine qui, pour l'Eucharistie, prescrit du pain azyme. Mais ici encore, deux solutions complètement différentes ont été proposées pour le conflit Synoptiques-Jean (pour la bibliographie, voir encore J. Jeremias, *loc. cit.*, p. 5-7, où l'on est surpris cependant de ne pas voir mentionné le P. Lagrange).

α. Les uns veulent résoudre le conflit en faisant foi aux Synoptiques et en leur sacrifiant Jean ou en harmonisant Jean avec les données synoptiques. De nos jours, c'est J. Jeremias qui s'est fait leur chef incontestable (*Die Abendmahlsworte...*, p. 10-46; art. Πάσχα dans *Theol. Wörterbuch zum N. T.*). Après avoir établi que les Synoptiques nous obligent à voir dans la Cène un repas pascal et après avoir réfuté les arguments qu'on vient de résumer sous *a)*, le prof. Jeremias prétend que Jean est influencé par deux traditions opposées, dont l'une est en accord avec la tradition synoptique (le dernier repas de Jésus se célèbre à Jérusalem, la nuit; il est réservé aux Douze; c'est un repas solennel pour lequel les convives se tiennent couchés; après le repas, Jésus ne sort pas de la ville, mais va à Gethsémani), tandis que l'autre reproduit la théologie de l'Église primitive qui voit en Jésus l'accomplissement de l'agneau pascal et le fait mourir au moment où celui-ci est immolé par milliers dans le Temple. On hésitera à sacrifier aussi radicalement la tradition johannique.

β. Les autres essayent d'harmoniser les données synoptiques et johanniques en supposant que, par suite d'une incertitude, dans l'année de la mort de Jésus la Pâque pouvait se célébrer deux soirs consécutifs. Jésus se serait décidé pour le premier, tandis que les Juifs s'en seraient tenus au deuxième. Cette incertitude aurait été, selon certains auteurs, une incertitude de droit relevant du fait que dans l'année de la mort de Jésus le 15 nisan tomba un sabbat. Dès lors, pense-t-on, l'immolation des agneaux pascals dut être avancé d'un jour. Ce système, qui a été proposé pour la première fois par D. Chwolson (*Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes*, Leipzig, 1892; 2e éd., 1908), est ainsi résumé par le P. Lagrange (*Évangile selon S. Marc*, 5e éd., Paris, 1929, p. 360) : « Dès l'époque de la Mishna, le principe a prévalu que la Pâque l'emporte sur le sabbat. Il est donc admis par la jurisprudence rabbinique que, si le repas pascal tombe un vendredi, on peut, même après le crépuscule qui commence le sabbat, faire les préparatifs nécessaires à la manducation de l'agneau pascal. Mais, soutient M. Chwolson, et il semble bien que c'est avec raison, cette règle attribuée à Hillel n'avait pas, en réalité, prévalu au temps de Jésus. D'autre part, on ne se permettait pas alors d'immoler les agneaux avant le soir, car la Loi fixait cette immolation entre les deux soirs. Il était donc impossible, dans l'hypothèse indiquée, d'immoler les agneaux et de préparer le festin le vendredi sans violer le sabbat. Que faire? On immolait les agneaux dès le jeudi. C'était le seul rituel officiel. La manducation était une affaire privée. Jésus a pu manger l'agneau le jeudi, d'autant que les Pharisiens, dont Jésus aurait suivi les coutumes, se croyaient obligés de manger l'agneau le jour même où il avait été immolé, tandis que les grands prêtres, représentants officiels de la nation, l'auraient mangé le vendredi. » Le P. Lagrange a certainement raison de qualifier ce système d'arbitraire et de lui objecter que l'agneau devait nécessairement être mangé le jour de l'immolation. C'est pourquoi, dans le cas où le 15 nisan tombait un sabbat, l'immolation des agneaux était anticipée de quelques heures, comme il est prévu dans la Mishna (voir *supra*, col. 1138).

Une autre solution a été proposée par Billerbeck (dans Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. II, Munich, 1924, p. 847-853). Il fait valoir que les Sadducéens célébraient toujours la Pentecôte un sabbat, parce qu'ils faisaient commencer par un sabbat proprement dit les sept semaines entre l'offrande de la première gerbe et la Pentecôte (cf. Lev., XXIII, 15), tandis que les Pharisiens entendaient ce sabbat du premier jour des azymes. Quand la Pâque tombait un vendredi et aurait, par conséquent, obligé les Pharisiens à célébrer la Pentecôte un sabbat, à la manière des Sadducéens, ils auraient avancé la Pâque d'un jour. Jésus aurait donc célébré la Pâque le jeudi avec les Pharisiens, les Sadducéens l'auraient fait le vendredi. Toutefois, cette solution ingénieuse, pour laquelle les preuves nous font défaut, n'a pas réussi à s'imposer.

C'est pourquoi le P. Lagrange a essayé de chercher la solution dans une incertitude astronomique (*loc. cit.*, p. 362 sq.) plutôt que dans une incertitude de droit. Il peut arriver, dit-il, que le soir où l'on aperçoit pour la première fois la nouvelle lune, il en est qui la voient pendant que d'autres ne la voient pas. On pourrait donc supposer « que l'année de la mort de N. S., quelques-uns crurent que le jeudi était le 14 nisan, tandis que les principaux de la nation l'attendaient le vendredi. Je ne sache pas que cette solution ait été proposée et je n'y attache pas pour ma part trop d'importance. Elle expliquerait cependant que S. Luc ait regardé le jour de la Cène comme le jour légal de la Pâque ».

c) Or, toute la question se présente à nous sous un jour nouveau depuis la découverte à Qumrân de l'ancien calendrier sacerdotal qui fixait la célébration de la Pâque invariablement au mardi. L'application de la découverte au conflit Jean-Synoptiques a été faite par Annie Jaubert (*La date de la dernière Cène*, dans *Rev. de l'hist. des religions*, vol. CXLVI, 1954, p. 140-173; *La date de la Cène* [Paris, 1957], p. 105-136). L'année de la mort de Jésus, la Pâque de l'ancien calendrier sacerdotal et la Pâque officielle auraient été célébrées à trois jours de distance, et Jésus aurait célébré la Pâque le mardi soir, veille de la Pâque dans le calendrier sacerdotal ancien. Les contradictions entre les Synoptiques et Jean relèveraient du fait que les deux se placent à deux points de vue *a priori* différents. Les deux traditions ne parlent pas de la même Pâque. C'est aussi de la Pâque de l'ancien calendrier qu'il faut entendre Marc., XIV, 12 : « Le premier jour des Azymes où l'on immolait la Pâque », mais les mots « où l'on immolait la Pâque » seraient dus à un glossateur qui ne comprenait plus de quelle Pâque il s'agissait. Le conflit séculaire, le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal ou non, se résoudrait donc dans ce sens qu'il fut bien un repas pascal, mais sans agneau pascal rituellement immolé.

Ces considérations, toujours selon Annie Jaubert (*La date...*, p. 111), « jettent beaucoup de lumière sur les querelles pascales postérieures. Une tradition liturgique, dans la ligne de la catéchèse palestinienne conservée dans les synoptiques, n'avait aucune raison de célébrer la Pâque selon le jour officiel mobile — mais selon le jour de la semaine. Telle la liturgie romaine,

appuyée sur une catéchèse du type de Marc. En défendant — avec trop de rigueur — le dimanche pascal, le pape Victor suivait bien, comme il l'affirmait, une tradition apostolique ».

La théorie de Mlle Jaubert a été reçue dans un sens affirmatif par de nombreux auteurs, dont J. Blinzler dresse la liste dans un article qu'il vient de consacrer à sa critique (*Qumrân-Kalender und Passionschronologie*, dans *Zeitschr. für die Neutestam. Wissensch.*, vol. XLIX, 1958, p. 238-251). Entre autres arguments qui amènent M. Blinzler à rejeter la théorie, il fait valoir notamment que, si Jésus avait célébré sa Pâque le mardi avec le calendrier de Qumrân, il lui aurait été impossible d'immoler l'agneau pascal au Temple moyennant les services du sacerdoce qui suivait le calendrier officiel. Cet argument perd pourtant sa force si, du temps de N. S., on connaissait une Pâque sans agneau pascal rituellement immolé, ce qui semble être prouvé par les *Mišmarot*.

2° *Le sens de la Pâque évangélique.* — Bien que l'exégèse des récits eucharistiques du N. T. semble donc avoir fait un pas décisif en avant, il faut toutefois maintenir que le sens du geste eucharistique de Jésus ne dépend pas du caractère pascal ou non pascal du repas dans lequel il fut inséré. C'est bien ce que vient de remarquer un spécialiste tel que H. Schürmann (*Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, dans *Münchener Theol. Zeitschrift*, vol. VI, 1955, p. 107-131) qui tient pour capital le fait que Jésus institua l'Eucharistie au cours d'un festin et d'un repas d'adieu. La Pâque, dit-il, ne se distinguait pas des autres festins juifs pour les usages auxquels Jésus relia la double action de l'institution. Pareille est l'opinion d'E. Schweizer (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3e éd., vol. I, Tubingue, 1957, col. 17 sq.). Or, il est assez communément admis que Jésus relia son double geste eucharistique à la fraction du pain et à la bénédiction sur la coupe telles qu'elles étaient d'usage avant et après les festins juifs. Pour la fraction du pain, on pense au rite qui se pratiquait au début du repas principal : le père de famille ou celui qui, à sa place, prononçait la prière, prenait alors dans les mains une galette, après s'être redressé sur son divan, ensuite, au nom de tous, il disait sur le pain une bénédiction, à laquelle tous répondaient par « Amen ». Puis il rompait un petit morceau pour chaque participant et le distribuait. Il paraît certain que Jésus s'empara de cet usage juif pour la fraction du pain eucharistique. Vers la fin du repas, le père de famille, assis, prenait une coupe de vin dans la main droite, la tenait légèrement au-dessus de la table et disait, au nom de tous, la prière d'action de grâces, à laquelle tous répondaient par « Amen ». Selon l'usage, il buvait alors de sa coupe, ce qui donnait aux convives le signe de boire de leur propre coupe. Contrairement à l'usage courant, Jésus, à la Cène, offrit sa coupe à tous les convives : « Prenez et partagez-le entre vous » (Luc., XXII, 17). « Et tous en burent » (Marc., XIV, 23; cf. Matth., XXVI, 27).

Or, que le repas de Jésus fût un repas pascal ou non, de toute manière ce fut un repas d'adieu, caractérisé comme tel par un don d'adieu que Jésus laissa à ses disciples (cf. Luc., XXII, 19 sq. et par.). Ainsi le repas de Jésus allait prendre la place de la Pâque ancienne que Jésus avait ardemment désiré manger avec ses disciples (Luc., XXII, 15), parce qu'elle devait devenir la Pâque eucharistique, la Pâque nouvelle, instituée par une transformation de la Pâque ancienne (Schürmann, *loc. cit.*).

Cette Pâque nouvelle a le caractère d'une ἀνάμνησις du Seigneur (Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 25), le *zikkārōn* d'Ex., XII, 14. Jérémias comprend : « l'ἀνάμνησις que j'institue ». Le mot « signifie, non pas le souvenir habituel qui reste dans l'âme, mais « rappel », « mémorial », l'acte par lequel on se remet quelque chose en mémoire » (E. B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, *ad loc.*), donc la représentation liturgique de cette chose. « Jésus s'est substitué à l'agneau pascal » (*ibid.*), il sera désormais « notre Pâque » pour ses fidèles (I Cor., V, 7). Et de même que la Pâque ancienne, cette ἀνάμνησις est instituée en vue de l'œuvre salvatrice de Dieu, de laquelle elle sera la représentation sacramentelle après; le pain eucharistique que Jésus offre est son corps « donné », la coupe eucharistique est son sang « versé » pour conclure la nouvelle Alliance (Luc., XXII, 19 sq.; I Cor., XI, 24 sq.). Mais si les fidèles, en célébrant ces mystères, annoncent ainsi la mort du Seigneur, ils le font « jusqu'à ce qu'il vienne » (I Cor., XI, 26). En permettant aux fidèles de participer mystiquement à l'œuvre salvatrice de Dieu dont ils commémorent l'événement historique, la Pâque nouvelle est en même temps l'espérance de son accomplissement eschatologique, son anticipation et sa garantie. Ces différents aspects de la Pâque nouvelle, qui correspondent à ceux de la Pâque ancienne (cf. col. 1140), sont parfaitement exprimés dans l'antienne de la Fête-Dieu : « *Sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia, et futuræ gloriæ nobis pignus datur.* »

BIBLIOGRAPHIE. — Ouvrages et articles généraux : Th. H. Gaster, *Passover. Its History and Traditions* (London-New York, 1958). — H. Haag, *Ursprung und Sinn der alttestamentlichen Paschafeier*, dans *Luzerner Theol. Studien*, vol. I, 1954, p. 17-46.

Pour la Pâque pré-israélite : É. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937. — J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, dans *Revista do Museu Paulista*, n. s., vol. IV, 1950, p. 389-432.

Pour la Pâque dans l'Israël non centralisé : L. Rost, *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender*, dans *Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins*, vol. LXVI, 1943, p. 205-216. — H.-J. Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massoth-Festes im Alten Testament*, dans *Evang. Theologie*, vol. XVIII, 1958, p. 47-67.

Pour la Pâque dans l'Israël centralisé : H. Guthe, *Das Passahfest nach Deut., XVI*, dans *Beih. z. Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch.*, XXXIII, Giessen, 1918, p. 217-232. — N. M. Nicolsky, *Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels*, dans *Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch.*, vol. XLV, 1927, p. 171-190; 241-253.

Pour la Pâque postexilienne : H. Guthe, *Zum Passah der jüdischen Religionsgemeinde*, dans *Theol. Studien u. Kritiken*, 1925, p. 144-171.

Pour la Pâque juive : G. Beer, *Pesachim*, dans *Die Mischna*, éd. de Giessen, II-3, 1912. — H.-L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. IV, Munich, 1928, p. 41-76. — S. Zeitlin, *The Liturgy of the First Night of Passover*, dans *Jew. Quart. Rev.*, vol. XXXVIII, 1947-1948, p. 431-460. — E. D. Goldschmidt, *Die Pessach Haggadah*, Berlin, 1937; *The Passover Haggadah*, New-York, 1953. — L. Morris, *The Passover in Rabbinic Literature*, dans *Austral. Bibl. Rev.*, vol. IV, 1954-1955, p. 57-76.

Pour la Pâque à Qumrân on pourra ajouter à la bibliographie citée dans l'article : M. Delcor, *Le sacerdoce, les lieux de culte, les rites et les fêtes dans les documents de Khirbet Qumrân*, dans *Rev. de l'Hist. des Rel.*, vol. CXLIV, 1953, p. 5-41. — J. Obermann, *Calendaric Elements in the Dead Sea Scrolls*, dans *Journ. of Bibl. Lit.*, vol. LXXV, 1956, p. 285-297.

Pour la Pâque dans le N. T. et dans l'Église primitive : G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, Leipzig, 1922, p. 80-166. — H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926; 3e éd., Berlin, 1958; pour une critique, voir Y. de Montcheuil, *L'Eucharistie dans le N. T.*, dans *Mélanges Théologiques*, Paris, 1946, p. 23-48. — J.-M. Lagrange, *Évangile selon S. Marc*, 5e éd., Paris, 1929, p. 354-363. — J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1935; 2e éd., Gœttingue et Zurich, 1949; Id., art. *Pascha*, dans *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, de Kittel, vol. V, p. 895-903. — O. Casel, *Art und Sinn der*

ältesten christlichen Osterfeier, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, vol. XIV, 1938, p. 1-78. — P. Benoit, *Le récit de la Cène dans Lc., XXII, 15-20*, dans *Rev. Bibl.*, vol. XLVIII, 1939, p. 357-393. — O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Bâle, 1944. — J. Plooij, *Het Paasfeest*, dans *Pro Regno, Pro Sanctuario*, Nijkerk, 1950, p. 377-389. — H. Schürmann, *Die Anfänge christlicher Osterfeier*, dans *Theol. Quartalschrift*, vol. CXXXI, Tubingue, 1951, p. 414-425; Id., *Der Paschamahlbericht Lk. XXII (7-14)*, 15-18, Münster-en-W., 1953; Id., *Der Einsetzungsbericht Lk. XXII, 19-20*, Münster-en-W., 1955; Id., *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, dans *Münchener Theol. Zeitschr.*, vol. VI, 1955, p. 107-131; Id., art. *Abendmahl* (1), dans *Lexikon für Theol. und Kirche*, 2e éd., vol. I, Fribourg-en-Br., 1957, col. 26-31. — C. Mohrmann, *Pascha, Passio, Transitus*, dans *Ephem. Liturg.*, vol. LXVI, 1952, p. 37-52. — D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956, p. 186-195, 330-335.

H. Haag.

PARABOLE. — I. Définition provisoire. II. Les antécédents de la parabole évangélique : 1° Le mot parabole. 2° Les formes littéraires analogues. III. Les paraboles des synoptiques : 1° Terminologie. 2° Inventaire. 3° Le travail littéraire de la tradition. 4° Les paraboles de Jésus. IV. Les paraboles de Jean : 1° Terminologie. 2° Inventaire. 3° Forme littéraire. 4° Le genre figuré. 5° Authenticité. V. Le message des paraboles : 1° L'enseignement de Jésus. 2° L'interprétation des évangélistes. VI. Le but des paraboles. Bibliographie.

I. Définition provisoire. — Les évangiles sont pleins de paraboles. Tout le monde est d'accord sur ce point. Mais quelles sont les paraboles de l'évangile? Les listes qu'en dressent les critiques varient de 30 à plus de 72. Il est clair qu'il n'y a pas d'entente sur une définition précise de la parabole.

Cette définition est en fait fort difficile à donner parce que le terme parabole et les formes littéraires que l'on classe sous ce nom ne se correspondent pas exactement dans la littérature biblique et dans la littérature grecque qui a si profondément marqué la nôtre. Notre mot français « parabole » a un sens beaucoup plus précis que ses équivalents bibliques. Les auteurs de la Bible n'ont pas apporté à la distinction des genres littéraires la même rigueur que les Grecs; on cherchait vainement chez eux une frontière nette entre la parabole et l'allégorie.

Il faut tenir compte de ces faits. Pourtant il faut s'entendre sur les termes. Au départ de cette étude, il ne peut être question de donner de la parabole évangélique une définition rigoureuse. Il faut partir de l'emploi usuel du terme. On regardera donc ici comme paraboles les récits où Jésus illustre un point de son message par une image concrète ou par un cas typique.

II. Les antécédents de la parabole évangélique. — Lorsque Jésus prononce une parabole, son auditoire est préparé à saisir son intention par toute une tradition littéraire. Le mot parabole, le genre qu'il désigne ont déjà une longue histoire.

1° *Le mot parabole.* — Les évangiles synoptiques emploient le mot παραβολή et l'évangile de Jean παροιμία. Ces deux termes sont courants dans la Bible grecque. Lorsqu'ils comportent un équivalent hébraïque, ce sont toujours le substantif מָשָׁל ou le verbe מָשַׁל.

1. *En hébreu*, le substantif apparaît 39 fois. Il désigne des genres littéraires très divers suivant les milieux où on le rencontre. Dans la langue populaire, le *mashal* est un dicton tiré de l'expérience courante (I Sam., XXIV, 14; Ez., XVI, 44) ou un trait satirique d'actualité (I Sam., X, 12; Ez., XII, 22; XVIII, 2). Chez les prophètes, le terme s'applique à toutes les variétés d'oracles : le poème de promesses (Num., XXIII, 7, 18; XXIV, 3, 15) ou de menaces (Num., XXIV, 20, 21, 23; Hab., II, 6), la complainte satirique sur ceux que Yahweh va punir (Is., XIV, 4; Mic., II, 4; Jer., XXIV, 9; Ez., XIV, 8; Deut., XXVIII, 37; I Reg., IX, 7; II Par., VII, 20; Ps., XLIV, 15; LXIX, 12), l'action symbolique (Ez., XXIV, 3), l'allégorie savante (Ez., XVII, 2). Pour les sages, le *mashal* est souvent la brève sentence traditionnelle (Prov., I, 1, 6; X, 1; XXV, 1; XXVI 7, 9; Job, XIII, 12; Eccl., XII, 9; Eccli., III, 29; VI, 35; I Reg., V, 12); il désigne aussi plus tard des réflexions plus développées comme le cas de Job (Job, XXVII, 1; XXIX, 1), une méditation sur l'histoire (Ps., LXXVIII, 2) ou sur le mystère du mal (Ps., XLIX, 5). Les apocalypses n'emploient pas le mot *mashal* dans leurs quelques textes en hébreu qui ont été publiés jusqu'ici, mais on doit le conjecturer sous les « paraboles » d'Hénoch (I, 2-3; XXXVII, 5; XXXVIII, 1; XLIV, 1; LVIII, 1...) qui sont des descriptions détaillées du Jugement et des sanctions eschatologiques; en IV Esdras, IV, 3, il désignerait de brèves énigmes. Dans la littérature rabbinique, le mot désigne très souvent les petits récits qui illustrent un enseignement surtout parénétique; ce sont le plus souvent des comparaisons, parfois des cas typiques, tirés de la vie courante (de tous les emplois du terme, c'est le plus proche de la « parabole » des synoptiques).

On a souvent cherché à unifier la prodigieuse variété des sens du mot *mashal*. Les auteurs ont invoqué les divers sens du verbe hébreu correspondant : « comparer » (A. Jülicher, A. Loisy, M.-J. Lagrange, D. Buzy...), « représenter » (M. Hermaniuk, F. Hauck, A. R. Johnson...), « dominer » (E. F. Rosenmüller...). Il ne semble pas que la seule étymologie suffise à rendre compte de tous les sens que l'usage a donnés à ce terme polyvalent. Si les emplois les plus récents répondent assez bien aux sens « comparaison, représentation », les plus anciens correspondraient davantage à ceux de « sentence, parole d'autorité ».

2. *Dans la Septante*, les mots παραβολή et παροιμία apparaissent respectivement 48 et 10 fois.

La signification de παροιμία est à peu près la même dans le grec biblique et dans les textes profanes (F. Hauck, *art. cit.*, p. 852-853). En ceux-ci, il désigne des proverbes populaires; dans la Bible grecque, il est donné aux collections de sentences attribuées à Salomon (Prov., I, 1; XXV, 1; Eccli., XLVII, 17) et à toutes les sentences des sages (Prov., XXVI, 7; Eccli., VI, 35; VIII, 8; XVIII, 29; XXXIX, 3).

Παραβολή, au contraire, offre des sens fort différents dans la Septante et dans la langue profane. Pour celle-ci, dans le langage courant, le mot signifie : rapprochement, comparaison, rencontre, écart du droit chemin. Les rhéteurs en ont fait un terme technique; il désigne chez eux une forme de discours qui met en parallèle deux réalités pour éclairer l'une par l'autre grâce à leur ressemblance; la parabole se distingue des figures simples telles que l'image, la métaphore, la catachrèse, la comparaison (elle est une comparaison développée); elle s'oppose aussi à l'allégorie, plus complexe et plus savante, qui est un ensemble organique de métaphores. Aristote la distingue aussi de la fable qui personnifie des plantes ou des animaux et qui se place ainsi hors du domaine de la réalité (F. Hauck, *art. cit.*, p. 741-743).

Dans la Septante, παραβολή a tous les emplois de מָשָׁל. On retrouve le mot en traduction de tous les cas cités plus haut (sauf Is., XIV, 4 et Job, XXVII, 1 et XXIX, 1 où lui sont substitués d'autres termes). Tous ces sens de dicton populaire, de trait satirique, d'oracle, de complainte... lui sont également étrangers dans le vocabulaire grec profane; ils attestent à quel point le langage de la Septante a été chargé des notions hébraïques. Il faut noter également que la Septante ne

donne jamais à παραβολή le sens technique que lui donnaient les rhéteurs; elle n'emploie pas davantage les autres termes des classifications littéraires (métaphore, catachrèse, allégorie n'apparaissent pas dans la Bible grecque; image et comparaison n'y ont jamais leur sens littéraire).

2° *Les formes littéraires apparentées.* — Tout au long de sa prédication, Jésus s'exprime avec les genres littéraires traditionnels en Israël : la sentence, l'oracle, la décision magistrale... Lorsqu'il raconte une parabole, il utilise un procédé particulièrement cher à son peuple et à tout l'Orient, celui des illustrations didactiques; il en reprend les thèmes et les conventions. Aussi est-il éclairant d'examiner les antécédents dont il s'inspire. Ils sont fort variés suivant les différents milieux littéraires.

1. *Les livres historiques anciens*, les « prophètes premiers » de la Bible hébraïque, offrent cinq cas intéressants, tous en contexte royal (la cour est alors le milieu des sages).

Deux fables mettent en scène des végétaux personnifiés : celle des arbres qui demandent un roi (Jud., IX, 8-15) et celle de l'alliance du cèdre et du chardon (II Reg., XIV, 9). La première est un poème bien rythmé en quatre strophes; la seconde un bref apologue en prose. Sans application explicite, elles ont un tour légèrement énigmatique. Pourtant leur sens est assez clair, même pour nous qui n'avons plus leur contexte historique précis : la première condamne la royauté comme inutile et gênante, la seconde illustre les risques des alliances mal assorties. Autour de l'image centrale, quelques traits semblent inutiles à la signification (le choix de tel ou tel arbre dans la première, celui des bêtes du Liban dans la seconde); il n'y a pas à leur chercher de sens précis : ce sont là des traits décoratifs, sans but allégorique.

Trois cas fictifs sont présentés à des rois pour les amener à se juger eux-mêmes sans le savoir : Nathan dit à David le poème de la brebis volée au pauvre, pour lui faire condamner sa propre conduite envers Urie (II Sam., XII, 1-4); la femme de Teqoa lui expose le cas du fratricide exilé, pour obtenir le rappel d'Absalom (II Sam., XIV, 4-7); un « fils de prophètes » raconte à Achab l'histoire du prisonnier évadé pour qu'il juge sa clémence envers Ben Hadad (I Reg., XX, 39-40). Ces trois récits sont pleinement éclairés par leur application finale. Ils n'ont qu'un but : décrire sous le voile de l'image un cas réel. Quelques traits y ont été introduits pour rendre l'histoire plus vraisemblable, ou par simple goût littéraire (l'hôte du riche en II Sam., XII, 4; les menaces contre le fils du meurtrier en II Sam., XIV, 7; la disparition du prisonnier en I Reg., XX, 40) : ce sont des éléments décoratifs. Ici encore, le narrateur refuse de faire une allégorie.

Il est bien remarquable qu'aucun de ces cinq textes ne soit qualifié de *mashal*. Faut-il y voir un hasard (beaucoup l'ont pensé, de M.-J. Lagrange à F. Hauck) ou un refus conscient (M. Hermaniuk)? La rareté des définitions littéraires chez les narrateurs anciens, l'extrême variété des sens de *mashal* dès cette époque favoriseraient plutôt la première hypothèse.

2. *Les prophètes* recourent volontiers à l'image pour exprimer leur message.

Il ne saurait être question ici de leurs actes symboliques qui ne constituent pas un genre littéraire. Ils manifestent pourtant, comme les paraboles, leur goût pour l'expression concrète et figurée (ils ont été étudiés par D. Buzy, *Les symboles de l'A. T.*, Paris, 1923; plus récemment par G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, Zürich, 1953).

Les images littéraires des prophètes prennent les formes les plus variées :

a) Comme les apologues des livres historiques anciens, quelques figures énigmatiques sont proposées sans explication pour exiger un effort des auditeurs. Telles la chanson d'amour pour la vigne en Is., V, 1-6 (le ℣. 7 semble une application ultérieure, d'ailleurs exacte) ou l'énigme du cèdre et des deux aigles en Ez., XVII, 1-10 (les ℣. 2 et 12 montrent que l'explication n'a pas été donnée tout de suite). La technique figurative n'est pas la même dans les deux poèmes. La chanson d'Isaïe est pleine de détails inutiles : le coteau, le cep, la tour, la cuve, la haie, les nuées... Sans désigner aucune réalité historique, ils ne veulent dire que le soin de Dieu pour Israël, l'ingratitude de celui-ci, le châtiment qui le menace. Le poème d'Ézéchiel décrit en grands détails la politique des rois de Juda entre Babylone et l'Égypte à partir de 597; la proportion des traits significatifs est beaucoup plus élevée; le poème est proche de l'allégorie.

b) Plusieurs tableaux ne comportent pas d'explication, sans pourtant chercher à rester incompris. Sans doute étaient-ils plus clairs pour l'auditoire du prophète qui en connaissait le contexte historique. Les figures des semailles et du battage (Is., XXVIII, 23-29) présentent la variété des conduites de Dieu sur son peuple. Les complaintes d'Ézéchiel sur la lionne et la vigne (Ez., XIX, 1-9 et 10-14), plus allégorisantes, décrivent le sort des derniers rois de Jérusalem, puis de Juda lui-même. Les critiques qui voient dans le Serviteur d'Isaïe une image du peuple d'Israël classeraient ici les poèmes du Serviteur (Is., XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12).

c) Dans la plupart des cas, les prophètes expliquent leurs images en même temps qu'ils les exposent. Ils mêlent immédiatement leurs figures aux réalités qu'elles représentent. Osée le fait déjà dans son réquisitoire contre l'épouse adultère; Jérémie, Ézéchiel, le livre de la Consolation traitent le même thème de la même façon (Jérémie [II-III] plus attentif à l'aspect psychologique; Ézéchiel plus soucieux de décrire et d'allégoriser; le livre de la Consolation mêle sans cesse les traits de l'épouse et ceux de la cité : Is., XLIX, 14-L, 3; LI, 17-LII, 2; LIV). D'autres thèmes encore sont traditionnels, tels ceux du creuset (Jer., VI, 28-30; Ez., XII, 17-22), des pasteurs mauvais et bons (Jer., XXIII, 1-4; Ez., XXXIV)... Parmi tous les prophètes, Ézéchiel mérite une mention spéciale pour l'abondance et la richesse de ses figures. Sa technique est très variée : tantôt il présente un tableau minutieux et coloré dont quelques traits seulement indiquent l'application, telles les complaintes sur le naufrage du vaisseau de Tyr (XXVII) ou sur le roi de Tyr, nouvel Adam chassé du Paradis (XXVIII, 11-19); tantôt l'image poétique est suivie d'une explication en vers (la vigne d'Israël : XV, 2-5 et 6-8) ou en prose (le pharaon crocodile : XXIX, 1-7 et 8-16; le même thème est traité en complainte en XXXII, 1-8 et 9-16); tantôt le poème sur la puissance du pharaon cèdre est suivi en prose d'une sentence de condamnation (XXXI, 1-9 et 10-18).

d) Les figures des prophètes prennent souvent forme de visions. Celles-ci sont très sobres chez les prophètes les plus anciens (Am., VII; 1-3, 4-6, 7-9; VIII, 1-3; IX, 1-4; Jer., I, 11-12, 13-16; XXIV). Ézéchiel introduit un genre nouveau : ses visions sont des tableaux minutieux et fantastiques qui expriment une pensée profonde au travers d'une imagination prodigieuse. Celle du char de Yahweh (I; X) n'a pas besoin d'explication pour faire saisir la sainteté de Dieu et sa présence à son peuple jusque sur la terre impure de l'exil. La vision de l'idolâtrie dans le Temple et du châtiment de Jérusalem (VIII-IX; XI) est commentée pas à pas par la parole de Yahweh. Celle du nouveau Temple et de la nouvelle terre sainte (XL-XLVIII) est une œuvre littéraire complexe : les images les plus brillantes

(XLVII) s'y mêlent à des plans de restauration et à des projets de réforme rituelle; le réalisme y côtoie sans cesse l'utopie; le sens général en est clair : toute l'espérance du prophète tend vers le culte qui doit renaître. Les visions de Zacharie (I, 7-VI, 8) suivent ce modèle avec une imagination plus courte. Ce sont surtout les apocalypses qui prolongeront plus tard le genre inauguré par Ézéchiel.

Ainsi les prophètes introduisent les figures dans tous les genres littéraires de la poésie et de la prose. Dans ces images, ils ne s'attachent le plus souvent qu'à la signification centrale; les traits secondaires ne sont en général pour eux que des éléments décoratifs, plus ou moins abondants qui obéissent aux règles de la psychologie individuelle et collective (imagination courte chez Jérémie, brillante chez Isaïe, débordante chez Ézéchiel). La tendance à l'allégorie n'apparaît guère que chez Ézéchiel; même chez lui, elle n'est jamais poussée à fond.

3. *La poésie lyrique* est toute pleine des images traditionnelles en Israël. Plusieurs sont fort développées : Yahweh guerrier : Ps., XVIII; XXIV, 7-10; XLIV, 2-9; XLVI, 9-12; LX, 8-14; LXXVI; — Yahweh roi dans sa cour céleste : Ps., XXIX; XLVII; XCIII; XCV-XCIX; — Yahweh époux de son peuple : Ps., XLV; Cantique (dans leur emploi biblique); — Yahweh berger d'Israël : Ps., XXIII; LXXX, 2-8; — Israël vigne de Yahweh : Ps., LXXX, 9-17. — Ces images ne sont accompagnées d'aucune explication. Elles sont trop classiques pour en exiger une; et les psaumes visent d'abord à prier plutôt qu'à enseigner (le cas des psaumes sapientiels diffère : les comparaisons y sont souvent développées comme en Ps., I; XCII, 13-15...).

4. *Les recueils de sages* contiennent surtout des sentences. Les métaphores n'y sont pas rares (Prov., X, 29; XII, 4; XIII, 9...; Eccli., V, 9; VIII, 10; XI, 3, 32...); les comparaisons surtout abondent, soit explicites (Prov., X, 26; XIX, 12; XXV, 11, 12, 13; XXVI, 1, 2, 7, 8, 9, 10, 11...; Eccli., III, 15; XI, 30; XIV, 18), soit implicites (Prov., XI, 22; XVII, 12; XVIII, 4, 10, 11; XXV, 4-5, 19, 20, 23-28...; Eccli., III, 30; IV, 26; IX, 10; XII, 10...).

Quelques figures sont plus développées : la femme légitime sous l'image de la source réservée (Prov., V, 15-19), surtout la Sagesse personnifiée (Prov., I, 20-21; VIII; IX, 1-6; Eccli., IV, 11-19; XIV, 20-XV, 10; XXIV; Sag., VIII...) et son antithèse Dame Folie (Prov., IX, 13-18). Dans ces portraits, les leçons et les exhortations tiennent plus de place que les images : l'intention didactique domine.

Parmi les sentences de la Sagesse d'Ahikar (dont quelques-unes remontent jusqu'au VIe s. d'après les papyrus d'Éléphantine), on trouve beaucoup de brèves figures (III, 46, 68, 83...) et surtout des comparaisons plus ou moins développées (III, 10, 32, 36, 39; XXXIII, 98, 110, 113, 114, 115, 126, 127, 129...); plusieurs sont de véritables fables (III, 99, 106...); l'apologue XXXIII, 135 a pu fournir le thème de la parabole du figuier stérile (Luc., XIII, 6-9).

5. Aux derniers siècles du Judaïsme apparaissent *les apocalypses*. Le livre de Daniel introduit un nouveau genre de figures littéraires.

Trois grandes visions suivies d'explications sont des tableaux d'histoire, minutieux mais chiffrés. Les songes de la statue (II, 31-35 expliqué aux ℣. 36-45) et des quatre monstres (VII, 2-14 expliqué aux ℣. 15-27) décrivent l'histoire d'Israël humilié par les empires païens depuis l'exil jusqu'au triomphe messianique. La vision du bélier et du bouc (VIII, 1-14 et 15-26) traite le même sujet pour une période plus brève. Ce sont là de véritables allégories : chaque trait y a un sens, aucun ne semble simplement décoratif.

Le songe du grand arbre abattu (IV, 7-15 et 16-24) est d'un autre genre, plus proche des visions d'Ézéchiel. L'arbre est Nabuchodonosor dans sa puissance (comme le pharaon en Éz., XXXI); sa chute représente sa folie et sa conversion légendaires. Beaucoup de traits paraissent ici purement littéraires, sans signification propre.

Les parties les plus anciennes du livre d'Hénoch sont à peu près contemporaines du livre de Daniel. La figure la plus remarquable qu'on y rencontre est la vision du troupeau du Seigneur (Hen., LXXXV-XC) qui reprend les procédés des allégories de Daniel; on n'y trouve pas d'explication mais le sens est clair : sous l'image des taureaux, des brebis en lutte entre eux et avec les animaux féroces, c'est toute l'histoire du peuple de Dieu depuis Adam jusqu'au Messie; le tableau est monotone et livresque, fort pauvre en éléments décoratifs.

Les textes postérieurs reprennent les mêmes procédés sans les renouveler (Paraboles d'Hénoch; IV Esdras; Apocalypse de Baruch...). Ce manque d'originalité littéraire, et leur date (postérieure à Jésus) nous dispensent de nous y arrêter ici.

6. *Les paraboles de la littérature rabbinique* méritent par contre une étude attentive.

Cette littérature, sans doute, n'a commencé à être écrite que deux siècles après Jésus. Mais ses éléments proviennent de traditions fort anciennes. Plusieurs de ces paraboles sont attribuées à des rabbins de la fin du Ier s. (Yohanan ben Zakkay, Gamaliel II, Yehoshua ben Hananya...). Surtout les ressemblances frappantes avec les paraboles de Jésus, dont cette littérature ne peut dépendre, exigent l'existence au début du Ier s. d'un genre littéraire nettement fixé. Comme témoins de ce genre, les paraboles rabbiniques peuvent éclairer celles de l'évangile.

Ces paraboles sont fort nombreuses. Le P. R. Pautrel estime que « ce ne doit pas être beaucoup moins de deux mille » (*Rech. de sc. relig.*, 1936, p. 7).

Leur structure littéraire présente, sous les variations et les abréviations des scribes, une constance remarquable qui est l'indice d'une forme bien établie. L'introduction type est : « Je vais te dire un *mashal* : A quoi ressemble le cas? A un homme qui... » (on rencontre tous les degrés de l'abréviation jusqu'à : « A un homme qui... »). Le développement suit, plus ou moins abondant. Parfois, il se termine en reprenant une expression du début, suivant la technique de l'*inclusio*. Souvent, il progresse en phrases parallèles qui se développent « en espalier » (le P. R. Pautrel a étudié ces procédés dans la revue citée plus haut en 1936, p. 11-42 et 1938, p. 264-281). La finale classique est l'application : « Ainsi en est-il de... »; mais le récit et le contexte sont parfois si clairs que le maître laisse à ses auditeurs le soin de tirer la leçon de son histoire.

Les thèmes de ces apologues sont pris le plus souvent dans la vie courante de la Palestine d'alors (la fable avec ses fantaisies est rare, à la différence de la tradition des vieux sages). Il y est question de pasteur et de troupeau, de brebis égarées, de l'achat d'un champ, du trésor caché, de la moisson, de la vigne, de maison à bâtir, de monnaie perdue, d'esclave fugitif, d'argent confié en dépôt, de comptes à rendre, d'invitation au festin, de noces, de l'heure inconnue... Les auditeurs retrouvent ici leurs soucis de tous les jours; ils comprennent sans peine.

Dans ces petites scènes, quelques personnages, quelques traits classiques ont une signification obvie : le roi, le juge, le père sont toujours Dieu; ses fils, ses serviteurs, son troupeau, sa vigne sont Israël; les comptes, la moisson sont le jugement; le festin, les noces sont le Royaume et sa joie.

On a souvent cherché à faire entrer les paraboles rabbiniques dans les cadres de la rhétorique grecque,

à les classer en paraboles, allégories ou en formes mixtes. Il n'est pas sûr que ces formes aient été si pures dans la littérature classique (Quintilien trouvait du mérite à leur mélange : *De inst. orat.*, VIII, 6, 48). Elles l'étaient beaucoup moins, nous l'avons vu, dans la tradition littéraire d'Israël où la plupart des figures mêlent traits significatifs et traits décoratifs. Les rabbins se tiennent souvent assez près de la parabole classique avec sa leçon unique et claire; mais ils ne craignent jamais d'y introduire un trait significatif supplémentaire. Lorsqu'ils mettent en figure une scène de l'histoire sainte, ils se rapprochent davantage de l'allégorie; mais, si sec soit leur récit, il n'a jamais la rigueur des apocalypses et il comporte le plus souvent quelque trait décoratif.

La fonction de ces paraboles enfin est essentiellement didactique. Si elles affectent parfois un tour énigmatique à la manière des vieux sages, leur application ou leur seul contexte permet toujours de les comprendre. Elles ne veulent jamais qu'enseigner et l'on trouve en elles les deux sujets majeurs de la littérature rabbinique. Les unes cherchent à expliquer la Bible, ses textes difficiles (Gen., I, 1-2; III, 7; XXXIX, 2; Ex., XV, 1, 17; XXXII, 16...), ses événements mystérieux (pourquoi le Déluge ou l'élection d'Israël? les plaies d'Égypte, l'Exode et ses merveilles?). Les autres s'attachent à définir les règles d'action du fidèle dans leurs principes (la valeur de la Tora, le sens du péché, le jugement...) ou dans leurs applications concrètes (la circoncision, les œuvres, l'étude de la Tora...).

Ainsi les paraboles rabbiniques manifestent les tendances que nous avons constatées dans toute la littérature figurée d'Israël : le souci fondamental d'enseigner, le goût de l'image concrète, l'absence d'une séparation rigoureuse entre la parabole et l'allégorie, la très grande rareté de cette dernière... Ce sont là des traits importants pour comprendre les paraboles de Jésus.

III. Les paraboles des synoptiques. — 1° *Terminologie.* — Le mot παραβολή figure 48 fois dans les synoptiques : 13 fois chez Marc, 17 chez Matthieu, 18 chez Luc (on ne le trouve plus ensuite dans le N. T. qu'en Hebr., IX, 9 et XI, 19). Par suite du parallélisme des synoptiques, ces 48 mentions correspondent à 30 passages différents. 9 sont des phrases générales qui ne visent aucun texte particulier (Marc, III, 23; IV, 2, 10, 11, 13 *b*, 33, 34; Mat., XIII, 35, 53). Plusieurs s'appliquent à la même parabole (Mat., XIII, 24 et 36; Luc., XX, 9 et 19). Restent finalement 19 textes précis que les synoptiques qualifient de « paraboles ».

On retrouve dans ces 19 mentions toute la variété des sens du mot *mashal* dans l'A. T. Quelques-unes désignent des textes non figurés : une sentence solennelle (Marc., VII, 17), un conseil de savoir-vivre (Luc., XIV, 7), deux cas typiques d'attitudes à éviter ou à imiter (Luc., XII, 16 et XVIII, 9). Le plus souvent, παραβολή désigne une figure littéraire plus ou moins développée : une simple métaphore (Luc., IV, 23), deux brèves images (Luc., V, 36; VI, 39), deux comparaisons (Marc., XIII, 28 et par.; Mat., XIII, 33), huit récits (Marc., IV, 2 et par.; IV, 30 et par.; XII, 1 et par.; Mat., XIII, 24; XXII, 1; Luc., XIII, 6; XVIII, 1; XIX, 11), deux analogies tirées de l'expérience (Luc., XII, 41; XV, 3).

Les synoptiques manifestent ainsi peu de souci de qualifier le genre littéraire de leurs textes : Marc ne le fait que 5 fois, Matthieu 8 et Luc 14; c'est peu pour le nombre de textes qu'ils auraient pu nommer paraboles.

Le terme qu'ils emploient est celui du grec biblique; il est l'équivalent du *mashal* de l'A. T. hébreu; il est surtout proche de l'usage rabbinique.

2° *Inventaire des paraboles synoptiques.* — 1. *Le problème.* — Nous retrouvons ici la difficulté signalée au début de cet article : quels textes compter parmi les paraboles?

On ne peut s'en tenir aux 19 textes que les synoptiques nomment de ce terme. On omettrait ainsi chez Matthieu les apologues du trésor, de la perle, du filet (XIII, 44-50), de la brebis perdue (XVIII, 12-14), du débiteur sans pitié (XVIII, 23-35), des dix vierges et des talents (XXV, 1-30); chez Luc, ceux des deux débiteurs (VII, 40-43), du Bon Samaritain (X, 29-37), de la drachme perdue et de l'enfant prodigue (XV, 8-32), de l'intendant avisé, de Lazare et du riche (XVI)... On compterait au contraire comme paraboles la sentence de Marc., VII, 15, le conseil de Luc., XIV, 7-11, la simple métaphore de Luc., IV, 23. L'usage actuel s'oppose à une telle classification.

Essayons donc de partir de notre langage actuel. Pour lui, la parabole est un récit qui illustre l'enseignement de Jésus. La définition est assez large puisqu'elle peut convenir à des genres assez différents : la comparaison explicite ou implicite, le cas typique (qui n'est plus une figure). Elle englobe les récits de forme rabbinique classique comme les récits plus libres si fréquents dans l'évangile. Elle s'applique aussi bien aux récits développés qu'aux paraboles en un seul verset comme le levain ou le trésor caché (Mat., XIII, 33, 44). Pourtant cette définition n'a pas la même ampleur que celle du *mashal* de l'A. T. : elle exclut les textes qui ne sont pas des illustrations de l'enseignement (Marc., VII, 15; Luc., XIV, 7-11), ceux aussi qui ne sont pas de véritables unités littéraires, comme les simples métaphores. Ce sont précisément les cas que les modernes répugnent à appeler des paraboles.

Nous nous en tiendrons donc à cette définition. Elle n'est pas très précise, et on peut discuter son application à tel ou tel texte. Mais les usages littéraires d'Israël exigent une certaine souplesse des classifications; et les divergences des critiques manifestent que celles-ci sont toujours un peu subjectives.

2. *Essai d'une liste des paraboles.* — On peut distinguer d'après le genre plusieurs types de paraboles :

a) On trouve *des comparaisons explicites* où le sens de l'image est indiqué par l'introduction ou par l'application finale : chez Marc (et ses parallèles) : la semence qui croît toute seule (Marc., IV, 26-29), le sénevé (IV, 30-32), le figuier signe de l'été (XIII, 28-29), le retour du maître (XIII, 34-37); — chez Matthieu (et Luc) : les deux maîtres (VI, 24), le bon et le mauvais arbre (VII, 16-20), les fondations de la maison (VII, 24-27), les enfants capricieux (XI, 16-19), l'ivraie (XIII, 24-30), le levain (*ibid.*, 33), le trésor (*ibid.*, 44), la perle (*ibid.*, 45-46), le filet (*ibid.*, 47-50), la brebis perdue (XVIII, 12-14), le débiteur impitoyable (XVIII, 22-35), les travailleurs de la vigne (XX, 1-16), les deux fils (XXI, 28-32), l'invitation au festin (XXII, 1-10), le voleur (XXIV, 43-44), les dix vierges (XXV, 1-13); — chez Luc seul : les deux débiteurs (VII, 40-47), l'ami importun (XI, 5-13), le constructeur, le roi qui part en en guerre (XIV, 28-33), la drachme perdue (XV, 8-10), l'intendant avisé (XVI, 1-8), les droits du serviteur (XVII, 7-10), le juge et la veuve (XVIII, 1-8).

b) Souvent le récit ne comporte aucune explication. Mais le contexte ou la pensée générale de l'évangile permettent d'y trouver une leçon et d'y reconnaître *une comparaison implicite :* chez Marc (et parallèles) : l'époux et ses garçons d'honneur (II, 19-20), la pièce neuve (*ibid.*, 21), le vin nouveau (*ibid.*, 22), le fort vaincu (III, 27), les semailles (IV, 2-9), la lampe (IV, 21-22), le sel (IX, 50), les vignerons criminels (XII, 1-11); — chez Matthieu (et Luc) : l'accord avant le jugement (V, 25-26), l'œil (VI, 22-23), la paille et la poutre (VII, 3-5), les rois et leurs fils (XVII, 25-26), la robe nuptiale

(XXII, 11-13), le bon et le mauvais intendant (XXIV, 45-51), les talents (XXV, 14-30; chez Luc : les mines); — chez Luc seul : le vin vieux et le vin nouveau (V, 39), le figuier stérile (XIII, 6-9), l'enfant prodigue (XV, 11-32).

c) Quelques illustrations narratives de l'enseignement de Jésus ne sont pas des comparaisons, mais *des exemples concrets d'attitudes à imiter ou à éviter.* On les trouve chez Luc : le Bon Samaritain (X, 29-37), le fermier insensé (XII, 16-21), Lazare et le riche (XVI, 19-31), le pharisien et le publicain (XVIII, 9-14).

d) On ne trouve pas dans la liste précédente plusieurs textes qui sont parfois comptés parmi les paraboles : les uns ne sont pas des récits; ainsi les comparaisons tirées de l'expérience personnelle des auditeurs : le père qui donne ce que son fils lui demande (Mat., VII, 9-11), les signes du temps (Luc., XII, 54-56); on peut y ajouter le conseil de modestie de Luc., XIV, 7-11. — D'autres ne sont pas des illustrations, mais des enseignements proprement dits, tel le tableau du jugement sur les œuvres de charité (Mat., XXV, 31-46). — Beaucoup d'images paraissent trop minces pour constituer une unité littéraire (l'appréciation de ce point est assez subjective; elle entraîne beaucoup de divergences entre les critiques). C'est suivant ce principe que l'on a écarté des listes précédentes : Marc., II, 17; VII, 27; Mat., V, 14 *b;* VII, 13-14; IX, 37-38; XIII, 52; XV, 13, 14; XXIV, 27, 28; Luc., IV, 23...

3. *Répartition des paraboles dans les trois synoptiques.* Sur les 50 paraboles des listes précédentes, Marc en possède 12, Matthieu 33 et Luc 39. Dix sont présentes dans les trois synoptiques, une est commune à Marc et Luc, 13 à Matthieu et Luc. Une seule est propre à Marc (IV, 26-29), 10 à Matthieu, 15 à Luc. Ainsi se manifeste le moindre souci de Marc pour l'enseignement de Jésus.

3° *Le travail littéraire de la tradition.*—Que les paroles de Jésus aient subi une élaboration littéraire et des interprétations successives tout au long de la tradition qui les a conduites jusqu'aux synoptiques, l'étude de ceux-ci le montre en maint exemple, soit par la comparaison des textes parallèles, soit par la critique interne (les abus de quelques-uns dans l'emploi de celle-ci ne nous dispensent pas de la pratiquer).

Pour les paraboles, le fait est patent. Il a été mis en lumière bien des fois et notamment par le livre de J. Jeremias. Comme le remarquait récemment F. Hauck, il ne met pas en question la fidélité de la tradition (*art. infra cit.*, p. 750-751).

Avant d'étudier les paraboles de Jésus, il faut donc reconnaître ce qui revient dans leur texte à la tradition évangélique. Pour porter des jugements valables en cette matière délicate, il est nécessaire de les fonder solidement sur les faits littéraires. Ceux-ci sont fort variés :

1. *Les groupements de paraboles.* — Ils sont souvent assez différents dans les trois synoptiques.

Des 8 paraboles du sermon sur la montagne de Matthieu, 5 se retrouvent chez Luc hors de ce discours : le sel (Mat., V, 13) en Luc., XIV, 34-35, la lampe (Mat., V, 15) en Luc., VIII, 16 et XI, 33, l'accord avant le jugement (Mat., V, 25-26) en Luc, XII, 58-59, l'œil (Mat., VI, 22-23) en Luc., XI, 34-36, les deux maîtres (Mat., VI, 24) en Luc., XVI, 13.

Au discours des paraboles de Mat., XIII, Marc et Luc ajoutent celle de la lampe (Mat., V, 15; Marc., IV, 21; Luc., VIII, 16). Luc transfère en XIII, 28-31 celles du sénevé et du levain (Mat., XIII, 31-33).

Matthieu rapporte le récit de la brebis perdue dans son discours « ecclésiastique » (XVIII, 12-14). Celle-ci semble mieux placée en Luc chez qui elle est liée à deux paraboles de même forme et de même sens (XV, 3-7, 8-10, 11-32).

C'est hors de son discours eschatologique que Luc place ses parallèles aux paraboles de Marc (XIII, 34-37 se retrouve en Luc., XII, 35-38) et de Matthieu (XXIV, 43-44 et 45-51; en Luc., XII, 39-40 et 42-46; Mat., XXV, 14-30; en Luc., XIX, 12-27).

La parabole des invités de Mat., XXII, 1-10 est située bien plus tôt en Luc., XIV, 16-24.

Ces situations différentes des paraboles manifestent un travail littéraire des synoptiques ou de la tradition antérieure. Chaque cas est à examiner pour soi sans esprit de système. Dans ceux que l'on vient de relever, Luc tend à conserver la construction des sources sémitiques avec leurs mots-crochets (la « lampe » en XI, 33-36; la « venue » du maître en XII, 35-46; « perdre », « trouver », « se réjouir » en XV...). Matthieu semble plutôt construit autour d'une idée (la « justice » en V-VII, les « petits » en XVIII, le « jugement » en XXIV-XXV), d'un fait (le refus d'Israël en XXI, 26-XXII, 14), d'une forme littéraire (les paraboles de XIII).

Plusieurs de ces différences de situation des paraboles indiquent des différences d'interprétation. La lampe en Mat., V, 15 est le disciple qui doit rayonner devant les hommes par ses bonnes œuvres; en Marc., IV, 21, le verset qui suit suggère qu'il s'agit plutôt du message de Jésus, méconnu d'abord en Israël, finalement manifesté dans le monde (l'idée de Mat., X, 27). L'accord avant le jugement est dans le contexte de Mat., V, 25-26 un appel au pardon individuel; en Luc., XII, 57-59, après tant d'avertissements sur la venue du « Jour », c'est d'abord une annonce du Jugement. La brebis perdue est pour Mat., XVIII, 12-14 un de ces « petits » dont chaque membre de la communauté doit prendre soin; en Luc., XV, 3-7, comme dans les deux paraboles qui suivent, c'est tout pécheur que Jésus appelle à la conversion en faisant briller à ses yeux la joie du Père.

On note dans ces trois exemples le point de vue parénétique et ecclésiastique de Matthieu. Dans ces trois cas, il semble que Marc et Luc soient plus proches de la situation et des préoccupations de Jésus.

2. *Les sutures littéraires.* — Elles attachent les paraboles à leur contexte et semblent dues souvent au travail de la tradition sur des éléments primitivement isolés (le fait a été bien établi par K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919; cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Goettingue, 2e éd., 1931, p. 358-361, 376-378, 384-386; P. Benoit, *Réflexions sur la « Formgeschichtliche Methode »*, dans *R. B.*, 1946, p. 487). Le plus souvent, les textes sont rattachés par une simple conjonction ou par une petite phrase; parfois on a rédigé une « situation » à partir de souvenirs traditionnels ou des données du texte lui-même.

La comparaison des synoptiques manifeste souvent le caractère artificiel des sutures en tête des paraboles. Les unes sont purement littéraires comme Mat., XXI, 33 (sans parallèle en Marc., XII, 1), comme Mat., XXII, 1 (à côté de Luc., XIV, 15-16). D'autres, surtout chez Luc, cherchent à préciser les auditeurs ou la situation, ainsi Luc., XII, 41 (absent de Mat., XXIV, 45), XIV, 15 (différent de Mat., XXII, 1), XV, 1-3 (différent de Mat., XVIII, 12), XIX, 11 (absent de Mat., XXV, 14)...

Ces situations indiquent parfois une interprétation des paraboles qu'elles présentent. Cette interprétation s'accorde souvent très bien avec la parabole (Luc., XIV, 15; XV, 1-3; XVIII, 1, 9...). Parfois, cependant, cet accord est discutable. Mat., VII, 16 applique aux faux prophètes la parabole des arbres bon et mauvais que Luc., VI, 43-45 dirige apparemment contre tout homme; comme le contexte de Mat., VII, 15-23 est peu homogène et que les faux prophètes sont un thème propre à cet évangile (Mat., VII, 15, 22; XXIV, 11, 24),

l'application de Luc semble plus proche de l'original. L'appel à la vigilance en Mat., XXIV, 43-51 s'adresse sûrement à tous les disciples; dans le parallèle de Luc., XII, 39-46, la question de Pierre au ℣. 41 en restreint la portée à la hiérarchie de l'Église et semble répondre aux soucis de la communauté postérieure. Luc., XIX, 11 fait de la parabole des mines une réponse à l'impatience des disciples attendant l'avènement du Royaume; ce n'est pourtant pas la leçon première de la parabole qui invite à faire valoir les dons reçus : ici encore, Luc semble interpréter la parabole en fonction des préoccupations de son temps (cf. Act., I, 6-7; II Thess., II, 1-2).

3. *Le récit parabolique.* — Les paraboles ont souvent une ampleur assez différente dans les trois synoptiques. Il est difficile de reconnaître toujours ce qui est abréviation de l'un ou développement de l'autre. Quelques cas pourtant sont assez clairs.

a) Quelques *abréviations* sont probables : Dans la parabole des semailles, Luc ne détaille pas le cas du grain tombé sur le sol pierreux, ni les divers rendements de la bonne terre (VIII, 6, 8). Ces traits pittoresques rapportés par Marc et Matthieu ont toutes chances d'être originaux; Luc y a prêté moins d'attention parce qu'il était citadin et qu'il ne leur trouvait pas d'intérêt pour l'enseignement. — Par contre, la parabole de la brebis perdue est plus développée chez Luc (XV, 4-7) que chez Matthieu (XVIII, 12-14); le texte de Luc est soutenu par celui de la parabole de la drachme perdue (Luc., XV, 8-10); c'est ici celui de Matthieu qui semble avoir été schématisé. — Au début de la parabole des vignerons criminels, Luc (XX, 9) ne reproduit pas tout au long, comme Marc et Matthieu, le texte d'Isaïe, V, 1-2; il le juge sans doute inutile à la leçon et inconnu de ses lecteurs. — L'appel adressé aux invités dans la parabole du festin est plus pittoresque et plus sémitique en Mat., XXII, 4 qu'en Luc., XIV, 17; Luc semble ici avoir un texte abrégé; en revanche le refus des invités, si détaillé en Luc., XIV, 18-20, semble avoir été condensé en Mat., XXII, 5. Ainsi ces schématisations paraissent avoir été pratiquées alternativement chez l'un et l'autre évangéliste; ce pourrait être un indice qu'il faut moins les attribuer à eux qu'à la tradition antérieure.

b) Les *additions* au récit primitif semblent plus fréquentes. Quelquefois, c'est un fragment évangélique connu par ailleurs qui se trouve inséré dans la parabole : à l'intérieur de la parabole des disciples lumière du monde (Mat., V, 14 *a*, 16) se trouve insérée celle de la lampe (V, 15) qui en est isolée en Marc., IV, 21 et qui a un sens différent; dans la parabole du bon et du mauvais arbre (Mat., VII, 16-20) se trouve en surcharge chez Matthieu (VII, 19) la menace du jugement prononcée par Jean-Baptiste en III, 10. Les paraboles de Luc ajoutent souvent à leurs parallèles de Matthieu des détails et des explications qui semblent dictées par un souci de clarté : V, 36; XI, 21-22, 34-36; XII, 42-48, 58...

Ces additions trahissent souvent une réinterprétation des paraboles de Jésus :

Dans la parabole des vignerons criminels, le récit primitif devait raconter l'envoi aux vignerons de trois serviteurs successifs (Luc., XX, 10-12). Chez Marc., XII, 5, le troisième est suivi de « beaucoup d'autres ». Chez Mat., XXI, 34-36, ce sont deux groupes de serviteurs qui sont frappés, tués, lapidés (avec beaucoup de vraisemblance, A. Descamps a proposé de voir en eux les prophètes et les justes qui sont un couple cher à Matthieu; cf. *Les justes...*, Louvain, 1950, p. 48-49). Ainsi la tradition applique de plus en plus précisément l'image aux prophètes persécutés. L'idée n'est pas étrangère à Jésus (Mat., V, 11-12; XXIII, 29-37; Luc., XIII, 33), mais il semble qu'il ne lui avait pas donné dans cette parabole une telle netteté. A la fin de la même parabole, Matthieu annonce l'avènement d'un « peuple nouveau » et donc le rejet d'Israël (XXI, 43); la parabole de Jésus était moins dure : elle annonçait le rejet des vignerons, c.-à-d. des responsables d'Israël, mais elle laissait à la vigne son titre de vigne de Yahweh; on a là un trait de la polémique de Matthieu contre Israël (comme Mat., VIII, 12; XXII, 7; XXVII, 25).

Pour la parabole du festin, on a noté déjà quelques schématisations chez Matthieu et chez Luc. Leurs surcharges sont plus importantes. Chez Luc, la nomenclature des pauvres (XIV, 21) n'est pas soutenue par Matthieu; rédigée dans les termes de Luc, XIV, 13, correspondant à l'un de ses thèmes les plus chers, elle ne peut guère être qu'une précision de sa main. La deuxième mission qu'il attribue aux serviteurs (XIV, 22-23), également absente de Matthieu, exprime un autre de ses thèmes, la mission aux Gentils après le refus d'Israël; il y a peu de chances que ce soit un élément primitif. Chez Matthieu, le récit présente des incohérences assez rares dans les paraboles de Jésus : le personnage du roi, si classique dans les paraboles rabbiniques et dans celles de Jésus (Mat., XVIII, 23; XXII, 11; Luc., XIV, 31; XIX, 12) pourrait être primitif s'il n'était guère compatible avec la suite de l'histoire. La conduite invraisemblable de ses invités est rapportée à peu près dans les termes de la parabole précédente (XXII, 6 et XXI, 35). Le ℣. 7 surtout pose bien des questions : comment les invités sont-ils tous dans une même ville qui n'est pas celle du roi? Comment le festin est-il encore prêt après l'expédition qui a brûlé la ville? Il semble que Matthieu a surchargé la parabole d'allusions à la ruine de Jérusalem, tandis que Jésus pensait au refus qu'Israël lui opposait de son vivant. En finale, Matthieu ajoute la parabole de la robe nuptiale (XXII, 11-13) qui trouve des parallèles dans les paraboles rabbiniques. Comme celles-ci, elle est une leçon individuelle sur les conditions d'accès au Royaume. Son thème et sa pensée sont bien loin de la parabole des invités (comment exiger la robe nuptiale des malheureux ramassés sur les chemins?).

La parabole des talents (Mat., XXV, 14-30) raconte la même histoire que celle des mines (Luc., XIX, 12-27) et pour donner la même leçon. Mais chacun des évangélistes y a des traits particuliers. Chez Matthieu, les sanctions finales sortent du cadre de l'histoire et sont proprement eschatologiques : « entre dans la joie de ton maître » (℣. 21 et 23), « les ténèbres extérieures, les pleurs et les grincements de dents » (℣. 30, cf. XXII, 13; XXIV, 51). Chez Luc, l'épisode du prétendant royal (℣. 12, 14, 15 *a*, 27) fait l'effet d'une surcharge; il a dû trouver son thème dans les démarches d'Archélaüs et des Juifs à la mort d'Hérode le Grand en l'an 4 avant notre ère; peut-être est-ce un débris d'une autre parabole? Pour Luc, le retour du roi intronisé, les comptes qu'il exige de ses serviteurs doivent signifier le second avènement de Jésus dans sa gloire messianique. C'est une interprétation christologique d'une parabole où Jésus avait dû viser d'abord le jugement par son Père (comme en Mat., X, 28, 32-33). Elle se fonde solidement, d'ailleurs, sur la pensée de Jésus qui se déclarait Fils de l'homme, Juge et Roi eschatologique.

Ces développements des récits paraboliques chez Matthieu et Luc sont assez révélateurs de leur pensée dans la mesure où l'on peut leur attribuer ces retouches. Matthieu qui a parfois un récit assez schématique (XVIII, 12-14; XXII, 5...) ne craint pas d'y introduire des surcharges, toujours dans un but didactique : tantôt il veut préciser la portée historique d'une parabole et la rapproche ainsi du genre allégorique (XXI, 34-36 et XXII, 6 sur les prophètes persécutés; XXII, 7 sur la ruine de Jérusalem); tantôt il proclame le rejet

d'Israël (xxi, 43); tantôt il insiste sur la parénèse : il fait de la parabole de la lampe (v, 15) un appel au rayonnement des bonnes œuvres; il introduit dans la parabole de l'arbre et de ses fruits une menace du jugement (vii, 19); il complète la parabole des invités par une leçon sur les conditions d'accès au Royaume (xxii, 11-13); il insiste sur les sanctions eschatologiques dans la parabole des talents (xxv, 21, 23, 30). Luc présente parfois une forme plus brève (viii, 6, 8; xiv, 17; xx, 9...), mais, soucieux de clarté, il introduit souvent des développements littéraires dans le récit (v, 36; xi, 21-22; xii, 58) ou dans la conclusion (xi, 34-36; xii, 47-48). Les retouches doctrinales semblent moins fréquentes chez lui que chez Matthieu. On trouve toutefois dans sa parabole du festin son intérêt pour les pauvres (xiv, 21) et pour la mission aux Gentils (*ŷ*. 22-23). Est-ce à lui ou à sa source qu'il faut attribuer l'insertion dans la parabole des mines de l'épisode du prétendant royal (xix, 12, 14, 15, 27)? Quoi qu'il en soit, elle répond bien à sa foi au second avènement de Jésus.

4. *Les conclusions additionnelles.* — Un certain nombre de paraboles ont reçu après coup des conclusions qui précisent leur interprétation. Ce fait peut s'établir par la comparaison des parallèles synoptiques ou par la critique interne. Il a surtout été étudié par D. Buzy (*Les sentences finales des paraboles évangéliques*, dans *Rev. bibl.*, 1931, p. 321-344) et par J. Jeremias (*op. infra cit.*, p. 88-96).

Chez Marc., xii, 1-11, et ses parallèles, la parabole des vignerons criminels s'achève par une citation du psaume cxviii, 22-23 sur le thème de la pierre rejetée puis exaltée. L'image n'est guère cohérente avec celle de la vigne; son sens ne s'accorde pas mieux avec celui de la parabole : le verset du psaume est un thème classique de la prédication chrétienne primitive pour annoncer le triomphe pascal du Christ (Act., iv, 11; I Petr., ii, 4, 7); dans la parabole, Jésus met en face de leurs responsabilités les sanhédrites qui complotent sa mort; il n'a pas à parler de sa résurrection. On peut donc conclure : le verset du psaume n'appartient pas à la parabole originelle; il lui a été ajouté avant les synoptiques, mais au niveau du grec (la citation qui est commune aux trois synoptiques reproduit exactement le texte de la Septante; la suture en Marc est d'un style très original). Son intention est manifeste : l'Église naissante ne peut parler de la mort de Jésus sans proclamer sa résurrection (cf. le kérygme).

Matthieu présente nombre de cas semblables : En conclusion de la parabole de la brebis perdue, son application (xviii, 14) proclame la volonté du Père du ciel : pas un des « ces petits » ne doit se perdre. La conclusion parallèle de Luc., xv, 7 semble plus primitive : elle oppose comme la parabole l'unique pécheur aux quatre-vingt-dix-neuf justes; elle est soutenue par son parallélisme avec les deux paraboles qui suivent. La conclusion de Matthieu a été dictée par la perspective de son discours « ecclésiastique ». — A la fin de la parabole sur les travailleurs de la vigne comme à son début, la sentence sur les premiers et les derniers (xx, 16 et xix, 30) ne répond pas très exactement au récit où tous les travailleurs obtiennent le même salaire; comme cette sentence se retrouve sans la parabole en Marc., x, 31 et en Luc., xiii, 30, il est clair qu'elle en était indépendante à l'origine. Elle a dû être placée ici pour interpréter la parabole dans le sens de Mat., viii, 11-12 ou xxi, 31-32. — En conclusion de la parabole du festin, la sentence « beaucoup d'appelés, peu d'élus » (Mat., xxii, 14) présente un violent contraste avec le récit de la robe nuptiale (Mat., xxii, 11-13) où un seul des nombreux convives est exclu de la fête. A première vue, elle ne convient pas beaucoup mieux à l'histoire des invités discourtois puisque celle-ci s'achève par une fête où tous les premiers invités sont remplacés. Toutefois cette sentence peut viser les premiers invités comme le texte parallèle de Luc., xiv, 24; elle pourrait être ainsi la conclusion originelle de la parabole (on pourrait faire valoir en faveur de cette solution le mot « invité » qui est le thème central du récit). Jésus y aurait exprimé sa déception devant le faible succès de sa prédication à son peuple. Matthieu l'appliquerait au même refus d'Israël au cours des décades ultérieures. — On a signalé des cas analogues en Mat., xi, 19 *b;* xxi, 32; xxv, 29...

Luc offre aussi un bon nombre de conclusions additionnelles : Plusieurs répondent exactement au sens de la parabole qui les précède. Ainsi, en finale du récit de l'ami importun (xi, 5-8), l'invitation à la prière (xi, 9-13, parallèle à Mat., vii, 7-11) ou les commentaires qui suivent les paraboles de l'œil (xi, 36 après xi, 34-35 parallèle à Mat., vi, 22-23), du bon et du mauvais intendant (xii, 47-48 après xii, 42-46 parallèle à Mat., xxiv, 45-51). — D'autres conclusions ne répondent pas très bien au récit qui les précède. Les paraboles du constructeur et du roi qui part en guerre (xiv, 28-30, 31-32) invitent à la réflexion et à la prévoyance; leur leçon finale sur le renoncement à l'argent cadre moins avec elles qu'avec le contexte (xiv, 13, 21, 26-27) et avec la tendance générale de Luc. — Après la parabole de l'intendant avisé (xvi, 1-7), les *ŷ*. 8-13 représentent au moins quatre explications différentes de cette histoire embarrassante (liée par le mot-crochet araméen מָמוֹן, cette construction littéraire est sûrement antérieure à Luc). — La parabole du juge et de la veuve (xviii, 1-8 *a*) illustre la leçon de la prière incessante; le *ŷ*. 8 *b* sur la venue du Fils de l'homme est manifestement rapporté; il indique une interprétation eschatologique de la parabole, appelée par le thème du jugement. — A la fin du portrait du pharisien et du publicain (xviii, 9-13), le *ŷ*. 14 *a* donne la conclusion normale; le *ŷ*. 14 *b* répond moins bien au récit qui ne montre ni le pharisien abaissé, ni le publicain exalté; comme il se retrouve en Mat., xxiii, 12 et en Luc., xiv, 11, il faut y voir un logion isolé, rattaché à la parabole pour lui donner une sanction dans le jugement de Dieu.

Les faits précédents attestent le souci didactique de la tradition des paraboles. Elle cherche avant tout à exprimer la pensée de Jésus. C'est pourquoi elle reprend si souvent ses propres paroles (Mat., xi, 19 *b;* xx, 16; xxi, 32; xxii, 14; xxv, 29; Luc., xi, 9-13; xiv, 33; xvi, 8-13; xviii, 8 *b*, 14 *b*...) ou sa pensée (Luc., xi, 36; xii, 47-48...).

La situation nouvelle de l'Église, l'explicitation de sa foi, le souci parénétique des responsables entraînent aussi parfois une légère transposition du sens primitif des paraboles : le mystère de Jésus est pleinement révélé depuis Pâques (Marc., xii, 10-11); on attend ardemment son retour et son jugement (Luc., xviii, 8 *b*, 14 *b;* Mat., xx, 16); le refus d'Israël est définitivement consommé (Mat., xxi, 43; xxii, 14); il faut insister dans la communauté sur le souci des « petits » (Mat., xviii, 14), sur le détachement de l'argent (Luc., xiv, 33; xvi, 8-13)... Qui oserait penser que ces retouches littéraires ne sont pas une fidélité?

5. *Les commentaires de paraboles.* — Deux paraboles seulement sont commentées en détails par Jésus, celles des semailles et de l'ivraie. On a souvent contesté l'authenticité de ces commentaires depuis A. Jülicher jusqu'à nos jours (la critique la plus poussée de ces textes est sans doute celle de J. Jeremias, *op. cit.*, p. 65-72).

Dans l'explication de la parabole des semailles (Marc., iv, 13-20), le vocabulaire est plutôt celui de l'Église primitive que celui de Jésus (« la parole »

pour désigner la prédication apparaît 8 fois dans cette péricope, et ne se retrouve qu'en Marc., II, 2 pour l'ensemble des synoptiques; les mots πρόσκαιρος ἀιών en ce sens, ἐπιθυμίαι, παραδέχονται, χαρποφοροῦσιν...). L'exégèse suit pas à pas la parabole, et pourtant elle ne semble pas coïncider avec toute sa pensée. Elle voit Satan dans les oiseaux de Marc., IV, 4; mais Jésus a-t-il représenté ce personnage unique sous cette image plurielle? et Satan est-il étranger aux autres échecs de la semence? Surtout l'explication ne voit guère que ces échecs; elle est une mise en garde contre les tentations qui empêchent la parole de porter ses fruits. Jésus voulait sûrement dire cela. Mais son regard n'allait-il pas d'abord à sa situation concrète, à la moisson eschatologique toute proche (on sait combien de fois il a repris ce thème traditionnel : Marc., IV, 29; Mat., IX, 37-38; XIII, 30; Joa., IV, 35-36, 37-38)? Le mouvement général de sa parabole est optimiste : il va du grain aussitôt dévoré à celui qui lève un peu, beaucoup, et qui rend 30, 60, 100 pour 1. Sur ces perspectives historique et eschatologique, sur cette progression du rendement, le commentaire n'a pas un mot; il est plus attentif aux dangers qu'à l'espoir. Son point de vue est parénétique, prudentiel, individualiste. Sans fausser le sens de la parabole, il semble en restreindre la portée. Ce commentaire porte ainsi la marque d'une rédaction postérieure à Jésus. Faut-il y voir pour autant une création de la communauté? Il est bien vraisemblable que Jésus ait parfois commenté ses paraboles comme faisaient les rabbins (cf. R. Bultmann, *op. cit.*, p. 202, note 3) et comme le suggère Mat., XV, 15-20. Ce commentaire de la parabole des semailles, présent dans les trois synoptiques, remonte sans aucun doute à un stade fort ancien de la tradition évangélique. Sa pensée, surtout, paraît assez fidèle à la parabole originelle, tout en s'appliquant à une situation nouvelle. Ce commentaire est donc probablement une adaptation d'un texte qui remonte à Jésus (pour plus de détails, on nous permettra de renvoyer à notre article : « *Le sens de la parabole des semailles* », dans *Sacra Pagina*, II, Paris-Gembloux, 1959, p. 163-169).

L'explication de la parabole de l'ivraie (Mat., XIII, 36-43) présente moins de garanties. Elle ne se rencontre que chez Matthieu, et elle s'y trouve curieusement séparée de la parabole par la première conclusion du discours (Mat., XIII, 34-35, parallèle à Marc., IV, 33-34). Son vocabulaire utilise plusieurs termes absents de la langue de Jésus : (ὁ κόσμος, ὁ πονηρός, ἡ βασιλεία, οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας, ἡ βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου), quantité de mots et de tournures propres à Matthieu grec (cf. J. Jeremias, *in loc.*). Surtout, cette explication est toute centrée sur le Jugement eschatologique qui n'est que le dernier trait de la parabole (*v.* 30); elle ne dit pas un mot du contraste entre l'impatience des serviteurs et la patience du maître qui est le nœud du récit. Il est donc difficile d'attribuer cette explication telle quelle à Jésus. Jésus semble avoir voulu décrire à l'origine le scandale du mal dans le groupe des disciples : leurs manques de foi, leurs discussions, la présomption de Pierre, la dureté des Zébédée, la défection de Judas. La réaction naturelle serait de rejeter ces disciples indignes. Mais Dieu est patient; il voit plus profond et plus loin; il compte sur le temps, sur la liberté et la grâce. Matthieu a bien compris la leçon, mais il écrit dans l'Église et il porte tout son intérêt sur le Jugement qui accomplira le Royaume. (Dans son article *L'explication de la parabole de l'ivraie*, dans *R. B.*, 1959, p. 32-54, M. de Goedt a retracé l'histoire littéraire de ce texte et dégagé quelques éléments qui peuvent remonter jusqu'à Jésus.)

6. *Signification du travail littéraire de la tradition.* — Les faits précédents montrent l'importance de ce travail. Si pourtant on le mesure au nombre et à la masse des paraboles, il apparaît assez modeste. Cette proportion est un indice favorable à la fidélité de la tradition.

a) Les tendances littéraires de cette élaboration sont nettes : Chez tous les synoptiques, mais surtout chez Matthieu et Luc, les blocages, les schématisations, les explications manifestent que les paraboles sont employées comme matériaux didactiques. — La tendance à l'allégorisme apparaît dans l'adjonction de traits significatifs chez Marc (IV, 15; XII, 5 *b*); chez Matthieu (XIII, 36-43; XXI, 34-36; XXII, 6, 7; XXV, 21, 23, 30) et chez Luc (XIV, 22-23; XIX, 12-15, 27)... Le fait est commun aux trois synoptiques et, comme nous le verrons, il ne fait que prolonger un genre pratiqué par Jésus. Matthieu semble cependant y avoir été plus enclin que Marc et Luc. — Le souci des sutures que l'on rencontre chez Matthieu comme chez Luc manifeste une certaine préoccupation d'écrire en grec (l'araméen est coutumier de l'asyndète : cf. M. Black, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 2e éd., 1954, p. 38-43). Mais Luc est vraiment le seul à montrer une recherche du style, de la clarté et du développement littéraire.

b) Ce travail littéraire révèle aussi des tendances doctrinales : Avant tout, une volonté de fidélité au message de Jésus : la constitution des recueils de paraboles, leur stylisation montrent le souci de conserver les paroles du maître; les retouches littéraires (situations, explications, conclusions, commentaires) ne visent jamais qu'à les faire mieux comprendre. — Mais la situation a changé depuis la vie temporelle de Jésus. Les disciples sont devenus les apôtres. Ils ont pénétré plus avant dans le mystère du maître et ils introduisent dans ses paroles cette intelligence nouvelle : leur christologie (Marc., XII, 10-11; Luc., XIX, 12-15, 27), leur attente du jugement eschatologique (Mat., VII, 19; XIII, 41-43; XX, 16; Luc., XVIII, 8 *b*, 14 *b;* XIX, 11), leur responsabilité hiérarchique (Luc., XII, 41), leur souci de former les fidèles (Marc., IV, 13-20; Mat., V, 15; XVIII, 14; XXII, 11-13; Luc., XI, 9-13, 36; XII, 47-48; XIV, 33; XVI, 8-13...), la rupture avec Israël et la mission aux Gentils (Mat., XXI, 43; XXII, 7, 10, 14; Luc., XIV, 22-23...). Lorsqu'ils entendaient les paraboles du vivant de Jésus, les disciples n'en mesuraient pas toute la profondeur. La révélation de Pâques, leurs responsabilités ecclésiales leur suggèrent maintenant des vues, des applications nouvelles. Ils les introduisent dans le texte des paraboles primitives. Mais ce n'est jamais que pour y dire le mystère et les exigences de Jésus.

4° *Les paraboles de Jésus.* — 1. *La possibilité d'atteindre le texte primitif.* — Les paraboles de Jésus ont donc subi dans la tradition évangélique une élaboration assez poussée. Pourtant celle-ci ne nous interdit pas de remonter jusqu'au texte de Jésus. Cette assurance se fonde sur des faits solides : La tradition évangélique, nous venons d'en constater les indices, veut avant tout conserver et comprendre le message du maître. Cette volonté fondamentale est pour l'historien une garantie de valeur. — La comparaison des synoptiques manifeste entre eux des accords beaucoup plus massifs quantitativement que leurs différences. — L'étude interne des textes y décèle d'excellents indices d'authenticité. Plusieurs ont mis en valeur le vocabulaire, le rythme, les allitérations et les assonances de l'araméen sous-jacent (par ex. M. Black, *op. laud.*, p. 118-142, notamment pour la parabole des semailles). La liberté des formes, la richesse de l'imagination, la vie du récit, très supérieures à celles des rabbins, sont caractéristiques de Jésus. Plus encore la pensée : le message des paraboles s'insère justement dans celui de l'Évangile.

On a donc de solides motifs pour affirmer que les paraboles des synoptiques nous livrent la pensée et souvent les mots même de Jésus. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer en détail la critique du texte de chaque parabole. Ce travail a été fait dans les commentaires, et on se bornera à en utiliser les résultats.

2. *La forme littéraire des paraboles de Jésus.* — Elle est étudiée dans les introductions littéraires (par ex. dans R. Bultmann, p. 203-208). Elle est fort variée :

a) L'ampleur du texte va de l'image en un seul verset (Marc., II, 21, 22; III, 27; Mat., V, 13; VI, 24; XIII, 33, 44; Luc., V, 39) au récit développé comme la parabole des talents chez Matthieu (17 versets) ou l'enfant prodigue chez Luc (22 versets).

b) Jésus indique souvent le sens de ses paraboles en reprenant les formules des paraboles rabbiniques : Dans l'introduction des paraboles, le verbe ὁμοιόω, la formule ὅμοιός ἐστιν apparaissent 13 fois chez Matthieu (VII, 24-26; XI, 16; XIII, 24, 31, 33, 44, 45, 47, 52; XVIII, 23; XX, 1; XXII, 2; XXV, 1). Ces termes sont moins fréquents chez les autres synoptiques, mais on les retrouve en Marc., IV, 30 et chez Luc (VI, 47-49; VII, 31-32; XIII, 18-19, 20-21). Il faut donc y voir une expression de Jésus. Des particules comparatives, correspondant au כ des formules rabbiniques abrégées se rencontrent en Marc., IV, 26; XIII, 34; Mat., XXV, 14.

L'application est souvent marquée par une particule : οὕτως indique l'équivalence de l'image et de la leçon (Marc., XIII, 29; Mat., XIII, 49; XVIII, 14, 35; XX, 16; Luc., XII, 31; XIV, 33; XV, 10; XVII, 10...). Parfois l'enseignement est introduit par une particule explicative : γάρ (Marc., IV, 22; Mat., XI, 18; XXI, 32; XXII, 14; XXV, 29), οὖν (Mat., XXV, 13), ὅτι (Luc., XVIII, 14), ἄρα γε (Mat., VII, 20); d'autres fois par une affirmation solennelle de Jésus (Marc., XIII, 37; Mat., XXI, 31; Luc., XVI, 9) ou par une interpellation aux disciples (Mat., XXIV, 44; Luc., XVIII, 6). Plusieurs fois, Jésus se contente de juxtaposer l'image et sa signification (Mat., VI, 24 *a* et *b;* XVII, 25 et 26; Luc., VII, 41-42 et 44-47...).

c) Suivant l'usage des rabbins, Jésus interroge volontiers ses auditeurs pour les provoquer à comprendre sa leçon. Souvent il le fait dès le début de son récit : en Marc (II, 19; IV, 21; IX, 50), Matthieu (VII, 3-4; XVII, 25; XVIII, 12; XXI, 28), Luc (VI, 39; XI, 5; XIV, 28, 31; XV, 8; XVII, 7). — Parfois, c'est à la fin de l'histoire comme en Marc, XII, 9; Mat., XXI, 31; Luc., VII, 42-43; X, 36-37. Dans les trois premiers cas, Jésus veut obtenir de ses auditeurs un jugement sur leur propre conduite comme Nathan devant David (II Sam., XII, 1-4) ou Isaïe dans le poème de la vigne (Is., V, 1-6).

d) La narration de Jésus atteste à la fois sa fidélité aux traditions du genre et l'originalité de son art.

Ses thèmes sont à peu près ceux des rabbins. Mais il prend plus volontiers ses images dans la vie paysanne : il n'est pas un citadin.

Son style est simple, ses descriptions vives et concises : un geste, une phrase lui suffisent à peindre un caractère (Marc., XII, 7; Mat., XX, 12; XXIV, 48; XXV, 24; Luc., XII, 18-19; XV, 6, 9, 17-18; XVI, 3-4; XVIII, 4-5, 11-12, 13...).

Le parallélisme traditionnel apparaît sous bien des formes. Les plus poussées sont les paraboles en deux strophes antithétiques (les deux maisons : Mat., VII, 24-27; les deux intendants : Mat., XXIV, 45-51) ou les paraboles jumelées : la pièce neuve et le vin nouveau (Marc., II, 21, 22), le sénevé et le levain (Mat., XIII, 31-33), le trésor et la perle (Mat., XIII, 44-46), le constructeur et le roi qui part en guerre (Luc., XIV, 28-32), la brebis et la drachme perdues (Luc., XV, 3-10)... Plusieurs fois la parabole se développe par membres parallèles, « en espalier » (suivant l'expression du P. R. Pautrel qui signale cette forme en Marc., II, 21, 22; Mat., XIII, 44, 45-46, 47-48; XXI, 28-30; Luc., XI, 21; cf. *Rech. de sc. relig.*, 1936, p. 5-45). Souvent aussi, ce sont les répétitions stéréotypées, si chères aux contes populaires : la supplication du serviteur impitoyable, reprise ensuite par sa victime (Mat., XVIII, 26 et 29), l'embauche des travailleurs pour la vigne (Mat., XX, 4 et 7), les félicitations du maître des talents à ses bons serviteurs (Mat., XXV, 20-21 et 22-23), les excuses des invités au festin (Luc., XIV, 18 et 19), l'astuce de l'intendant avisé (Luc., XVI, 5-6 et 7)...

Le mouvement de l'action est souvent marqué par des traits progressifs : les terrains de plus en plus favorables où tombe la semence (Marc., IV, 4-8), les trois envoyés aux vignerons criminels qui les traitent de plus en plus mal (Marc., XII, 2-8), les heures de moins en moins propices pour l'embauche à la vigne (Mat., XX, 1-7), les trois serviteurs de moins en moins actifs pour la mise en valeur des talents (Mat., XXV, 20-30), les trois voyageurs sur la route de Jéricho (Luc., X, 31-35)... Cette diversité, cette gradation font habilement ressortir l'unité de l'histoire.

Les personnages n'existent que pour la leçon. Leur nombre est réduit au minimum. Lorsqu'ils sont en groupe, ils parlent et agissent comme un seul homme : ainsi les vignerons en Marc., XII, 1-9, les enfants qui jouent en Mat., XI, 16-17, les travailleurs de la vigne en Mat., XX, 1-16, les vierges sages et sottes en Mat., XXV, 1-13... Souvent ils s'opposent entre eux en une violente antithèse : bâtisseur sage et sot (Mat., VII, 24-27), les deux fils (Mat., XXI, 28-32; cf. Luc., XV, 11-32), le bon et le mauvais intendant (Mat., XXIV, 45-51), les vierges sages et sottes (Mat., XXV, 1-13), les deux débiteurs (Luc., VII, 41-43), le riche et Lazare (Luc., XVI, 19-26), le pharisien et le publicain (Luc., XVIII, 9-14)... Parfois les personnages sont qualifiés d'un mot (Mat., XVIII, 32; XXIV, 45-48; XXV, 2, 21, 23, 26; Luc., XII, 20; XVI, 8; XVIII, 2; XIX, 17, 22...); mais le plus souvent Jésus laisse le jugement à ses auditeurs.

En somme, tout est subordonné à la leçon, et c'est la raison profonde de l'unité constante de ces récits. Quelques-uns, pourtant, comportent deux scènes qui ont chacune leur leçon : ainsi les deux tableaux successifs de la parabole de l'enfant prodigue (Luc., XV, 11-24, 25-32), marqués par la répétition de leur finale (*v.* 24 et 32); on en trouve également deux dans l'histoire de Lazare et du riche (XVI, 19-26 et 27-31); on peut comparer la dualité de la parabole du festin en Mat., XXII, 1-10 et 11-13, mais on a vu qu'il est difficile de faire remonter ce blocage jusqu'à Jésus. Ces récits constituent en fait deux paraboles successives.

Ces traits narratifs jettent quelque lumière sur les intentions et même sur la personnalité de Jésus. Il n'est préoccupé que de son message. Il l'exprime simplement dans la langue, dans les formes usuelles de son peuple. Il veut le rendre accessible aux plus humbles : son unité, sa clarté, ses images concrètes en témoignent. Mais elles révèlent en même temps la fraîcheur, la profondeur, la nouveauté du regard qu'il jette sur le monde.

3. *L'interprétation des paraboles de Jésus.* — Au-delà de cette description littéraire des paraboles de Jésus, il faut pénétrer jusqu'à leur signification. Ce problème de leur interprétation a une longue histoire dont il faut marquer ici les grandes étapes.

a) Histoire du problème. — Dès les origines de l'Église, on éprouve la difficulté de cette interprétation. Beaucoup de paraboles ne comportent ni application, ni conclusion. L'Église, par ailleurs, a quitté le monde palestinien. Elle organise sa structure et sa doctrine. Cette situation nouvelle lui rend plus difficile l'intelligence des paraboles.

Les synoptiques sont contraints déjà de répondre à ces difficultés. Comme nous l'avons vu, ils le font par des explications; ils recourent parfois à la technique de l'allégorisme.

Cette allégorisation des paraboles prend un grand développement chez les Pères (le P. H. de Lubac en cite quelques exemples dans *Catholicisme*, Paris, 1938, p. 145-150). Le succès de ce procédé s'explique à la fois par la nécessité de trouver un sens à des textes obscurs et par la familiarité des grecs avec l'allégorisme.

L'allégorisme des Pères, consacré par la liturgie, revêtu de l'autorité de la tradition, s'est prolongé dans l'exégèse jusqu'à nos jours.

La réaction la plus énergique contre lui aux origines de la critique moderne fut celle de A. Jülicher. Son ouvrage a fait époque dans l'exégèse des paraboles (*Die Gleichnisreden Jesu*, Tubingue, I, 1888; II, 1899, réédités en 1910). Il a de graves défauts : il oppose rigoureusement dans les évangiles la parabole et l'allégorie au sens de la rhétorique grecque, alors que la tradition biblique et juive a toujours mêlé ces deux genres; il refuse à Jésus tout allégorisme, quand plusieurs paraboles indiscutablement authentiques comportent des traits allégorisants; sous l'influence du moralisme libéral de son temps, il ne trouve dans les paraboles que des leçons moralisantes et individualistes, sans lien à la situation concrète de Jésus (ces critiques ont été proposées d'abord par C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1935, p. 24 et reprises par J. Jeremias, *op. infra laud.*, p. 12). Le mérite de Jülicher n'en est pas moins grand : en se fondant sur une critique littéraire souvent pénétrante, en discutant l'allégorisme systématique de l'antiquité, il a ouvert des voies à l'exégèse moderne sur laquelle il a exercé une influence profonde.

L'école de la Formgeschichte, surtout avec R. Bultmann (1921), a multiplié les observations sur la forme littéraire des paraboles. Mais, pour leur interprétation, elle n'a guère dépassé les positions de A. Jülicher.

Ce sont A. T. Cadoux (1931) et surtout C. H. Dodd (1935) qui semblent avoir vraiment introduit dans l'exégèse des paraboles le principe déjà classique du *Sitz im Leben*. Au lieu des vagues leçons qu'y trouvait Jülicher, ils ont montré en plusieurs les vues de Jésus sur sa mission et sur sa situation concrète : principe excellent et fécond, même si l'on doit discuter l'application qu'on en a faite au service de tel ou tel eschatologisme. Ils ont été suivis par B. T. D. Smith (1937) et par J. Jeremias (1946) dont les études littéraires sur l'histoire de la tradition représentent une contribution capitale aux recherches actuelles.

L'influence d'A. Jülicher a été si profonde qu'il a fallu attendre jusqu'à une date toute récente la discussion de son antiallégorisme radical. Cette discussion est maintenant admise chez les critiques (M. Albertz, *Botschaft des N. T.*, I-1, Zurich, 1947, p. 98-99; V. Taylor, *The Gospel according to St Mk*, Londres, 1953, p. 472-473; A. M. Hunter, dans *J. T. S.*, 1955, p. 272-275...). C'est là un progrès important, solidement fondé sur les usages littéraires de la Bible et du Judaïsme.

b) Principes d'interprétation. — Comment discerner en fait la pensée précise de Jésus en telle ou telle parabole? On peut proposer un certain nombre de données qui peuvent guider une interprétation objective : le texte, le genre, l'histoire de Jésus et son message.

Le texte lui-même de la parabole fournit d'abord un certain nombre de données littéraires précieuses. Dans les comparaisons explicites, Jésus indique lui-même la leçon de sa parabole, soit dans l'introduction, soit dans l'application. Malheureusement, ces explications sont parfois fort générales : la formule traditionnelle « le Royaume des cieux est semblable à... » ne précise pas sur quel aspect du Royaume porte la leçon.

On a noté dans l'étude littéraire des paraboles leur unité et la progression de leur mouvement dramatique. Ces traits caractéristiques de la manière de Jésus font ressortir très nettement le centre d'intérêt du récit et l'intention du narrateur.

Puisque les paraboles sont *un genre classique* en Israël, Jésus doit en suivre les conventions littéraires. Comme les conteurs qui l'ont précédé, il est donc vraisemblable qu'il ne distingue pas nettement parabole et allégorie, qu'il mêle volontiers dans ses récits les traits significatifs et les traits décoratifs. Ces présomptions sont largement confirmées par l'examen des textes.

Bon nombre de thèmes sont usuels dans le genre. Lorsque Jésus les emploie, il faut d'abord les interpréter dans le même sens que l'A. T. et les rabbins. Le roi, le maître, le père représentent Dieu. Les fils, les serviteurs, la vigne, le troupeau : son peuple. Le tribunal, les comptes à rendre, la moisson : son jugement. La prison, les ténèbres, l'exclusion, le feu : les châtiments eschatologiques. Le festin, les noces : les temps messianiques. L'époux : le Messie... Ces images dont le sens est fixé une fois pour toutes introduisent donc dans les paraboles une multiplicité de traits significatifs (et donc une tendance à l'allégorisme).

La mission de Jésus est un sujet fréquent de sa prédication. Elle tient large place dans ses paraboles. Il est donc souvent éclairant de chercher en celles-ci *des allusions à l'histoire de Jésus*. Les semailles répondent aux succès divers de sa prédication (Marc., IV, 2-9), le fort vaincu à ses exorcismes (Marc., III, 27), les vignerons criminels aux projets meurtriers du Sanhédrin (Marc., XII, 1-9). Les enfants capricieux décrivent bien l'attitude du Judaïsme officiel qui refuse et l'ascétisme de Jean-Baptiste et la liberté de Jésus (Mat., XI, 16-19); les serviteurs impatients d'arracher l'ivraie sont les disciples indignés des défauts de leurs frères (Mat., XIII, 24-30); les ouvriers de la première heure, le frère aîné du prodigue sont les « justes » scandalisés du salut accordé aux « pécheurs » (Mat., XX, 1-16; Luc., XV, 25-32); les deux fils sont encore ces justes et ces pécheurs (Mat., XXI, 28-32; Luc., XV, 11-32); les invités qui refusent l'invitation sont l'Israël officiel sourd à l'appel de Jésus (Mat., XXII, 1-10)... La masse de ces exemples est significative : il y a là un principe fécond pour l'interprétation des paraboles (A. T. Cadoux et C. H. Dodd l'ont bien mis en valeur).

Les paraboles enfin ne sont qu'une catégorie parmi les expressions du message de Jésus. Comme les sentences, les oracles, les arguments scripturaires, elles ne trouvent tout leur sens que dans *la totalité organique du message évangélique*. C'est en lui qu'elles sont « situées », en lui qu'elles trouvent les parallèles et les compléments nécessaires. Comment comprendre toutes les paraboles de la rétribution sans tenir compte de la pensée de Jésus sur la grâce du Père? Comment trouver le sens de l'histoire de l'intendant avisé (Luc., XVI, 1-8) tant que l'on n'évoque pas les exigences de Jésus si rigoureuses pour la justice et le désintéressement?

c) Le genre figuré dans les paraboles de Jésus. — En appliquant les principes précédents aux paraboles de Jésus, on peut classer celles-ci en plusieurs groupes suivant leur emploi du genre figuré.

Les unes entreraient facilement dans la catégorie des paraboles pures, comportant une seule leçon. Ainsi chez Marc : la pièce neuve et le vin nouveau (II, 21, 22), la lampe (IV, 21), le sénevé (IV, 31), le sel (IX, 50), le figuier (XIII, 28-29). Chez Matthieu : l'œil

(VI, 22-23), les deux maîtres (VI, 24), la paille et la poutre (VII, 3-5), l'arbre et ses fruits (VII, 16-20), les fondations (VII, 24-27), le levain (XIII, 33), le trésor et la perle (XIII, 44-46), la brebis perdue (XVIII, 12-14), le voleur (XXIV, 43-44). Chez Luc : le vin vieux et le vin nouveau (V, 39), les deux débiteurs (VII, 40-47), le bon samaritain (X, 29-37), l'ami importun (XI, 5-8), le fermier insensé (XII, 16-21), le figuier stérile (XIII, 6-9), le constructeur et le roi qui part en guerre (XIV, 28-32), la drachme perdue (XV, 8-10), l'enfant prodigue (première partie : XV, 11-24), Lazare et le riche (XVI, 19-31), les droits du serviteur (XVII, 7-10), le juge et la veuve (XVIII, 1-8), le pharisien et le publicain (XVIII, 9-14). Ces paraboles toutes proches des paraboles rabbiniques ont pour la plupart une visée parénétique.

Plusieurs comportent quelques traits significatifs qui les orientent vers l'allégorisme. On peut citer chez Marc : l'époux (II, 19-20), le fort vaincu (III, 27), la semence qui croît toute seule (IV, 26-29), le retour du maître (XIII, 34-37). Chez Matthieu : l'accord avant le jugement (V, 25-26), les rois de la terre et leurs fils (XVII, 25-26), le débiteur impitoyable (XVIII, 23-35), la robe nuptiale (XXII, 11-13), le bon et le mauvais intendant (XXIV, 45-51), les dix vierges (XXV, 1-13), les talents (XXV, 14-30). Chez Luc : le frère du prodigue (XV, 23-32), l'intendant avisé (XVI, 1-8). Ce genre est largement attesté chez les trois synoptiques; il est conforme aux traditions des conteurs d'Israël et du Judaïsme et a sûrement été pratiqué par Jésus.

Les traits significatifs sont plus abondants encore, et l'allégorisme plus prononcé (sans être rigoureux) dans les paraboles qui décrivent la mission de Jésus et l'ouverture des temps messianiques. Tels sont les récits des semailles (Marc., IV, 2-9), des vignerons criminels (Marc., XII, 1-9), des enfants capricieux (Mat., XI, 16-19), de l'ivraie (Mat., XIII, 24-30), du filet (Mat., XIII, 47-50), des travailleurs de la vigne (Mat., XX, 1-16), des deux fils (Mat., XXI, 28-32), des invités au festin (Mat., XXII, 1-10). La présence de ces textes dans les trois synoptiques, leur place au cœur du message de Jésus sont des faits historiques solides. Malgré le refus de Jülicher, trop systématique ici, ils attestent avec fermeté que Jésus a pratiqué plus d'une fois un certain allégorisme.

IV. Les paraboles de Jean. — 1° *Terminologie.* — Jean n'emploie pas une fois le mot παραβολή. Quatre fois, seul des évangélistes, il utilise παροιμία (Joa., X, 16; XVI, 25 *a* et *b*, 29) que l'on retrouve encore une fois dans le N. T. (II Petr., II, 22).

Dans tous ces passages de Jean, παροιμία désigne un texte mystérieux : en X, 6, les auditeurs de Jésus ne comprennent pas son image; en XVI, 25 et 29, les « similitudes » sont traitées comme un enseignement obscur et provisoire que Jésus abandonne à la fin de sa mission, lorsqu'apparaît la lumière de Pâques.

2° *Inventaire des paraboles de Jean.* — Les critiques affirment volontiers que l'on ne trouve pas de paraboles dans le quatrième évangile (ainsi A. Plummer, *Parable*, dans *A Dictionary of the Bible*, III, Édimbourg, 1900, p. 664; A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Ratisbonne, 1948, p. 111...).

On ne peut qualifier de paraboles les actes symboliques si nombreux chez Jean (les miracles de Joa., II; V; VI; IX; XI; le geste du lavement des pieds en Joa., XIII, 1-17); pas davantage les métaphores qui y sont fréquentes : le temple du corps de Jésus (II, 21), l'eau vive (IV, 10-15; VII, 37-38), la volonté de Dieu, nourriture du Fils (IV, 32-34; cf. VI, 27), Jean-Baptiste lampe d'Israël (V, 35), les aveugles et les voyants (IX, 39-41)... et notamment les formules *Ego Eimi* où l'on voit couramment des métaphores : « Je suis le pain de vie » (VI, 35-51), « la lumière du monde » (VIII, 12; IX, 5; XII, 35-36, 46), « le chemin » (XIV, 6)... (Mgr L. Cerfaux propose de voir plutôt en ces textes des explications de paraboles sous-entendues; cf. *Le thème littéraire parabolique dans l'évangile de S. Jean*, dans *Conj. Neotestamentica*, XI, 1947, p. 15-25).

En gardant aux paraboles la même définition que dans les évangiles synoptiques (un récit qui illustre l'enseignement de Jésus et qui forme une véritable unité littéraire), on peut classer sous ce nom dans l'évangile de Jean : un ensemble de brèves comparaisons : le vent (III, 8), l'ami de l'époux (III, 28-30), la moisson proche (IV, 35-36), le semeur et le moissonneur (IV, 37-38), l'esclave et le fils (VIII, 34-35); — plusieurs comparaisons sont implicites : la marche de jour et de nuit (XI, 9-10), le grain qui meurt (XII, 24), la femme qui enfante (XVI, 21-22); — trois portraits plus détaillés se rapprochent de l'allégorie et sont munis d'un commentaire : le pasteur et le voleur (X, 1-6 et 8, 10), le pasteur et le mercenaire (X, 11 *b*-13 et 11 *a*, 14-17), la vigne (XV, 1-8 et 9-17).

3° *Forme littéraire.* — Celle des paraboles johanniques est assez différente de celle des paraboles synoptiques.

L'ampleur en est beaucoup plus réduite. Les formules rabbiniques classiques sont absentes : le verbe ὁμοιόω n'apparaît pas chez Jean et les deux mentions de l'adjectif ὅμοιος (VIII, 55; IX, 9) ne se trouvent pas dans ces paraboles. Deux paraboles seulement s'ouvrent sur une interrogation (IV, 35; XI, 9) et une seule s'achève par une application en οὕτως (III, 8).

Les thèmes sont traditionnels. Ils sont pris dans la nature, comme le vent (III, 8), la moisson (IV, 35), le grain (XII, 24), la vigne (XV, 1-8)... plus encore dans les situations humaines : l'ami de l'époux (III, 29), le semeur et le moissonneur (IV, 37-38), l'esclave et le fils (VIII, 35-36), le pasteur (X, 1-16), le voyageur (XI, 9-10), la femme qui enfante (XVI, 20-22), etc.

La plupart de ces paraboles sont formulées suivant les lois du parallélisme (le Père R. Pautrel en donne comme exemples XII, 24 et XVI, 21 dans son article des *R. S. R.*, 1936, p. 17 et 30). Les antithèses y sont fréquentes comme dans tout l'évangile de Jean, soit entre les personnages (l'époux et l'ami, le semeur et le moissonneur, l'esclave et le fils, le pasteur et le voleur, le pasteur et le mercenaire...), soit entre les situations (la marche de jour et de nuit, le grain s'il meurt et s'il ne meurt pas, le sarment qui ne porte pas de fruit et celui qui porte du fruit...).

Pourtant les paraboles de Jean restent loin de celles des évangiles synoptiques : la phrase en est sèche, abstraite comme les discours du quatrième évangile. Les tableaux consistent en un trait, les personnages n'ont pas de psychologie, les portraits les plus poussés sont faits en quelques traits significatifs (le pasteur, la vigne). Surtout, ce sont toujours des tableaux et non des histoires, jamais des petits drames pathétiques comme les talents ou l'enfant prodigue. Jean pourtant sait raconter : les grands récits de l'aveuglé-né (IX) ou de Lazare (XI) montrent assez son regard lucide, sa finesse, sa sensibilité. La sécheresse de ses paraboles ne peut tenir qu'à sa volonté d'enseigner, à son genre délibérément didactique.

4° *Le genre figuré.* — Il est courant d'opposer les allégories de Jean aux paraboles des synoptiques. Ce jugement a quelques fondements dans la rareté des paraboles développées chez Jean, dans la présence chez lui des figures minutieuses du pasteur ou de la vigne. Mais il force quelque peu les faits, car Jean utilise des genres assez divers.

Un bon nombre de ses figures sont de brèves comparaisons; le vent (III, 8), la moisson (IV, 35-36), l'esclave et le fils (VIII, 35-36), la marche de jour et de nuit (XI, 9-10), le grain qui meurt (XII, 24), la femme qui enfante (XVI, 21-22)... tirent d'une situation ou

d'un fait une leçon unique et simple. Il n'y a pas ici de trait significatif accessoire, aucun allégorisme.

Les figures de l'ami de l'époux (III, 29), du semeur et du moissonneur (IV, 37-38)... représentent des personnages : Jésus et Jean-Baptiste, les disciples et leurs prédécesseurs. Sous leur image, on a ici de brefs tableaux qui se rapprochent de l'allégorie.

Les trois tableaux les plus développés demandent chacun un examen spécial. La parabole du pasteur et du voleur (X, 1-5) est présentée comme mystérieuse : les « Juifs » ne la comprennent pas au dire du ℣. 6 (cette inintelligence des paroles de Jésus reparaît souvent chez Jean. Mgr L. Cerfaux en a rassemblé un certain nombre de cas dans son article, *Le thème littéraire parabolique...*, *op. cit.*, p. 15-25). Le commentaire qui suit la parabole (℣. 8, 10, 14) ne laisse rien dans l'ombre : Jésus est le pasteur légitime; il s'oppose aux faux pasteurs (on en discute l'identité : faux messies, faux prophètes..., le contexte de Jean suggère qu'il s'agit des Juifs). Jésus met son but et sa méthode en opposition avec ceux des faux pasteurs (aux ℣. 7 et 9, le thème de Jésus « porte » est peu cohérent avec le reste de la parabole : dans celle-ci, aux ℣. 1-3, Jésus est la porte qui conduit aux brebis; aux ℣. 7 et 9, il est la porte qui conduit les brebis à la vie; il semble que l'on a ici un élément adventice). Dans cette parabole, la plupart des traits ont une signification : les brebis, le berger, son appel, sa légitimité... On est proche ici de l'allégorie, pourtant il ne faut pas chercher un sens à chaque détail (la porte, le portier, l'enclos, le pâturage...).

La parabole du pasteur et du mercenaire (10, 11 *b*-13), semble moins allégorisante : des deux bergers opposés l'un à l'autre, le premier est Jésus qui donne sa vie pour ses brebis, mais le mercenaire ne peut être un personnage unique et déterminé : il est le type d'un comportement courant. Le loup devant lequel il s'enfuit représente tout danger qui menace le troupeau. La leçon porte toute sur le don de soi que fait le vrai pasteur. L'allégorisme est ici assez réduit.

La parabole de la vigne (XV, 1-8) est celle qui comporte le plus de traits significatifs. Le commentaire étroitement mêlé à la figure les relève un à un : le cep est Jésus, le vigneron est le Père, les sarments sont les disciples, les fruits représentent leur fécondité spirituelle; le Père les rejette ou les éprouve; Jésus les exhorte à la fidélité, à la fécondité; il menace les sarments secs du feu de la Géhenne... Cette longue image est une allégorie caractérisée. La péricope suivante (℣. 9-17) lui est étroitement liée par l'invitation à demeurer en Jésus (les ℣. 9-10 reprennent les ℣. 4-7) et par l'appel à porter du fruit (le ℣. 16 s'appuie sur les ℣. 4-5 et 8). En tirant de cette figure une exhortation à la charité, elle la traite plus en parabole qu'en allégorie. La tendance de Jean à l'allégorie est donc bien réelle. Elle n'exclut pas chez lui la présence de paraboles assez proches de celles des synoptiques. Leur différence est moins dans la technique figurative que dans le style plus abstrait de Jean et dans l'originalité de sa pensée christologique.

5° *Authenticité.* — Les paraboles de Jean, si originales par ce style et cette pensée, peuvent-elles être attribuées à Jésus? Ce problème n'est qu'un cas particulier du problème johannique. Mais les textes étudiés ici offrent un certain nombre d'indices significatifs.

a) Indices d'une rédaction johannique. — Nul ne conteste la part importante qui revient à Jean dans l'élaboration littéraire de ses matériaux. Son vocabulaire, son style, ses idées caractéristiques apparaissent tout au long de ses paraboles. Le fait est particulièrement sensible dans ses commentaires de X, 7-10, 14-18 et de XV, 9-17.

C'est à lui aussi qu'il faut attribuer le plus souvent la disposition de ses paraboles à l'intérieur de ses discours, beaucoup plus construits que ceux des synoptiques. L'insertion du logion sur Jésus « porte » (X, 7, 9) à l'intérieur du commentaire sur le pasteur et le voleur (X, 7-10), l'addition de l'appel à la charité à la suite de l'allégorie de la vigne (XV, 1-8 et 9-17) ne sont sans doute pas primitifs. N'est-ce pas à l'évangéliste lui-même qu'il faut les attribuer?

b) Indices favorables à l'authenticité. — Ces faits incontestables ne sauraient empêcher de reconnaître dans les paraboles de Jean un certain nombre d'indices favorables à l'authenticité : la langue des paraboles présente comme celle de tout l'évangile un nombre important d'aramaïsmes, plus ou moins significatifs (dans son *Aramaic Approach... [passim]*, M. Black en relève en III, 29; IV, 37-38; X, 4, 7, 12; XV, 6, 16... Th. Preiss a fait de même pour VIII, 35-36 dans *L'origine araméenne de Jean, VIII, 30-36*, dans *La vie en Christ*, Neuchâtel-Paris, 1951, p. 111-114). — On y a cité déjà l'abondance du parallélisme et de l'antithèse si familiers aux paraboles sémitiques. — La plupart des thèmes de ces paraboles sont ceux des paraboles synoptiques : les noces (III, 29 et Marc., II, 19-20; Mat., XXII, 1-13; XXV, 1-13), les semailles et la moisson (IV, 35-38; XII, 24 et Marc., IV, 2-9, 26-30, 30-32; Mat., XIII, 24-30), le maître et l'esclave (VIII, 35-36 et Marc., XIII, 34-37; Mat., VI, 24; XXIV, 45-51; Luc., XVII, 7-10), le berger (X, 1-5, 11-13 et Luc., XV, 3-7), la vigne (XV, 1-8 et Marc., XII, 1-9; Mat., XX, 1-16; XXI, 28-32)... Les thèmes du vent (III, 8), de la lumière et des ténèbres (XI, 9-10), des douleurs de l'enfantement (XVI, 20-22)... ne se trouvent pas dans les paraboles synoptiques, mais ils appartiennent aux images les plus courantes de la Bible et du Judaïsme. — Le genre figuré tend davantage à la parabole chez les synoptiques, à l'allégorie chez Jean. Mais les uns et les autres pratiquent toutes les variétés du genre avec la même liberté, sans s'enfermer jamais dans une forme rigoureuse.

Enfin la pensée des paraboles johanniques, nous le verrons, répond bien à celle des autres paraboles de Jésus. Il n'en est aucune que l'on ne puisse commenter par les paraboles des synoptiques.

c) Le problème de l'authenticité des textes johanniques est trop complexe pour pouvoir être résolu en quelques mots.

Il suffit ici d'avoir indiqué la part importante qui revient à l'évangéliste dans la rédaction de son œuvre, d'avoir noté en même temps avec quel optimisme il convient d'aborder aujourd'hui cette question.

V. Le message des paraboles. — L'enseignement que Jésus donne en ses paraboles n'est pas différent de celui qu'il proclame en tous ses actes et sous toutes les formes littéraires. Il peut cependant être commode de regrouper ici les paraboles de Jésus suivant les grandes lignes de son message.

On ne peut justifier ici l'interprétation donnée à chaque parabole. Il faut recourir pour cela aux commentaires, aux introductions d'ensemble, aux monographies.

Les études littéraires précédentes ont montré qu'il fallait distinguer parfois l'enseignement de Jésus et celui que les évangélistes ont tiré de ses paraboles.

1° *L'enseignement de Jésus.* — On peut répartir les paraboles de Jésus sans trop d'arbitraire en quelques grands groupes :

a) Plusieurs semblent nous conserver les vues de Jésus sur sa *mission temporelle :* il se voit comme le semeur qui travaille pour le grand jour de la moisson (Marc., IV, 3-9), le fils qui vient après les prophètes pour chercher les fruits de la vigne (Marc., XII, 1-9), le serviteur chargé de rappeler à Israël l'invitation antique au Royaume (Mat., XXII, 1-10)...

Finalement cette mission est le salut de son peuple : la guérison des malades (Marc., II, 17), la victoire sur le fort (Marc., III, 27), la brebis, la drachme retrouvées (Luc., XV, 3-10), la grande fête des noces (Marc., II, 19-20)... Tous les thèmes messianiques apparaissent : la vigne d'Israël (Joa., XV, 1-8), le bon pasteur (Joa., X, 1-5) qui va jusqu'à donner sa vie (*ibid.*, *v.* 11-13). Jean-Baptiste n'était que le précurseur (Joa., III, 29).

Pourtant cette mission est brève et risquée : ce n'est qu'un jour menacé (Joa., XI, 9-10). Son rayonnement est limité paradoxalement comme celui de la lampe sous le boisseau (Marc., IV, 21-22). Israël refuse le message de Jésus comme des enfants capricieux (Mat., XI, 16-19), comme des invités discourtois (Mat., XXII, 1-10); les miracles sont inefficaces (Luc., XVI, 27-31). Quelques pécheurs pourtant se convertissent comme le prodigue ou le fils à la mauvaise tête (Luc., XV, 11-32; Mat., XXI, 28-32). Entre Jésus et l'Israël officiel, entre le neuf et le vieux (Marc., II, 21-22), la tension s'accroît; enfin ce sera la mort (Marc., XII, 1-9; Joa., XII, 24).

Jésus a réuni pourtant un groupe de disciples, minuscule comme le sénevé et le levain devant l'œuvre à faire (Mat., XIII, 31-33), étrangement mêlé de bien et de mal comme le bon grain et l'ivraie (Mat., XIII, 24-30). Ces paraboles montrent Jésus sans illusion sur son œuvre, plein d'espoir en même temps en sa croissance. Pour les tenants de l' « eschatologie conséquente » ou « réalisée », Jésus ne peut envisager ici le développement historique de son Église, mais seulement son avènement eschatologique (ainsi C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 175-194; J. Jeremias, *op. cit.*, p. 98...). Pourtant Jésus donne explicitement à ses disciples un rôle dans son œuvre : ils sont « le sel de la terre » (l'image de Mat., V, 13 signifie sans doute en araméen le sel du four, le catalyseur qui permet au feu d'embraser les médiocres combustibles palestiniens; cette hypothèse proposée en 1935 par E. H. Riesenfeld semble se répandre de plus en plus); ils sont la lumière du monde (Mat., V, 14-16), les moissonneurs qui vont achever l'œuvre de leurs prédécesseurs (Joa., IV, 37-38)... Pourtant la transcendance de Dieu, la gratuité de son salut ne perdent pas leurs droits : la moisson vient toute seule, sans l'œuvre des hommes (Marc., IV, 26-29).

b) L'avènement eschatologique tient très large place dans les paraboles comme dans tout le message de Jésus. Avant d'être présent, le Royaume est à venir.

Les paraboles reprennent les images classiques de la Fin : le jugement, la moisson, le festin, les noces, la naissance. Sous ces thèmes traditionnels, Jésus présente sa pensée religieuse : la Fin est inattendue comme le voleur dans la nuit (Mat., XXIV, 43-44), comme le maître en voyage (Marc., XIII, 34-37; Mat., XXIV, 45-51), comme l'époux qui tarde (Mat., XXV; 1-13)... et pourtant il y a des signes de la Fin (Marc., XIII, 28-29). — Chacun alors sera estimé à sa vraie valeur : l'arbre sera jugé à ses fruits (Mat., VII, 16-20), le maître exigera des comptes de ses serviteurs (Mat., XVIII, 23-25; XXV, 14-30; Luc., XVI, 1-8); il appréciera leur fidélité (Marc., XIII, 34-37; Mat., XXIV, 45-51). — Ce sera le tri des justes et des impies : la séparation du bon grain et de l'ivraie (Mat., XIII, 24-30), des bons et des mauvais poissons (Mat., XIII, 47-50), des vierges sages et sottes (Mat., XXV, 1-13), des serviteurs fidèles ou non (Mat., XXV, 14-30; Luc., XII, 42-46). — Alors la justice régnera par les sanctions définitives. Les méchants seront jetés en prison (Mat., V, 25-26; XVIII, 23-35), exclus de la joie familiale (Mat., XXII, 11-13; XXIV, 45-51; XXV, 1-13; 14-30), jetés au feu (Mat., VII, 16-20; XIII, 24-30, 47-50). Pour les fidèles ce sera le salaire au-delà de tout mérite (Mat., XX, 1-16; XXIV, 45-51; XXV, 14-30), la joie des noces (Mat., XXII, 1-13; XX, 1-13), de la naissance (Joa., XVI, 20-22). Ainsi s'opérera le renversement de situation qui mettra fin à toutes les injustices du temps (Luc., XVI, 19-26).

c) Dieu est présent en chaque parabole puisque chacune présente un aspect de son Dessein (J. Danten a rassemblé ces données dans *La révélation du Christ sur Dieu dans les paraboles*, dans *N.R.T.*, 1955, p. 450-477).

On peut grouper ces enseignements en deux grandes catégories : un nombre important de paraboles mettent en lumière les exigences de Dieu sous la figure du roi, du maître, du juge : ainsi les paraboles du jugement eschatologique. D'autres montrent sa grâce, le salut qu'il accorde aux siens; parmi celles-ci, quelques-unes s'arrêtent à tracer de lui un bref portrait : le père de l'enfant prodigue (Luc., XV, 11-32), sa joie de retrouver la brebis, la drachme perdues (Luc., XV, 4-10), sa libéralité déconcertante pour ses travailleurs (Mat., XX, 1-16).

Dans ces paraboles, comme dans tout l'évangile, Jésus ne décrit pas Dieu en lui-même, en une spéculation théologique. Il définit son dessein, ses relations avec ses fils. La plus théologique des paraboles, et encore elle décrit l'action de Dieu sur l'homme, est celle où Jean prend l'image du vent pour décrire l'action de l'Esprit, invisible et souveraine.

d) L'attitude du disciple. — Suivant la loi constante de la prédication de Jésus, toute parabole aboutit à définir une attitude du fidèle devant l'appel de Dieu. Les thèmes de ces exhortations sont innombrables. Elles prêchent : l'accueil loyal de la parole : l'œil (Mat., VI, 22-23), les semailles (Marc., IV, 2-9); — la réflexion avant de s'engager : le constructeur, le roi qui part en guerre (Luc., XIV, 28-32); — l'attention à l'Écriture : Lazare (Luc., XVI, 27-31); — l'engagement efficace au Royaume : l'arbre et ses fruits (Mat., VII, 16-20; Luc., XIII, 6-9; Joa., XV, 1-8), les fondations solides (Mat., VII, 24-37), les deux fils (Mat., XXI, 28-32), la robe nuptiale (Mat., XXII, 11-13), le bon et le mauvais intendant (Mat., XXIV, 45-51), les dix vierges (Mat., XXV, 1-13), les talents (Mat., XXV, 14-30); — l'attachement à Jésus : le pasteur (Joa., X, 1-5), la vigne (Joa., XV, 1-8); — le renoncement absolu : le trésor et la perle (Mat., XIII, 44-46), les deux maîtres (Mat., VI, 24), le fermier insensé (Luc., XII, 16-21), l'intendant avisé (Luc., XVI, 1-8), Lazare (Luc., XVI, 19-25), les droits du serviteur (Luc., XVII, 7-10); le la rupture avec le péché : les deux débiteurs (Luc., VII, 40-47), le prodigue (Luc., XV, 11-32), l'esclave et le fils (Joa., VIII, 35-36); — la prière : l'ami importun (Luc., XI, 5-8), la veuve et le juge (Luc., XVIII, 1-8), le pharisien et le publicain (Luc., XVIII, 9-14); — la charité : le Bon Samaritain (Luc., X, 29-37), l'accord avant le jugement (Mat., V, 25-26), le créancier impitoyable (Mat., XVIII, 23-35), la paille et la poutre (Mat., VII, 3-5), l'ivraie (Mat., XIII, 24-30); — l'apostolat : le sel (Mat., V, 13), la lumière (Mat., V, 14-16), le semeur (Joa., IV, 37-38).

Ainsi les paraboles illustrent toute la parénèse chrétienne. Par leurs contacts ici avec les paraboles rabbiniques, elles en font ressortir le caractère traditionnel. Mais la comparaison manifeste en même temps la nouveauté de l'évangile.

2° *L'enseignement des évangélistes.* — Les évangélistes n'ont pas d'autre but que de proclamer le message de Jésus. Mais, comme l'a montré l'étude littéraire précédente, ils ne peuvent faire abstraction de la situation nouvelle de l'Église. Aussi leur enseignement atteste-t-il cette nouveauté par quelques traits nouveaux.

a) Chez Marc. — Il est difficile de définir les tendances de Marc puisque nous ne pouvons le comparer à ses sources. On peut cependant constater qu'il ne possède que le quart des paraboles des synoptiques. Il

en a peu de parénétiques (XIII, 28-29, 34-37), ce qui répond à son dessein, plus attentif aux faits qu'aux enseignements.

La critique littéraire décèle en son texte quelques retouches (souvent attribuables à ses sources) qui peuvent indiquer certaines orientations de sa pensée : une réflexion christologique en XII, 10-11, un trait allégorisant en XII, 5 *b*, un souci de parénèse dans la rédaction du commentaire de la parabole des semailles (IV, 13-20), une interprétation des paraboles comme un moyen de graduer la révélation du mystère (IV, 10-12), tentative un peu apologétique de résoudre le scandale du refus d'Israël.

b) Luc. — Il est l'évangéliste qui nous a gardé le plus grand nombre de paraboles. Sous ses retouches littéraires, il est très fidèle à ses sources, notamment dans la section IX, 51-XVIII, 14 qui est son bien propre (J. Schneider a caractérisé la tendance parénétique des paraboles de cette section dans son article de *Synoptische Studien A. Wikenhauser...*, Munich, 1953, p. 222-225).

Il introduit pourtant en ses paraboles quelques enseignements nouveaux sur le retour du Christ (XVIII, 8 *b;* XIX, 11-15, 27), sur la mission aux Gentils (XIV, 22-23). Il s'attache surtout à la parénèse, au devoir de la prière (XI, 9-13; XVIII, 1-8), aux responsabilités des apôtres (XII, 41), au renoncement à l'argent (XIV, 33; XVI, 9-13), à l'humilité (XVII, 7-10; XVIII, 14 *b*).

Il abrège la dure sentence de Marc sur le but mystérieux des paraboles, faites pour aveugler (VIII, 10). Au contraire, celles-ci sont pour lui une méthode d'enseignement, et il aime à y exprimer ses exigences spirituelles.

c) Matthieu. — Il introduit dans des paraboles primitives des éléments nouveaux sur le jugement (VII, 19; XIII, 41-43; XXV, 21, 23, 30) et sur le rejet d'Israël (XXI, 43; XXII, 7, 14). Comme les rabbins, il met en valeur les bonnes œuvres (V, 15-16; XXII, 11-13). Il applique aux « petits » de la communauté la parabole de la brebis perdue (XVIII, 14) et manifeste ainsi sa perspective ecclésiastique.

Il adoucit considérablement le texte d'Isaïe que Marc appliquait au but des paraboles (XIII, 14-15).

d) Jean. — Écrivant à la fin du siècle, il n'a guère conservé de ces paraboles où Jésus décrivait sa situation temporelle. Il garde cependant l'image de Jean-Baptiste ami de l'époux et applique aux maîtres d'erreur la parabole X, 1-5 que Jésus opposait sans doute aux scribes de son temps. Il garde plusieurs paraboles qui expriment la tension de Jésus vers l'avenir (la moisson, la marche la nuit, la femme qui enfante : IV, 37-38; XI, 9-10; XVI, 21-22). Mais sa perspective dominante est éternelle : c'est à jamais que Jésus est le berger du peuple de Dieu, la vigne qui lui donne toute sa sève (X, 1-18; XV, 1-8). Ces vues dogmatiques s'unissent au réalisme le plus concret : l'allégorie de la vigne introduit l'exhortation la plus précise à la charité (XV, 9-17).

VI. Le but des paraboles. — Au terme de cette enquête générale sur les paraboles de Jésus, on peut aborder un problème classique : quel but Jésus se proposait-il en utilisant ce genre littéraire?

Ce problème a été posé dès les origines de la pensée chrétienne à partir du logion de Marc., IV, 11-12. Tout au long de l'histoire de l'exégèse, se sont affrontés partisans de « la justice » et partisans de « la miséricorde », les premiers s'appuyant sur le texte de Marc pris en son sens littéral, les seconds sur le fait incontestable de la clarté de tant de paraboles (M. Hermaniuk a présenté cette histoire, avec une solution personnelle assez subtile, fondée sur une réinterprétation du texte, *op. cit.*, 1-32 et 302-350).

On reconnaît assez communément aujourd'hui que Marc., IV, 11-12 est un logion sans lien réel avec son contexte actuel : les formules de suture, le vocabulaire, le sens de la parabole des semailles qui impute l'échec de la semence aux seuls auditeurs... tout indique que ces versets n'appartenaient pas à l'origine à la parabole. Ils y ont été rattachés après coup dans un but précis, par le mot-crochet παραβολή qui indique un genre littéraire aux ℣. 2 et 13, des « événements » au ℣. 11 (on peut voir la critique littéraire de ce texte en J. Jeremias, *op. laud.*, p. 7-12, ou en V. Taylor, *The Gospel acc. to St. Mark*, Londres, 1953, p. 254-258).

Quoi qu'il en soit, Marc (et vraisemblablement sa source puisque la même construction littéraire se retrouve chez Matthieu et chez Luc) présente les paraboles comme un moyen de voiler le message des paraboles à « ceux du dehors ». L'affirmation est paradoxale après la parabole des semailles qui montre la semence livrée à tous les terrains et son rendement conditionné uniquement par eux; elle l'est plus encore devant la masse des paraboles aussi claires que celles des talents ou du débiteur impitoyable, du bon samaritain ou de l'enfant prodigue. Comment alors ce logion synoptique a-t-il pu apparaître et trouver quelque fondement dans le message de Jésus?

Il faut reconnaître dans l'enseignement de Jésus deux genres divers qui ont dû se différencier de plus en plus au cours de sa mission. Lorsqu'il s'adresse aux foules de Palestine, il leur parle simplement la langue qu'elles peuvent comprendre. Il leur parle naturellement en paraboles suivant l'usage de son peuple, « comme ils pouvaient l'entendre » dit Marc (IV, 33). Beaucoup de nos paraboles actuelles ont dû entrer dans ces discours, notamment les annonces de jugement et les exhortations. Pourtant, au cœur du message de Jésus, il est un secret réservé à ses disciples lorsqu'ils seront parvenus à l'entrevoir. Il leur faudra le taire (Marc., VIII, 27-30). Ceux qui n'accueillent pas le primat du spirituel, le don total, la pauvreté, ne peuvent y accéder : ils sont « dehors ». C'est le fait que Jésus constate dans le logion de Marc., IV, 11-12 : il ne traite pas ici d'une méthode d'enseignement, mais d'un événement : « Tout se passe pour eux en figures, en énigmes... ».

Lorsque Jésus parle de lui-même à ces non-initiés, la parabole présente et voile du même coup le mystère. Il se désigne comme le médecin, l'époux, le vainqueur du fort, le fils, le pasteur... Les disciples donnent à ces images un sens beaucoup plus riche que ne fait la foule. Mais pour celle-ci ce n'est pas un refus de la lumière : c'est un appel à venir à elle.

L'évangéliste qui a placé le logion des paraboles obscures à la suite de celle des semailles n'a pas été très généreux envers cette parabole du grain jeté à tout vent ni à l'égard de la méthode des paraboles, ce merveilleux moyen pédagogique. Mais il a constaté le fait de l'aveuglement d'Israël et il a bien senti une des propriétés des paraboles : en livrant à tous le message, elles le livrent à chacun suivant sa réceptivité.

Bibliographie. — Pour la bibliographie antérieure à 1906, voir les deux articles de H. Lesêtre, *Jésus-Christ* (jusqu'en 1897) et *Paraboles* (1900-1906) dans *D. B.*, III, 1497 et IV, 2118. On cite pourtant les ouvrages de A. Jülicher à cause de leur importance.

1° *Études d'ensemble.* — A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, I, *Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen*, Tubingue, 1888, 2e éd., 1899. — D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, Paris, 1912. — M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*, Münster, 1916, 4e éd., 1948. — H. B. Swete, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1921. — J. M. Vosté, *De Natura et interpretatione parabolarum*, Rome, 1926. — A. T. Cadoux, *The Parables of Jesus. Their Art and Use*, New-York, 1931. — C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1935, 12e réimpr. 1953. — B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels*, Cambridge, 1937. —

J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich, 1947, 4e éd., 1956. — M. Hermaniuk, *La Parabole évangélique*, Bruges-Paris-Louvain, 1947.

2° *Commentaires généraux* (on ne peut citer ici les commentaires des différents évangiles, ni les monographies sur chaque parabole. Plusieurs de ces dernières sont indiquées dans la bibliographie de J. Jeremias. Les données les plus abondantes se trouvent dans l'index bibliographique de *Biblica*). — A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, *Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Tübingue, 1899, 2e éd. 1910. — J.-M. Vosté, *Parabolæ selectæ Domini Nostri Jesu Christi*, Rome, 1929-1931. — D. Buzy, *Les paraboles* (dans *Verbum Salutis*, VI), Paris, 1932, 16e éd. 1948. — J. Pirot, *Allégories et paraboles dans la vie et l'enseignement de Jésus-Christ*, Marseille, 1943, remanié sous le titre *Paraboles et allégories évangéliques*, Paris, 1949. — W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hambourg, 1956.

3° *Terminologie*. — Aux études d'ensemble déjà citées, il faut ajouter : F. Hauck, Παραβολή et Παροιμία, dans *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, V, 741-749 et 852-855 (1952 et 1953). — A. R. Johnson, מָשָׁל, dans *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Leyde, 1955, p. 162-169.

4° *Antécédents littéraires de la parabole évangélique*. — Pour l'A. T., il faut ajouter aux introductions générales : M.-J. Lagrange, *Le « machal » dans l'A. T.*, dans *R. B.*, 1909, p. 343-355.

Pour la littérature rabbinique, outre le commentaire des évangiles de H. L. Strack-P. Billerbeck (1922-1924) et l'article précédent du P. Lagrange : P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tubingue-Leipzig, 1904; *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des N. T. lichen Zeitalters*, Tubingue, 1912; *Rabbinische Formgeschichte und die Geschichtlichkeit Jesu*, Leipzig, 1931. — R. Pautrel, *Les canons du « mashal » rabbinique*, dans *R. S. R.*, 1936, p. 5-45; 1938, p. 264-281.

5° *La forme littéraire des paraboles évangéliques*. — Parmi les introductions littéraires générales au N. T., il faut citer spécialement : R. Bultmann, *Die Gesch. der synoptischen Tradition*, Goettingue, 1921, 2e éd., 1931, p. 179-222. — M. Albertz, *Botschaft des N. T.*, I-1, Zurich, 1947, p. 88-89.

A. George.

PARADIS. — A cause de leur importance exceptionnelle, les premiers chapitres de la Genèse font l'objet de plusieurs études en ce dictionnaire. J. Plessis, dans l'article Babylone et la Bible, a relevé plusieurs mythes mésopotamiens apparentés de près ou de loin (L'histoire primitive : I. La création. — II. Le Paradis terrestre et la chute de l'homme, t. I, 714-745). P. Cruveilhier et L. Pirot, dans l'article Genèse *(Décisions de la Commission Biblique sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la)* au t. III, 590-613, ont mis en valeur les données dogmatiques et historiques de ces chapitres. Ces indications seront complétées, à la lumière des recherches récentes et selon les directives de l'encyclique *Divino afflante*, aux articles Origines (de l'homme), Péché (originel), Protévangile.

Le présent article n'a donc point pour objet de présenter de façon suivie le commentaire de Gen., II-III, mais seulement d'étudier la description du *gan 'Eden* que donne le Yahviste et, à travers l'Ancien et le Nouveau Testament, de suivre l'évolution du thème paradisiaque. On verra en particulier comment le jardin des origines a été conçu comme le lieu de séjour des justes après la mort.

Sommaire : I. Dénomination. — II. Site du Paradis. — III. Parallèles dans l'Ancien Orient. — IV. Attente d'une transformation paradisiaque de la Palestine. — V. Le Paradis dans le Judaïsme. — VI. Le Paradis dans le Nouveau Testament.

I. Dénomination. — Selon Gen., II, 8, « Yahvé Elohim planta גַּן-בְּעֵדֶן », ce que l'on traduit ordinairement par « un jardin en Eden », en faisant de עֵדֶן un nom propre, parce qu'il n'est point muni de l'article, mais on ne s'accorde guère sur le sens étymologique du mot, ni sur la situation géographique de la contrée en question.

1° *Sens de* גַּן : le mot *gan*, jardin, viendrait du sumérien selon A. Deimel (*Wo lag das Paradies?*, dans *Orientalia*, n° 15, p. 48) et G. Castellino (*Les origines de la civilisation selon les textes bibliques et les textes cunéiformes*, dans *Supplem. Vet. Test.*, IV, 1957, p. 122). D'autres auteurs (par ex. Gesenius-Buhl) rattachent le mot à la racine גנן « protéger », le jardin étant un endroit clos et donc protégé. Quoi qu'il en soit de l'étymologie du mot, il est bien attesté dans les diverses langues sémitiques, aussi ne peut-on s'appuyer sur sa présence pour remonter à une source sumérienne du texte. G. Castellino lui-même reconnaît que *gán* en sumérien signifie plutôt le champ, et que le terme propre pour le verger est *kiri*$_6$ (GIŠ. ŠAR).

2° *Sens de* עֵדֶן : עֵדֶן avec un ségol apparaît comme *nom de lieu* en II Reg., XIX, 12 (= Is., XXXVII, 12), Ez., XXVII, 23 et Am., I, 5. Les *Benê-'Eden* dont parle II Reg., XIX, 12 sont des Araméens, habitant le Bît-Adini des textes cunéiformes, région située entre le Baliḥ et l'Euphrate qu'il dépasse vers l'Occident. Le terme de Bît désigne le point fixe autour duquel rayonnaient les tribus d'Araméens ou de Chaldéens, et il est suivi régulièrement d'un nom d'individu, par ex. un cheik célèbre, ou d'un groupe caractérisé (P. Dhorme, dans *Rev. Bibl.*, 1928, p. 508). Comme *'Eden* est attesté par ailleurs comme nom de personne (II Chron., XXIX, 12; XXXI, 15), on peut penser que les *Benê-'Eden* portaient le nom d'un ancien chef, et que le mot, de personnel qu'il était, aura pris ensuite valeur toponymique (cf. Ez., XXVII, 23). On discute pour savoir si le בֵּית עֵדֶן d'Amos, I, 5 est à identifier avec l'*'Eden* de II Reg. : P. Dhorme l'admet (*l. c.*; cf. Th. H. Robinson, dans *Handkommentar zum Alten Test., in h. l.*); d'autres auteurs pensent à une région plus voisine de Damas.

Le Yahviste ne vise point le Bît-Adini : sans doute considère-t-il l'Euphrate comme l'un des fleuves paradisiaques, mais les autres indications, comme la comparaison avec Ez., XXVIII, montrent qu'il s'agit à ses yeux d'une contrée lointaine, située dans une position inaccessible.

D'ordinaire on explique עֵדֶן en le rattachant au sumérien Edin : ainsi le P. de Vaux dans *Bible de Jérusalem* (= *B. J.*), et il en conclut : « Le paradis est représenté ici comme une oasis *dans le désert oriental* » (*Genèse*, p. 44, n. *b*). Si séduisante qu'elle soit, cette vue n'est qu'une hypothèse, car le sens de steppe donné à Edin n'est pas admis par tous les sumérologues; surtout il faudrait prouver que le Yahviste ait pu connaître la valeur étymologique du mot employé. Une discussion méthodique s'impose donc.

Que signifie Edin? Selon A. Deimel *(l. c.)*, *edin* veut dire « plaine, campagne », mais non « steppe, désert », et s'oppose à pays montagneux. Ainsi Gudéa déclare qu'il a construit le temple de l'Eninnu pour que le dieu Ningirsu « exalte la culture dans la *plaine* installée pour son Roi, (dans ce) *Domaine-de-la-Plaine (gu-edin-na)* où les saintes graminées croissent en longues tiges » (Cyl. B, XI, 20, 18, 19 selon l'ordre adopté par M. Lambert et R. Tournay en leur traduction, dans *Rev. Bibl.*, 1948, p. 531). Plus loin la *plaine* est définie comme un lieu de bon rapport (XII, 7).

Devenu nom propre, Edin servait à désigner la région comprise entre le Tigre et l'Euphrate, et l'on distinguait le bas Edin *(Gú-edin-na)* dans la région de Telloh, et le haut Edin *(An-edin)* dans celle de

Bseikh (Zabalam) (Th. Jacobsen, *Archæology*, VII, 1954, 54 B cité par G. Castellino, *art. cit.*, p. 122). Les listes des rois d'Ur mentionnent un fleuve nommé *nâr-edin-na* et les inscriptions de Telloh un autre, le *kiš-edin-na* (Th. C. Vriezen, *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semietische Volken*, Utrecht, 1937, p. 62).

Un mythe sumérien a fort bien pu localiser en cette terre d'Edin l'habitat des premiers hommes. Mais jusqu'à présent il n'a point été retrouvé, aussi faudrait-il des indices très forts pour remonter du texte biblique au prototype sumérien. Surtout il faudrait découvrir les chaînons intermédiaires de transmission, et cela nous amène à suivre l'histoire du mot.

L'idéogramme de EDIN est passé en akkadien pour signifier *ṣêru*, plaine, steppe dans des textes de toute nature, et *edinu*, terre arable dans des textes économiques et des contrats (R. Labat, *Manuel d'épigraphie akkadienne*, Paris, 1948, n° 168). *Edinu* n'est attesté que dans les textes néo-assyriens et néo-babyloniens. Ni le dictionnaire du vieil akkadien de I. Gelb, ni le glossaire pour les lettres néo-babyloniennes de E. Ebeling ne le connaissent. Le dictionnaire de Chicago (1958) ne signale que des emplois lexicographiques (syllabaire *b* I, 90). On voit donc que *edinu* est un terme rare et tardif.

L'examen des langues sémitiques de l'Ouest conduit à des constatations plus radicales encore. En premier lieu, il faudrait rendre compte du ד qui n'existe point en sumérien, ni en akkadien. *'dn* au sens de plaine ou steppe n'est connu ni de M. Lidzbarski (*Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*, 1898), ni de Z. S. Harris *(A Grammar of the Phoenician Language)*, ni de J. Bottéro et A. Finet (*Répertoire analytique des Archives Royales de Mari*, Paris, 1954). K. Conti Rossini, dans sa *Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica* (Rome, 1931), cite un emploi qu'il juge obscur. S. A. B. Mercer traduit *edin* par « plaine » dans la lettre 179, l. 23 de Tell el-Amarna, mais A. Knudtzon jugeait le texte douteux et traduisait par *zugelassen*. Dans les textes de Ras Shamra, Ch. Virolleaud avait cru trouver *'dn* au sens de plaine, mais cette traduction est universellement abandonnée. Selon G. R. Driver (*Canaanite Myths and Legends*, Édimbourg, 1956) le verbe au piel signifie « rendre abondant » et se trouve en Baal II, v, 6-7 (p. 96) : après la construction de son palais « Baal donnera abondamment abondance de pluie, abondance d'humidité avec de la neige... », mais le texte est endommagé et Ginsberg traduit : « Baal observera les saisons de ses pluies, les saisons de... avec la neige » *Ancient Near Eastern Texts* [= *A. N. E. T.*], p. 133). Le substantif *'dn* se trouve dans Hadad au sens de « plaisir » (Hadad II, 51, dans Driver, p. 72) et Driver le rapproche de l'hébreu *'éden* et de l'arabe *'gadanu* « delicacy ».

En conclusion, l'explication de עֵדֶן par le sumérien apparaît des plus risquées. Il convient donc de chercher dans une autre direction. La racine עדן est attestée en hébreu, en arabe et en syriaque au sens d'abondance, de joie. Les textes de Ras Shamra prouvent son ancienneté. En employant עֵדֶן, le Yahviste évoquait naturellement l'idée de joie. Il reste à se demander s'il a donné valeur toponymique à un abstrait, ou s'il a choisi un nom de lieu qui, par sa consonance, rappelait le caractère distinctif de l'endroit. On sait en effet que les jeux de mots ne manquent point dans le récit de la chute (cf. J. de Fraine, *Jeux de mots dans le récit de la chute*, dans *Mélanges A. Robert*, Paris, p. 47-59, qui cependant n'étudie pas celui-là).

Dans l'ensemble, les versions anciennes ont vu en *'eden* un nom commun : sans doute on trouve Εδεμ dans Gen., II, 8, 10 et IV, 16 (LXX), et Gen., II, 8 (Aquila), mais ailleurs les traducteurs grecs emploient τρυφή (III, 23, 24; Ez., XXVIII, 13; XXXI, 9). Symmaque paraphrase Gen., II, 8 en traduisant παράδεισος ἀνθηρός. En dépendance de cette interprétation, il est question du *paradisus jucunditatis* en IV Esd., VII, 36. La Vulgate traduit presque toujours par *voluptas* ou *deliciae;* Eden n'apparaît qu'en Gen., IV, 16.

La traduction de גַּן-בְּעֵדֶן par *paradisus voluptatis* peut-elle se légitimer grammaticalement? O. Procksch objecte que l'absence d'article oblige à faire de *'éden* un nom propre, ce à quoi A. Schulz rétorque que bien des noms communs n'ont point l'article alors qu'on l'attendrait (*Eden*, dans *Z. A. W.*, 1933, p. 222-226). Ainsi le terme de נֹעַם « grâce », n'est jamais employé avec l'article et devient nom propre en Zach., XI, 7, 10, d'une manière analogue à celle dont *'éden* aurait acquis par la suite valeur de toponyme. L'emploi du בְּ *essentiæ* est bien connu des grammairiens (cf. Joüon, 133 *c*), et souvent il est traduit par les versions au moyen du génitif (par ex. [LXX et Vgte] Gen., VII, 21; Ex., XXXI, 3 et XXXV, 31 [LXX]).

Comme contre-épreuve à son interprétation, A. Schulz passe en revue tous les textes où figure *'éden* dans l'A. T. Aucun d'entre eux n'oblige, soutient-il, à admettre un pays déterminé d'Eden, mais tous se réfèrent au jardin de Gen., II : c'est donc que le jardin a été dénommé d'après sa caractéristique.

Pourtant un texte comme Ez., XXVIII, 13, sur lequel nous aurons à revenir, ne s'explique pas directement par Gen., car il situe l'habitat du premier homme sur la montagne de Dieu. Surtout Gen., II, 10 déclare expressément qu'un fleuve sortait d'Eden pour arroser le jardin. Manifestement *Eden désigne la contrée*, en fait la montagne cosmique sur laquelle Dieu planta le jardin. Les parallélismes d'Is., LI, 3 (Eden = Jardin de Yahvé) et d'Ez., XXVIII, 13 (Eden = jardin d'Elohim) sont très instructifs à cet égard. Dans son récit, le Yahviste s'est référé à une tradition que nous devrons essayer de reconstituer, et a certainement adopté ce nom, parce qu'il *évoquait le caractère fondamental du lieu*, ainsi que l'ont bien compris les versions.

3° *Sens de* παράδεισος : le *gan* hébreu est régulièrement traduit dans la LXX par παράδεισος. C'est un mot d'origine iranienne (dans l'Avesta *pairidaēza*), désignant un enclos, un parc. L'équivalent grec serait *περιτοιχος (Boisacq, *Dict. étymologique de la langue grecque, sub verbo* παράδεισος, p. 746). Xénophon est le premier auteur à l'employer. Citons un texte typique : « Cyrus avait (à Célènes, ville de Phrygie) une résidence royale et un grand *parc*, rempli de bêtes sauvages qu'il chassait à cheval, quand il voulait s'exercer, lui et ses chevaux. Au milieu du *parc* coule le Méandre, qui prend sa source dans la résidence royale... » (*Anab.*, I, II, 7; trad. P. Masqueray, coll. Budé) (autres références aux auteurs grecs dans *D. B.*, IV, c. 2119). De parc de plaisance des souverains ou des grands de Perse, le mot *paradeisos*, passé dans la langue courante, prit le sens de verger, entouré, semble-t-il, d'un mur. On le trouve en de nombreux papyrus. Moulton et Milligan (*Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1930, *sub hoc verbo*, p. 482) signalent un papyrus du III^e^ s. av. J.-C., dans lequel *paradeisos* est associé à *képos* (jardin) et *ampelôn* (vigne). Ailleurs les *paradeisoi* constituent l'une des sources de revenus d'un temple. Un papyrus plus tardif (211 ap. J.-C.) mentionne un ἐλαιωνοπαράδ(εισος), une olivette.

On voit donc que pour les Grecs le *paradeisos* évoquait avant tout l'idée d'un jardin à fruits. Dans la LXX, on trouve à plusieurs reprises ce sens profane, sans référence au jardin des origines : ainsi en Nomb., XXIV, 6; II Chron., XXXIII, 20; Is., I, 30; Dan., XIII, 4, 7).

Le terme iranien *pairi-daëza* a donné naissance par ailleurs à l'hébreu récent פַּרְדֵּס, attesté en Cant., IV, 13; Eccl., II, 5; Neh., II, 8.

Les rabbins sont restés fidèles à la vieille expression *gan 'Eden* pour désigner à la fois le paradis où fut placé Adam et le lieu où séjournent les justes après la mort.

Dans la littérature chrétienne des premiers siècles, le mot paradis, sans autre détermination, désigne le jardin de délices où fut placé Adam, jardin qui existe toujours et où les élus jouissent, avant la résurrection générale, d'un bonheur partiel (cf. G. Ricciotti, *L'apocalisse di Paolo siriaca*, t. II, *La cosmologia della Bibbia*, Brescia, 1932, p. 92 sq., et dom A. Stolz, *Théologie de la mystique*, trad. franç., 2e éd., Chevetogne, 1947, p. 18-39). Le mot fut gardé pour désigner le séjour de la béatitude céleste, aussitôt après la mort, quand avec le progrès de la théologie s'imposa l'idée que les justes jouissaient de la vision béatifique avant la résurrection générale. Pour viser le jardin des origines, les scolastiques ajoutèrent le qualificatif de *terrestre;* tel est encore l'usage actuel, qu'il faut se garder de projeter dans les textes anciens.

Signalons une dernière évolution du mot paradis. Au haut Moyen-Age, l'atrium de S.-Pierre, orné de fontaines et d'arbustes, était nommé *paradisus*, l'Église étant conçue par les Pères comme le Paradis rendu aux hommes. *Paradisum* s'est contracté en *pareïs*, pour donner finalement *parvis* (cf. A. Hatzfeld et A. Darmesteter, *Dict. général de la langue française, sub hoc verbo*, p. 1686).

II. Site du Paradis. — Selon l'interprétation courante, le paradis fut planté *à l'orient*, מִקֶּדֶם.

Cette traduction correspond à la LXX, mais les autres versions (Aquila, Symmaque, Théodotion, Peshitta) ont compris *miqqédem* au sens temporel; S. Jérôme a suivi l'interprétation juive de son temps en traduisant : *a principio* (cf. J. M. Lagrange, *Saint Jérôme et la tradition juive dans la Genèse*, dans *Rev. Bibl.*, 1898, p. 563-566). Du point de vue philologique, cette solution est irréprochable, car קֶדֶם s'emploie aussi bien pour le temps que pour le lieu. On pourrait objecter que le *wayyiqtol* de 8*a* וַיִּטַּע indique une succession par rapport à ce qui précède, et donc que la plantation du jardin est postérieure à la création d'Adam. Le Yahviste aurait-il eu pourtant la naïveté de penser que Dieu s'est préoccupé de loger l'homme seulement après sa création? Si le jardin d'Eden est bien le jardin des Elohim (cf. G. Lambert, *Le drame du jardin d'Eden*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1954, p. 927), il a été évidemment planté avant la formation d'Adam. L'emploi du *wayyiqtol* en 9 *a* וַיַּצְמַח : « Yahvé Dieu fit pousser », pour une action évidemment simultanée à celle de 8 *a* « planta », montre assez que le *wayyiqtol* ne marque pas nécessairement une succession chronologique. Rien donc ne s'oppose dans le texte à entendre *miqqédem* au sens temporel. On évite d'ailleurs de grandes difficultés : d'après Gen., III, 24 Dieu plaça les chérubins à l'orient (מִקֶּדֶם) du jardin d'Eden : c'est donc que l'homme pourrait être tenté de revenir au paradis par ce côté. Comment le serait-il si le paradis est lui-même situé à l'extrémité orientale? De même le pays de Nôd, où Caïn se réfugie loin de la face de Yahvé, est à l'orient d'Eden (Gen., IV, 16). Loin de tenir pour une localisation orientale du paradis, on suivra donc l'interprétation juive qui entend *miqqédem* au *sens temporel*, sans pour autant entrer dans toutes les spéculations du judaïsme sur la date de la plantation (voir *infra*, col. 1207).

La péricope relative aux fleuves est souvent regardée comme « une addition savante, qui veut préciser la situation du paradis » (R. de Vaux, *l. c.*, p. 44, n. *d*). Pourtant comment concevoir un jardin qui ne soit pas irrigué (R. Tournay, A. Lefèvre, G. Lambert)? *A priori*, pourrait-on dire, le jardin paradisiaque doit regorger d'eau; et l'on voit par Gen., XIII, 10 (J) que le « jardin de Yahvé » est comparé à ce point de vue à la terre d'Égypte. G. Castellino (*art. cit.*, p. 123) admet pour ces raisons l'authenticité du ℣. 10, mais traite les ℣. 11-14 de « didascalies » ou « précisions géographiques à mettre au compte des développements occidentaux de la conception du paradis ». En bonne méthode pourtant, ne faut-il pas d'abord essayer d'expliquer le texte tel qu'il est, avant de le disséquer au nom de parallèles orientaux hypothétiques?

Selon le Yahviste, le fleuve paradisiaque se partage en quatre bras, רָאשִׁים. L'emploi de רֹאשׁ n'est pas attesté ailleurs en ce sens, mais de l'idée de tête on passe aisément à celle de commencement. *Rôš* désigne ainsi le point de départ d'un chemin, et spécialement à une bifurcation en Ez., XVI, 25; XXI, 24, 26. En akkadien *rêš êni* désigne la *tête d'un canal*. Le texte n'offre donc pas de difficulté réelle.

Le chiffre de *quatre* n'est certainement pas accidentel : G. von Rad (*Genesis*, Gœttingue, 1949) renvoie à Zach., II, 1 où les quatre cornes signifient l'universalité des royaumes du monde. Ailleurs sont mentionnés les quatre vents (Ez., XLII, 20; Hén. éth., LXXVII, 1-3). Gunkel (*Genesis*, Gœttingue, 1922) rappelle que pour les Mésopotamiens et les Égyptiens il y a quatre angles de la terre, quatre directions du ciel (= quatre points cardinaux), quatre parties de la terre. Selon le protocole de Mésopotamie le souverain porte le titre de *šar kibrat erbettim*, roi des quatre régions. Le Yahviste veut donc rattacher en quelque manière les fleuves du paradis aux quatre parties principales de la terre, et montrer ainsi que le paradis surpasse en fertilité n'importe quelle région. L'apocalypse de Paul (syr., § 24) met expressément les quatre fleuves en rapport avec les quatre points cardinaux. Le bien-fondé de cette *interprétation cosmique* apparaîtra mieux ultérieurement.

Depuis que Christophe Colomb a cru reconnaître dans l'Orénoque, lors de son troisième voyage (août 1498), le fleuve de l'Eden (G. Ricciotti, *op. cit.*, t. II, p. 69 s.), les hypothèses sur la localisation du paradis se sont accumulées au point que le scepticisme accueille presque immanquablement tout nouvel essai d'interprétation (cf. J. M. Lagrange, dans *Rev. Bibl.*, 1897, p. 346 sq.). S. R. Driver, avant de passer en revue les divers systèmes, déclare : « Il est évident que le paradis, tel qu'il est décrit dans le livre de la Genèse, est *an ideal locality*, aussi n'avons-nous pas à considérer la question du site du paradis *as a real locality*, mais la question de son site comme dépeint par le narrateur biblique » (*The book of Genesis*, Londres, 1909, p. 57 sq.). Ces recherches ne sont pas totalement inutiles pourtant, car elles donnent lieu de préciser les conceptions géographiques et cosmologiques qui avaient cours au temps du Yahviste.

On trouvera dans l'article *Paradis terrestre* du *D. B.*, IV, 2120-2128, la liste de diverses hypothèses : plateau de Pamir, Arménie, Babylonie. Il faudrait

ajouter l'Arabie préconisée par Hommel. Procksch, lui, propose une conception cosmique, les quatre fleuves étant les bras de l'Océan qui, dans la cosmologie orientale, enveloppe les terres. Sans entrer dans toutes ces discussions, nous chercherons simplement à déterminer ce que pouvaient évoquer pour les Israélites les divers noms cités dans cette péricope.

Le פִּישׁוֹן n'est nommé qu'ici et en Eccli., XXIV, 25 par référence à notre passage. Comme le Giḥôn, il porterait un nom « de forme et de signification bien hébraïques » (G. Lambert, *art. cit.*, p. 922). Il se rattacherait à la racine פּוּשׁ, qui signifie « bondir »; ce verbe s'emploie pour les chevaux (Mal., I, 8) ou les veaux (Jér., L, 11; Mal., III, 20). D'après l'étymologie, le Pishôn est donc le « *Bondissant* », et l'on songe à un fleuve coupé de rapides.

Il entoure le pays de Ḥavila. Le verbe סָבַב ici employé ne peut signifier traverser, mais contourner, comme on le voit bien en Nomb., XXI, 4; Deut., II, 1, 3 (les Israélites contournent le pays d'Édom, car ils ne peuvent le traverser), ou en Jos., VI, 3 sq. (la procession autour de Jéricho).

De quel pays s'agit-il? חֲוִילָה est connu comme le chef d'une tribu arabe, descendant de Yoktan (Gen., X, 29; I Chron., I, 23). D'après I Sam., XV, 7 Saül battit les Amalécites à partir de Ḥavila en direction de Shour, qui est à l'orient de l'Égypte (cf. Gen., XXV, 18 et Ex., XV, 22). Nous sommes donc reportés vers l'Arabie du Nord, mais les produits, donnés comme caractéristiques de ce pays, peuvent-ils convenir?

« Le זָהָב de ce pays est pur » : faut-il traduire *zâhâbh* par or ou aromates (cf. G. Ryckmans, *De l'or (?), de l'encens et de la myrrhe*, dans *Rev. Bibl.*, 1951, p. 372-376)? Les deux productions sont bien attestées en Arabie : les mines d'or se trouvent principalement dans le Hedjaz (cf. *supra*, art. OPHIR, VI, 747), les aromates dans l'Arabie Heureuse (cf. art. PARFUMS).

בְּדֹלַח désigne une résine aromatique. Le mot n'est pas sémitique. On le retrouve en akkadien sous la forme *budulḫu*. B. Meissner (*Babylonien und Assyrien*, I, 243) y voit « la myrrhe indienne ». I. Löw (*Die Flora der Juden*, Leipzig, 1924, t. I, p. 304) précise que le *bdellium* est produit par le *Balsamodendron africanum* Arn., que l'on trouve en Arabie, en Médie et en Babylonie (cf. art. PARFUMS).

אֶבֶן-הַשֹּׁהַם serait l'onyx selon les versions anciennes (cf. *D. B.*, art. *Onyx*, IV, 1823 sq.). Selon G. Lambert (*art. cit.*, p. 923), il s'agit de la « cornaline rouge citée dans les textes anciens à côté de la lazulite de couleur bleue ». Les orfèvres sumériens employaient avec prédilection cette pierre semi-précieuse avec la lazulite. D'après les inscriptions de Gudéa, la cornaline rouge vient du pays de Meluḫḫa, terme visant tout aussi bien le sud de l'Arabie que l'Éthiopie.

Il semble donc bien que le Yahviste pense à l'Arabie, mais on ne voit point quel fleuve peut mériter en ce pays le nom de « bondissant ». Le w. Rummâ, partant des environs de Médine pour se diriger vers le Golfe Persique, désigné par Hommel, porterait bien mal son nom, puisqu'il est habituellement dépourvu d'eau. Faut-il dire avec P. Haupt qu'il s'agit du Kerkha, dont le Golfe Persique et la Mer Rouge seraient conçus comme les prolongements? Pareil tracé rend compte de סָבַב, mais manifestement le Yahviste pense à un fleuve d'eau douce. Mieux vaut admettre que conformément à la théorie des quatre parties du monde, ayant chacune son fleuve caractéristique, le Yahviste a retenu le nom de Pishôn, le Bondissant, pour désigner le fleuve censé contourner la lointaine terre de Ḥavila. L'interprétation de Josèphe (*Antiq.*, I, I, 3) et des Pères (par ex. S. Jérôme, *Heb. Quæst. in Gen.*, II, 11, dans *P. L.*, XXIII, 941; autres références dans *D. B.*, IV, 2122), pour qui il s'agit du Gange ou de l'Indus, s'explique par le progrès des connaissances géographiques en leur temps.

Le גִּיחוֹן, comme le premier fleuve, porte un nom à consonance hébraïque, que l'on peut rapprocher de la racine גִּיחַ « sourdre », « jaillir ». Le verbe se trouve notamment en Job, XXXVIII, 8 pour le puissant jaillissement de la mer aux origines. Le Giḥôn serait donc le « *Jaillissant* » (G. Lambert, *l. c.*). Il n'est mentionné qu'ici et en Eccli., XXIV, 25. On connaît aussi la source du Giḥôn qui alimentait Jérusalem et devait être considérée comme sacrée : c'est là que fut sacré par ex. Salomon (I Reg., I, 33, 38, 45), et ses eaux jouaient un rôle dans la liturgie de la Fête des Tabernacles. En commentant Ez., XLVII, il faudra se demander si le prophète n'a pas été frappé de la similitude de nom avec le second fleuve paradisiaque.

« Le Giḥôn contourne le pays de כּוּשׁ. « Pour E. Meyer, Frd Delitzsch il s'agirait du pays des Kaššu, c.-à-d. les montagnes dominant la Mésopotamie à l'est. Il existe par ailleurs un Coush en Arabie : Hab., III, 7 le place en parallélisme avec Madian, et la femme coushite qu'épousa Moïse (Nomb., XII, 1) appartenait à une tribu arabe, puisque selon Ex., II, 16 sq., c'est une Madianite. Les textes égyptiens d'exécration connaissent un Kushu dans « la région steppique de la Palestine méridionale » (cf. art. MOÏSE, *supra*, V, 1323). L'inconvénient de ces deux localisations est de placer Coush dans une région trop voisine soit de la Mésopotamie, soit de l'Arabie : on ne trouve pas le schéma des quatre parties du monde.

D'ordinaire Coush désigne, dans la Bible, la Nubie (Is., XI, 11; XX, 3; Ez., XXX, 4 etc.). Le fleuve qui entoure la Nubie est évidemment le Nil. Ainsi ont compris les LXX qui, en Jér., II, 18, ont traduit l'eau du Nil שִׁחוֹר par ὕδωρ Γηων. Le parallélisme de Eccli., XXIV, 25 s'entend aisément du Nil nubien que les Égyptiens distinguaient de leur propre Nil (G. von Rad, *op. cit.*, p. 63). D'après *Jubilés*, VIII, 15, 22 (Charles, II, p. 26), le Giḥôn forme la limite entre les descendants de Sem et ceux de Cham. Josèphe *(l. c.)* et les Pères y voient aussi le Nil. On pourrait objecter que le Nil traverse la Nubie et ne « l'entoure » pas. Mais il faut tenir compte des idées très imparfaites que les Anciens se faisaient du cours du Nil. Lorsque Alexandre atteignit l'Indus, rapporte Arrien (*De exped. Alex.*, VI, 1), il crut qu'il s'agissait du Nil, parce qu'il trouvait pour la première fois des crocodiles comme en Égypte et, dans la région, la même espèce de fèves; il s'imaginait donc que le Nil rejoignait l'Égypte par une immense boucle à travers le désert, mais les gens du pays lui apprirent que l'Indus se jetait dans le « grand Océan ». Les sources du Nil ne seront découvertes qu'au XIX^e^ siècle.

Les deux derniers fleuves ne posent point de problème : ce sont le Tigre et l'Euphrate. Seul Hommel, pour qui le paradis se trouve en Arabie, identifie le חִדֶּקֶל avec le w. Sirhân qui, de la région située au sud de Damas, se dirige vers le Golfe Persique. L'expression קִדְמַת אַשּׁוּר a fait difficulté : mais, selon le P. Lambert (*art. cit.*, p. 924), les fouilles allemandes

pratiquées à Assur permettent de l'expliquer, car elles montrent que sur une longueur de un kilomètre et demi le Tigre, coulant nord-sud, baignait à l'est la ville. Convient-il pourtant de prêter des connaissances topographiques si précises à notre auteur? S'il visait les quatre fleuves des quatre parties du monde, il indiquerait plutôt par ces mots « à l'orient d'Assur » que le Tigre appartient aux pays de l'Est. L'Euphrate, lui, correspond à la Mésopotamie du Nord-Ouest et aux hautes montagnes du Nord. Ḥavila constitue la partie du Sud-Est, et Coush celle du Sud-Ouest. Il ne peut s'agir que d'une localisation approximative, mais elle correspond à l'image du monde que pouvait se faire un contemporain de Salomon.

En conclusion, l'auteur n'a pas en vue un pays d'Eden déterminé que nous puissions localiser en remontant le cours de quatre fleuves. Il veut *seulement établir un rapport entre le jardin de Dieu et la terre et souligner la fertilité merveilleuse du premier habitat de l'homme.* Il reste à se demander si le Yahviste s'est borné à idéaliser au maximum le « jardin » palestinien (thèse de A. Brock-Utne, *Der Gottesgarten*, Oslo, 1936) ou s'il n'a pas utilisé des sources traditionnelles.

Précisément, la mythologie mésopotamienne, comme la littérature ougaritique, connaît un séjour divin privilégié, à la naissance des fleuves. Dans le récit babylonien du Déluge, on lit qu'Utnapishtim, le Noé mésopotamien, habite « à la bouche des fleuves » (*Gilgamesh*, XI, 195, dans *A. N. E. T.*, p. 95). L'expression est à comparer avec un passage de l'épopée de Baal : « El réside sur les hauteurs de Ṣafôn, à la source des fleuves, au milieu des chenaux des deux Océans » (Baal, II, IV, 19-22; III, I, 5-6, d'après G. R. Driver, *op. cit.*, p. 108 sq.). La même représentation se retrouve en *Hén. éth.*, XVII, 7-8 : à proximité du paradis le patriarche voit « le déversoir des eaux de l'abîme, les bouches de tous les fleuves de la terre, et la bouche de l'abîme » (trad. F. Martin). En fait, comme l'explique bien P. Grelot (*La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales*, dans *Rev. Bibl.*, 1958, p. 50), il s'agit de « l'origine des courants d'eau terrestre, non de leur point d'arrivée ».

Ces textes s'expliquent par la cosmologie des Anciens : il existe deux mers, l'une salée, l'autre d'eau douce : « Les Sumériens et les Accadiens imaginaient sous notre sol... une grande nappe d'eau douce qui était comme le réservoir d'où jaillissaient les sources des rivières et des fleuves. Cette eau, sur laquelle flotte notre terre, dépasse l'horizon et forme un cercle analogue au fleuve Okéanos des Grecs » (É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, coll. *Mana*, Paris, 1945, p. 32). Cet océan d'eau douce, nommé *apsû* par les Accadiens, correspondait avec l'Océan d'en-haut (cf. Ps. CXLVIII, 4-6; cf. art. οὐρανός de H. Traub, dans *Theol. Wörterb.*, de Kittel, t. V, p. 501, l. 40 sq.). Les pluies en proviennent, et quand les écluses du ciel s'ouvrent trop grand, c'est le déluge (Gen., VII, 11). Cette conception du monde se trouve souvent représentée en Mésopotamie par un vase d'où les eaux jaillissent en bouillonnant : « c'est d'un tel vase que sortent les sources, c'est de tels vases que la pluie se répand » (G. Contenau, *Le Déluge babylonien*, Paris, 1941, p. 170).

Comment s'établit la communication entre eaux d'en haut et eaux d'en bas? Ce problème ne pouvait manquer de préoccuper l'imagination des Anciens. Des textes tardifs, mais fidèles à l'antique cosmologie, mentionnent les « aqueducs souterrains », dévalant à l'intérieur des montagnes éternelles qui limitent la terre et soutiennent le firmament. Grâce à eux, les eaux d'en haut resurgissent pour constituer les fleuves terrestres (G. Ricciotti, *op. cit.*, t. II, p. 19 sq.). Le Ps. CIV, 10 ne ferait-il pas allusion aux aqueducs souterrains qui passent le long des montagnes, « colonnes des cieux » (Job, XXVI, 11 selon G. Ricciotti, p. 22 sq.)?

Gardons-nous de durcir une cosmologie qui, dans la pensée des Anciens, restait enveloppée des voiles de la poésie. Il n'en est pas moins vrai que pour eux existe une communication entre les eaux d'en haut et les fleuves terrestres. A Eridu, par ex., on recueillait les eaux du Tigre et de l'Euphrate et on les considérait comme les eaux de l'Apsû; de là leur utilisation dans un but cultuel ou magique. Le rapport établi par Gen., II, 10-14 entre le fleuve paradisiaque et les fleuves terrestres n'oblige donc pas à localiser le paradis avec précision sur la terre, mais *se concilierait fort bien avec une situation sur les flancs de l'une des montagnes qui supportent le ciel.* Reste à voir si la Bible contient des indices en ce sens.

Les Pères avaient déjà remarqué la mention de l'Eden dans la *prophétie d'Ezéchiel contre le roi de Tyr*, et ils n'hésitaient pas à y voir une allusion au paradis (G. Ricciotti, *op. cit.*, p. 74-77). Nous sommes invités de ce fait à examiner ce texte, malgré ses difficultés, accrues encore par les incertitudes de la transmission. Sans en entreprendre une exégèse détaillée, nous nous bornerons à relever les données qui correspondent à notre sujet.

Le ch. XXVIII est constitué de deux oracles contre le roi de Tyr, muni chacun de son introduction propre. Bien qu'il existe des rapports entre les deux, l'Eden n'est mentionné que dans le second, aussi nous limiterons-nous à son étude. Tous les auteurs reconnaissent qu'Ezéchiel use de données mythiques pour composer sa *qînâh*, d'une manière analogue à celle de l'auteur d'Is., XIV, 12-15, mais comme aucun parallèle strict n'a pu être détecté, l'accord cesse entre les reconstitutions proposées du mythe originel. Depuis la découverte des textes de Ras Shamra qui donnent tant de place au sage Danel, mentionné ici même en XXVIII, 3, on ne doute pas qu'il ne faille chercher du côté de la mythologie cananéenne; ce n'est d'ailleurs pas un cas unique dans l'œuvre d'Ezéchiel (G. Fohrer, *Ezechiel*, dans *Handbuch zum Alten Test.*, Tubingue, 1955, cite à la p. XXII les ch. I, XVI, XXIII, XXIX).

Pour mieux dépeindre la chute du roi de Tyr, le prophète assimile son sort à celui du premier homme qui, d'une situation privilégiée, est tombé dans la pire déchéance. Le début de l'oracle vise plus directement Adam, dans la condamnation finale le roi passe au premier plan. Le ℣. 12 détaille, en termes fort difficiles, la perfection première : relevons le terme de חכמה qui montre qu'Ezéchiel ne se représentait pas l'humanité primitive dans l'état d'ingénuité que certains interprètes veulent découvrir en Gen., II-III (par ex., P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940).

Le ℣. 13 définit l'Eden comme le גַּן-אֱלֹהִים, puis énumère une série de pierres précieuses. Le texte offre de grandes difficultés : מסכה est un *hapax* qu'on traduit d'ordinaire par « manteau », « couverture » en le rattachant à la racine סכך « couvrir ». Ainsi ont compris les LXX : ἐνδέδεσαι. Il s'agirait de la ceinture ou du plastron de pierres précieuses, — auxquelles les Anciens attribuaient volontiers des propriétés magiques, — destiné à assurer la protection de l'homme, d'une manière analogue à l'égide de Pallas. Les LXX ont modifié la liste de manière à la faire coïncider de plus près avec celle que l'on trouve dans l'Exode (XXVIII, 17 sq.; XXXIX, 10 sq.) pour le pectoral du grand prêtre :

ainsi la dignité sacerdotale est-elle reconnue à Adam en son état d'innocence. On pourrait se demander toutefois si, dans le texte primitif, les pierres précieuses ne constituaient pas la végétation, si l'on ose dire, de la montagne divine : dans l'épopée de Gilgamesh, on lit en effet que le héros, après avoir débouché hors du long passage souterrain qu'emprunte le soleil chaque soir, arrive en un jardin « dont les fruits sont de rubis et le feuillage de lapis-lazuli » (IX, v, 48-52. G. Contenau, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, 2e édit., 1946, p. 126).

A s'en tenir à la vocalisation massorétique du ỿ. 14, le premier homme serait « le Chérubin protecteur »; il est dit מְמֻשָׁח, mais on ne sait comment traduire ce mot qui d'ailleurs n'a pas de correspondant dans la LXX; à la suite d'une défaillance dans sa mission, les Chérubins ont été mis à sa place pour la garde du jardin divin (cf. Gen., III, 24). Mais la vocalisation de la LXX est beaucoup plus satisfaisante : אֶת et non אֵת : « Tu étais avec le Chérubin » (protecteur ne se trouve ni ici ni au ỿ. 16). La plupart des auteurs l'adoptent (cf. art. Kerub, *supra*, V, 176).

Le ỿ. 14 *b* développe un thème bien connu des mythologies orientales, celui de la Montagne de Dieu (cf. O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Halle, 1932; A. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhague, 1952; M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leyde, 1955), qui est passé aussi dans la Bible. Ainsi le Ps. XLVIII, 2 sq. assimile la cité sainte aux יַרְכְּתֵי צָפוֹן qui, dans les poèmes d'Ugarit, désignent la résidence de Baal. Sur cette montagne sacrée, le premier homme se promenait avec les אַבְנֵי-אֵשׁ, « pierres de feu ». Les identifications les plus diverses ont été proposées. Corriger en בְּנֵי-אֵשׁ « fils du feu » semble un peu simpliste. Le P. J. L. Mac Kenzie y voit des pierres précieuses (*Theological Studies*, XV, 1954, p. 552), M. H. Pope (*l. c.*, p. 61) en rapproche les *abn brq* dont il est question lors de la construction de la maison de Baal sur le Mont Ṣaphôn, par les soins de Kôṯar-et-Ḫasis, l'Héphaïstos d'Ugarit (V AB CD 23) : les *'bnê 'êš* et les *abn brq* désigneraient les éclairs comme les reflets des métaux précieux et des joyaux dont le palais céleste est fait. Que *'êš* puisse désigner le feu du ciel, la foudre, ne fait pas difficulté (cf. Ex., IX, 23; I Reg., XIX, 12; Ps. CXLVIII, 8). Or, d'après Gen., III, 24, à côté des Chérubins, Dieu posta pour la garde du paradis le לַהַט הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת « la flamme du glaive fulgurant »; on s'accorde à reconnaître là « une stylisation... des groupes ou couples de *lamassê* et de *laḫmê* » qui avaient pour fonction de garder l'accès du lieu saint (art. Kerub, V, 176), et qui étaient représentés avec la foudre en mains. On mettra donc sur le même plan le Chérubin et les pierres de feu ou foudres personnifiés. Sur la montagne sainte, le premier homme vit en compagnie des êtres célestes.

Les ỿ. 15 et 16 décrivent la faute et le châtiment. Comme en XXVIII, 4 et 5, le prophète vise un péché d'orgueil, mais envisage davantage la conduite du roi que celle du premier homme. L'orgueil dont s'est rendu coupable le souverain ne consiste pas en de hautes prétentions intellectuelles, mais en la volonté de puissance. Pour châtiment, il sera précipité de son trône élevé (cf. XXVIII, 2), comme le premier homme l'a été de la montagne divine. Au ỿ. 16 nous hésitons à traduire avec P. Auvray (dans *B. J.*) : « Je vais te faire périr, chérubin protecteur, au milieu des charbons », et préférerions voir dans le chérubin l'agent du châtiment, comme ont compris les LXX. Selon le sens normal de מִתּוֹךְ (cf. Ex., XXXIII, 11; Jér., LI, 6), l'homme n'est pas exécuté, mais expulsé hors de l'enceinte sacrée.

Le mythe phénicien, sous-jacent à cet oracle, doit être distingué de celui qui sous-tend Is., XIV, 12-15. Là, il est question de Hêlel, fils de Šaḥar, qui prétend au rang divin et monte à l'assaut des cimes du Ṣaphôn : c'est une faute d'ὕβρις caractérisée, qui peut être rapprochée du mythe grec de Phaéton (cf. P. Grelot, *Isaïe, XIV, 12-15* et *son arrière-plan mythologique*, dans *Rev. d'hist. des religions*, 1956, p. 18-48). Ici, au contraire, il s'agit d'un individu qui, au jour de sa création, a été placé sur la montagne sainte (noter la répétition de בְּיוֹם הִבָּרְאֵךְ en 13 *b* et 15 *a* avec le verbe בָּרָא caractéristique du récit sacerdotal de la création). Ezéchiel *utilise donc un mythe de création et de chute*. Avant de comparer son texte à celui de la Genèse, il convient de relever chez lui d'autres allusions à l'Eden.

Dans un oracle allégorique contre l'Égypte, le Pharaon est comparé à un cèdre du Liban (XXXI, 2 sq.). La description dépasse de beaucoup la réalité : la cime de l'arbre atteint les nuages; ses racines atteignent l'abîme (תְּהוֹם au ỿ. 4) et les fleuves ruissellent autour de lui. On a donc l'impression qu'Ezéchiel s'inspire de l'antique conception de l'arbre cosmique. Dans le temple de l'Eninnu, élevé par Gudéa à Lagaš, se trouvait un jardin sacré, et en particulier « l'arbre de la porte » dont la haute frondaison représentait le *giškanu* de l'Apsû, « arbre du champ abyssal » (cf. art. Nouvel An en Mésopotamie, *supra*, VI, 568 par R. Largement, et A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 2e édit., Leipzig, 1906, p. 192 sq.). Même les arbres du jardin de Dieu ne l'égalaient pas; cèdres ni cyprès ni platanes ne pouvaient rivaliser avec lui en beauté (ỿ. 8). Ce jardin de Dieu, expressément identifié à l'Eden (ỿ. 9), rappelle le *gigunu* ou bosquet sacré des temples mésopotamiens (VI, 567), réplique du jardin céleste, selon l'idée traditionnelle que le sanctuaire terrestre constitue une reproduction de la demeure divine. La défaite du Pharaon sera provoquée par son orgueil (ỿ. 10) comme celle du roi de Tyr, et la chute de l'arbre prestigieux consolera tous ceux qui ont subi pareil sort et gisent dans le Sheol (ỿ. 16) (cf. XXXII, 17 sq.; Is., XIV, 9 sq.) : ainsi se mêlent étroitement allusion mythologique, allégorie et réalité humaine, comme si souvent dans les oracles d'Ezéchiel.

Il ne semble pas qu'ici le fils de Buzi utilise un mythe sur la chute de l'arbre cosmique. Il se contente de rendre plus saisissante la déchéance du Pharaon en le décrivant dans sa gloire comme le plus magnifique des arbres. L'intérêt pour nous de cette page est de préciser la nature du jardin divin; non seulement il se caractérise par la plus splendide des végétations, mais par sa position intermédiaire entre le *tehôm* et le ciel. Nous restons toujours dans le même cycle de représentations cosmologiques.

Nous pouvons maintenant *comparer les données d'Ezéchiel sur l'Eden à celles de la Genèse*. Outre l'identité de nom pour le jardin divin, il faut relever l'abondance des eaux. Pour les deux auteurs, l'homme, dès sa création, a été placé dans des conditions exceptionnelles de perfection et de bonheur, à proxi-

mité de la résidence divine, mais a perdu ses privilèges par une faute d'orgueil.

Les divergences sont pourtant considérables; le cadre chez Ezéchiel rappelle de beaucoup plus près les textes mythologiques de Phénicie et de Mésopotamie. Ne paraissent ni la femme, ni le serpent tentateur. Alors qu'Adam est nu dans la Genèse, Ezéchiel lui accorde une riche parure de pierres précieuses et surtout insiste sur sa perfection beaucoup plus que le Yahviste. La présence de l'homme dans le jardin des Elohim en compagnie des Chérubins ne signifie pourtant pas son égalité avec eux.

Cette comparaison manifeste qu'en Israël les traditions se présentaient sous des formes diverses (J. L. Mac Kenzie, *Mythological Allusions in Ezechiel XXVIII, 12-18*, dans *Journ. of Bibl. Lit.*, 1956, p. 327), et le texte d'Ezéchiel peut aider à saisir le fond doctrinal de Gen. II (cf. *Introduction à la Bible*, de A. Robert et A. Feuillet, t. I, p. 545). Comme l'avait déjà vu Gunkel (*Genesis*, p. 35; cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, Munich, 1958, p. 145), le texte le plus récent est de beaucoup « le plus mythologique ». L'état d'esprit dans lequel Ezéchiel et les auteurs sacerdotaux utilisent ainsi les données mythiques a été bien caractérisé par P. Grelot : » Il ne faut pas voir là l'indice d'une tendance syncrétiste prête à recueillir sans condition toutes les données étrangères. Il s'agit bien plutôt de mettre le judaïsme en état de mieux résister à la concurrence des cultes païens : puisque ceux-ci ont pour eux le prestige de la culture, les exigences de la Tôrah seront présentées, elles aussi, dans un cadre savant qui ajoutera aux données des traditions et des écrits juifs anciens les richesses d'une documentation renouvelée » (*La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible; Origine et signification*, dans *R. Sc. Rel.*, 1958, p. 196 sq.).

Le Yahviste ignorait-il la forme mythique que laisse supposer Ez., XXVIII et la représentation du jardin d'Eden indiquée en Ez., XXXI, 3 sq.? Et doit-on avec G. Castellino rendre compte du récit de la Gen. seulement en faisant appel aux traditions sumériennes qu'Abraham aurait léguées à ses descendants (*La storicità dei capitoli II-III della Genesi*, dans *Salesianum*, Turin, 1951, p. 31)? Les parallèles avec les récits sumériens se réduisent à presque rien, comme nous l'avons vu, aussi semble-t-il plus indiqué de recourir aux traditions phéniciennes et cananéennes, pour une part d'ailleurs dépendantes de celles de Mésopotamie. Le Yahviste ne pouvait les ignorer à un moment où, sous l'action de la politique royale centralisatrice, s'opérait une certaine fusion entre les divers éléments de la population palestinienne. On voit ainsi qu'il *a voulu ramener sur un plan plus humain*, à un niveau plus proche de la terre, *les traditions relatives à l'habitat des premiers hommes*. La péricope des fleuves se comprend au mieux si le fleuve paradisiaque jaillissait sur la montagne du Nord, et de là, par des conduits souterrains, donnait naissance aux fleuves des quatre parties de la terre. En refoulant les éléments mythologiques des récits qu'il utilisait et en les réinterprétant à la lumière du monothéisme et dans la foi à la Providence, il a mis en pleine lumière l'aspect fondamental, à savoir l'innocence et le bonheur du premier homme admis au voisinage de Dieu. Ezéchiel, ne se proposant pas d'écrire *ex professo* le récit des origines et de la chute, a pu donner plus large place aux allusions mythologiques, et, pour mieux stigmatiser l'orgueil humain, nous laisser entrevoir les données primitives d'un mythe sémitique.

Le thème de la « sagesse » du premier homme reparaît, semble-t-il, en Job, XV, 7 sq. Pour ravaler l'orgueil de Job, Éliphaz lui demande ironiquement : « Es-tu le premier homme et as-tu été enfanté avant les collines? Est-ce que tu entends la confidence d'Eloah et accapares-tu la sagesse? » (trad. É. Dhorme, *Le livre de Job*, Paris, 1926). Nous aurions sous-jacent un mythe un peu différent de celui que suppose Ez., XXVIII : le premier homme, qui avait été formé avant le monde, prit part au conseil divin et déroba la sagesse. Ainsi aurait-il commis une faute analogue à celle d'Adam d'après Gen., III (Gunkel, *l. c.*, p. 33 sq., cf. G. Ricciotti, *op. cit.*, p. 77 sq.). Le P. Larcher rejette pourtant cette interprétation dans *B. J.*, p. 82, n. c.

La personne d'Adam tiendra une grande place dans les spéculations du judaïsme. Relevons seulement ici Eccli., XLIX, 16 qui le place « au-dessus de toute créature vivante » et Sap., X, 1 sq. qui célèbre sa sagesse. On a l'impression d'une tradition orale plus large que les textes écrits. La sobriété des auteurs inspirés n'en est que plus notable; elle apparaîtra mieux encore quand on étudiera les divers mythes qui avaient cours dans l'Ancien Orient. Seul cet examen permettra de voir en quels termes se présentait le problème des origines de l'humanité pour les auteurs sacrés.

III. Parallèles dans l'ancien Orient. — Selon une réaction très générale qui attribue au bon vieux temps une valeur idéale, la plupart des peuples se sont représenté le début de l'histoire humaine comme « un âge d'or ». Bien connue, par ex., l'évocation qu'en fait Hésiode : « Les hommes vivaient comme des dieux, le cœur libre de soucis, à l'écart et à l'abri des peines et des misères : la vieillesse misérable sur eux ne pesait pas; mais, bras et jarret toujours jeunes, ils s'égayaient dans les festins, loin de tous les maux. Mourant, ils semblaient succomber au sommeil. Tous les biens étaient à eux : le sol fécond produisait de lui-même une abondante et généreuse récolte, et eux, dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs, au milieu de biens sans nombre » (*Les Travaux et les Jours*, v. 112-119; trad. P. Mazon, coll. *Budé*).

La même nostalgie d'une vie douce et paisible a inspiré les peintures du séjour des héros dans les Iles des Bienheureux ou aux Champs-Élysées. Rappelons les vers d'Homère qui ont exercé tant d'influence sur la pensée grecque : « Aux Champs-Élysées, tout au bout de la terre... la plus douce vie est offerte aux humains; (là où) sans neige, sans grand hiver, toujours sans pluie, on ne sent que zéphyrs, dont les risées sifflantes montent de l'Océan pour rafraîchir les hommes... » (*Odys.*, IV, 563-568; trad. V. Bérard, coll. *Budé;* cf. *infra*, col. 1212).

On sait quelle importance les Égyptiens ont accordée à la vie d'outre-tombe, et pour caractériser leurs conceptions on a pu parler du « paradis d'Osiris » et du « paradis solaire » (E. Drioton, dans *Histoire des Religions*, M. Brillant, R. Aigrain, t. III, p. 111-114), mais ces représentations ne contiennent pas de référence à un séjour premier de l'humanité, et leur étude relève de l'art. Rétribution, non du nôtre.

Le thème proprement paradisiaque, tel qu'il apparaît dans la Gen., se caractérise par un lien très étroit avec le problème du mal et est centré sur « l'arbre de vie » (Th. C. Vriezen, *Onderzoek...*, p. 6). Pour une étude comparative, on laissera donc de côté les thèmes apparentés comme ceux de l'âge d'or ou des Iles des Bienheureux, et l'on cherchera si l'Ancien Orient s'est posé le problème du sort de l'humanité à la manière dont devait le faire le Yahviste. L'Égypte a eu ses mythes de création (cf. art. Égypte, II, 828-831); elle connaît l'arbre de vie (dans les Textes des Pyramides, ce seraient les céréales), mais, de l'avis général des auteurs, n'a pas connu de narration paradisiaque au sens propre du mot. Notre enquête se concentrera essentiellement sur le milieu mésopotamien, et secondairement sur la Phénicie et la Perse.

1° *Mythes suméro-accadiens.* — Les principaux ont été relevés à l'art. MYTHES, VI, 252-255, par H. Cazelles, et plusieurs ont déjà été étudiés dans leurs rapports avec la Bible par J. Plessis à l'art. BABYLONE ET LA BIBLE, I, 737-745. Nous nous bornerons donc à compléter ces articles.

1. *Le mythe d'Enki et de Ninhursag.* — Le premier éditeur de ce mythe sumérien, S. Langdon, y avait vu un parallèle au récit biblique du paradis et de la chute (cf. I, 739 sq.), mais son interprétation a été vivement contestée (par J. Plessis, *art. cit.;* Th. C. Vriezen, *l. c.*, p. 22-42; G. Contenau, *Le Déluge babylonien*, Paris, 1941, p. 49 sq., etc.). Elle a été reprise par S. N. Kramer en 1945 (*Enki and Ninhursag, a Sumerian Paradise Myth*, dans *B. A. S. O. R.*, Suppl., I, New-Haven, 1945) et plus récemment dans *L'Histoire commence à Sumer* (trad. franç., Paris, 1957, p. 192-200).

Selon S. N. Kramer, le poème commence par une description de la paix paradisiaque qui règne à *Dilmun :* les animaux ne luttent pas entre eux et aucune maladie ne vient affliger les hommes. Mais Dilmun n'est qu'un paradis relatif, car il y manque l'eau fraîche indispensable aux hommes et aux plantes. *Enki*, le grand dieu sumérien de l'eau, obtient d'*Utu*, le dieu solaire, l'eau nécessaire, et dans le jardin paradisiaque *Ninhursag*, la grande déesse-mère, enfante sans douleur à Enki trois déesses, puis fait pousser dans le paradis huit plantes. Désireux d'en éprouver la saveur, *Enki* se les fait apporter par son messager *Isimud* et les dévore l'une après l'autre. Irritée, *Ninhursag* maudit *Enki* et, pour être sûre de ne pas revenir sur sa décision, quitte l'assemblée des dieux. *Enki* est alors gravement atteint en huit parties de son corps. Grâce à diverses interventions, à celle d'un renard notamment, *Ninhursag* se laisse fléchir et crée huit divinités pour guérir les huit maladies d'*Enki*.

Kramer découvre ainsi cinq points de ressemblance avec le récit biblique : *a) Dilmun*, situé au sud-ouest de la Perse, correspond au site oriental du jardin d'Eden; — *b)* l'arrivée de l'eau à *Dilmun* trouve son parallèle dans la montée du flot (*'éd*) en Gen., II, 6; — *c)* la condamnation portée contre Ève en Gen., III, 16 suppose un état antérieur où les femmes enfanteraient sans douleur, comme le fit *Ninhursag*; — *d) Enki* commet une faute en mangeant les plantes du paradis, comme Adam; — *e)* l'une des parties malades d'*Enki* est la côte (*Ti* en sumérien), et la déesse créée pour le guérir se nomme *Ninti*, la Dame de la Côte. Or *Ti* signifie aussi « faire vivre », si bien que *Ninti* peut signifier la « Dame de la Vie »; telle serait l'origine du récit de la création d'Ève, la mère des vivants, (Gen., III, 20) à partir de la côte d'Adam.

Cette interprétation est loin d'avoir été reçue de tous les auteurs. M. Witzel, au terme de son étude, déclare catégoriquement : « Je ne trouve aucune trace d'un véritable parallèle entre le récit biblique du paradis et notre mythe de Dilmun » (*Orientalia*, 1946, p. 245, n. 1). M. Lambert et R. Tournay se montrent aussi catégoriques dans la négation du parallélisme : « On s'est laissé prendre à de fallacieuses analogies : un couple qui dialogue, un décor de plantes et d'eau, des interventions célestes (défense ou malédiction). Parallèles hâtifs et superficiels! Un tel concordisme faussait aussi bien les perspectives propres au mythe sumérien que celles du livre de la Genèse » (*Rev. Asiatique*, 1949, p. 135; cf. *Rev. Bibl.*, 1957. p. 141).

Devant pareil désaccord, on se gardera de prendre une position définitive; il faut attendre une meilleure connaissance de la langue et de la mythologie sumériennes. R. Largement a cependant essayé de dégager le centre d'intérêt de chacun des récits (*Cahiers d'Orientalisme Biblique* [= *C. O. B.*], n° 29). Dans les deux, dit-il, il y a une « métaliturgie de l'arbre de vie », c.-à-d. une projection du rituel dans le monde divin (*supra*, VI, 589). La formule, à vrai dire, ne convient strictement qu'au récit sumérien, car le Yahviste ne manifeste aucune préoccupation cultuelle dans ce passage. Ce qui est exact, c'est que l'arbre de vie constitue le centre des deux récits. « Le nœud du drame, continue R. Largement, est constitué par un acte mauvais décrit comme une manducation de végétaux entraînant pour son auteur une malédiction mortelle et privant, dans les deux cas, l'humanité de plante de vie. Il est vrai qu'en Sumer le péché est divin et que dans la Bible il est seulement humain. D'ailleurs là, la situation du dieu s'arrange à la fin du drame, tandis qu'ici celle d'Adam et d'Ève a été irrémédiablement compromise ». Il faudrait aussi se demander si le mythe sumérien vise un fait unique ou plutôt s'il ne s'inscrit pas dans une perspective cyclique, comme tant d'autres (par ex. celui de Tammuz) destinés à expliquer les transformations de la végétation. Enfin, comment s'est faite la transmission du mythe sumérien jusqu'au Yahviste? Tant que manque tout indice dans la littérature soit accadienne, soit cananéenne, une prudente réserve s'impose, comme nous l'avons déjà remarqué à propos du sens de Eden.

2. Il existerait, selon E. Chiera, un autre texte sumérien qui traite d'un péché originel de l'humanité (*A Sumerian Tablet relating to the Fall of Man*, dans *Amer. Journal of Semitic Language*, XXXIX, 1922, p. 40 sq.; étude reprise dans *Sumerian religious Texts*, 1924, p. 32 sq.). Le texte, fort mutilé, est très difficile à interpréter. Th. C. Vriezen, qui a revisé cette étude, n'y voit aucun récit paradisiaque, mais peut-être l'idée de la désobéissance des hommes, parce qu'ils n'ont pas accompli pour la divinité le travail qui leur était fixé et pour lequel ils avaient été créés. Cette désobéissance n'aurait pas eu pour conséquence la malédiction des dieux (*op. cit.*, p. 42-48).

Peut-être faut-il mettre ce texte en rapport avec celui qu'a traduit E. Chiera dans *Sumerian religious Texts*, p. 27 sq., et dont Ch. F. Jean a repris l'étude dans *Rev. Asiatique*, XXVI, 1929, p. 33 sq. sous le titre *L'origine des choses* (cf. *Le Milieu biblique*, t. III, Paris, 1936, p. 184). Après une description de l'état désertique de la terre, où n'existent ni céréales, ni irrigation, ni bétail, ni temples, les premiers hommes sont présentés comme menant une vie semblable à celle des bêtes :

> « Les hommes, quand ils furent créés,
> aliments et boisson fermentée ne connaissaient pas;
> vêtements pour s'habiller ne connaissaient pas;
> les gens sur leurs grands membres marchaient;
> comme des moutons avec leur bouche l'herbe ils man-[geaient,
> l'eau des ruisseaux ils buvaient » (Trad. Ch. F. Jean, *l. c.* l. 19-24).

Cette vie animale des origines est à comparer à celle que mène *Enkidu* avant sa rencontre avec la hiérodule (*Gilgamesh* I, c. II, 37 sq.). Pareille situation ne fait l'affaire ni des hommes ni des dieux : car ceux-ci ne reçoivent pas d'offrandes. Aussi décident-ils d'éduquer les hommes pour leur service

> « En vue (de fournir) de la nourriture excellente au [bercail sacré,
> L'humanité de la « vie du cœur » fut dotée » (l. 33 sq.).

Les dieux *Enki* et *Enlil* transmettent à l'humanité la loi sacrée du travail :

> « La charrue et le joug aux travailleurs ils donnent » (l. 45).

Nous nous trouvons donc là devant un mythe sur l'origine des arts qui contient une belle idée, mais

reflète aussi la conception très imparfaite que les Sumériens se font de la divinité : religion et civilisation vont de pair; sans religion, les hommes vivaient d'une manière bestiale; quand leur furent révélés leurs rapports avec les dieux, ils accédèrent à un niveau de vie supérieur. Les dieux toutefois n'agissent pas de façon désintéressée; c'est pour s'assurer de copieux repas qu'ils apprennent aux hommes les techniques de la vie agricole et pastorale.

Il n'y a donc point, à notre connaissance, *en Mésopotamie, de parallèles stricts au récit biblique du paradis et de la chute.* Par contre on trouve un grand nombre de mythes qui sont centrés sur le problème de la mort et prétendent expliquer pourquoi les hommes n'ont point reçu l'immortalité en partage.

3. *L'épopée de Gilgamesh* (cf. *supra*, I, 737 sq.; 742 sq.). — Cette épopée fort composite nous intéresse par la place qu'elle donne à la quête de la plante de vie par le héros, par la description du séjour d'Utnapishtim « à la bouche des fleuves », par le pessimisme enfin, très typique de la conception mésopotamienne des rapports entre l'homme et la divinité. C'est une véritable œuvre littéraire qui émeut encore le lecteur moderne par la réaction si profondément humaine de Gilgamesh devant la mort de son ami Enkidu, et le tient en suspens par la série des aventures et des dangers que court le héros dans sa recherche de l'immortalité.

L'une de ses expéditions est dirigée contre le géant Humbaba, gardien de la montagne des cèdres, où résident les dieux :

« Ils contemplent la montagne des cèdres, la demeure des [dieux, le sanctuaire de la déesse Irnini;
Sur la pente de la montagne, le cèdre dresse sa stature [orgueilleuse,
Son ombre est bonne, elle est pleine de délices »
(V, I, 6-8. Trad. G. Contenau).

G. Contenau (*L'épopée de Gilgamesh*, Paris, 1939, p. 199 sq.) identifie cette montagne avec le Mont Amanus, situé à la limite Nord du monde connu par les anciens Mésopotamiens et Palestiniens, ce qui correspond bien aux données que nous relèverons sur « la montagne des dieux ».

Mais il existe une autre résidence divine, située au-delà de l'Océan qui entoure les terres habitées. Après avoir traversé la montagne ténébreuse, dans laquelle s'engage au soir le soleil, Gilgamesh parvient en un pays dont les arbres ont des feuilles et des fruits de pierres précieuses (IX, v, 46 sq.) : c'est « le *jardin des dieux* », comme dit une recension fragmentaire (A. L. Oppenheim, *Mesopotamian Mythology*, II, dans *Orientalia*, XVII, 1948, p. 48) et Siduri la cabaretière que rencontre Gilgamesh a sans doute pour fonction de préparer le nectar pour les dieux (F. M. Th. de Liagre-Böhl, *Het Gilgamesj-Epos*, p. 135 cité par P. Grelot, dans *Rev. Bibl.*, 1958, p. 59). Dans son avertissement, Siduri donne au héros la morale, si l'on peut dire, de toute l'épopée :

« O Gilgamesh, pourquoi cours-tu de tous côtés?
La vie que tu recherches, tu ne la trouveras pas!
Lorsque les dieux créèrent l'humanité,
ils placèrent la mort pour l'humanité;
ils retinrent la vie entre leurs mains... »
Anc. vers babyl., III, 1-5 (Trad. É. Dhorme).

Il faut comparer avec la déclaration de Shamash au héros.

« Gilgamesh, où erres-tu? La vie que tu cherches, tu ne la trouveras pas. » (*Ibid.*, I, 7-8).

L'invitation, qui suit, à jouir de la vie ne satisfait point le héros, et pour découvrir la plante de vie il entreprend la redoutable traversée de l'Océan. Là, à la bouche des fleuves, c.-à-d. à leur point de départ (cf. R. Largement, dans *C. O. B.*, n° 8 et *supra*, col. 1185), il rencontre son ancêtre Utnapishtim, le héros du déluge. Celui-ci après avoir vainement cherché à décourager Gilgamesh se laisse toucher par ses supplications et lui révèle comment s'emparer au fond de l'Océan de la plante de vie *(shammu balaṭi)*, dont le nom propre *Shîbu iṣṣahir amelu* indique sa propriété essentielle : « Le vieillard devient jeune ». Mais on sait comment, sur le chemin du retour, un serpent déroba la précieuse plante, alors que Gilgamesh se baignait dans une fontaine.

« Un serpent flaira l'odeur de la plante;
il sortit (de l'eau) et emporta la plante.
En se retournant il se dépouilla de sa peau.
Alors Gilgamesh s'assit et pleura... » (XI, 287-290).

Comme le note justement E. A. Speiser (*A. N. E. T.*, p. 96, n. 227), l'effet propre de cette plante est de faire rajeunir, non de donner l'immortalité. En desquamant, le serpent acquiert comme une nouvelle jeunesse, et l'on saisit là la portée étiologique du trait final. Cette anecdote a cependant pour but dernier de renforcer la *thèse de l'œuvre entière : l'homme ne peut atteindre à la plante de vie*, car les dieux se sont réservé jalousement l'immortalité. Gilgamesh ne s'abandonnera cependant pas aux conseils de vie facile que lui a donnés Siduri; par ses hauts faits il veut s'acquérir la gloire pour se survivre dans la mémoire des hommes.

Ressemblances et différences avec les textes bibliques apparaissent aisément : bien des éléments du « décor » se retrouvent dans les deux textes, avec une précision beaucoup plus grande dans l'épopée de Gilgamesh, la montagne des cèdres, le jardin merveilleux des dieux, la bouche des fleuves, la plante de vie, et l'on voit que les auteurs sacrés se sont exprimés à l'aide d'images familières à leur temps, mais l'esprit dans lequel ils les ont utilisées est totalement différent. L'arbre de vie se trouve au milieu du paradis, accessible par conséquent à l'homme qui peut refaire ses forces et sa jeunesse grâce à son fruit (cf. Th. Obbink, *The Tree of Life in Eden*, dans *Z. A. W.*, 1928, p. 105-112, spécialement 111). Seule une faute religieuse privera l'homme des effets de la bienveillance divine.

4. *Le mythe d'Adapa* (cf. *supra*, I, 740 sq.). — On retrouve le même pessimisme dans l'histoire du sage Adapa, qui est à considérer non comme l'ancêtre commun de l'humanité, mais comme l'instructeur *(Kulturlehrer)*, et qui de ce fait ressemble beaucoup plus à Prométhée qu'à Adam (F. M. Th. de Liagre Böhl, *Die Mythe vom weisen Adapa*, dans *Die Welt des Orients*, t. II, 1959, 5-6, p. 416-431). Le fait que le plus ancien et le plus long des fragments connus ait été trouvé à Tell el-Amarna (texte scolaire, de Liagre, *art. cit.*, p. 417) manifeste la popularité de l'histoire et la force d'expansion des mythes mésopotamiens. Le point obscur dans le mythe consiste à savoir si *Ea* a justement mis en garde son protégé contre l'aliment et la boisson que lui présenterait *Anu*, ou s'il a menti à son protégé pour l'empêcher de recevoir « l'aliment de vie » et « l'eau de vie ». De Liagre Böhl montre qu'Anu présente tous les caractères du grand dieu, retiré loin des hommes (cf. El dans les Poèmes ougaritiques), caractérisé par la bienveillance et la bonté. *Ea* au contraire est le dieu de la sagesse et de la magie, d'une sagesse qui ne recule pas devant la rouerie (cf. la manière dont il « trompé les hommes avant le déluge, *Gilgamesh*, XI, 44 sq.) : pour garder le prêtre Adapa à son service, il n'aura donc pas hésité à lui conseiller de refuser la nourriture de vie qu'Anu avait réellement l'intention de lui offrir. Là encore on saisit sur le vif toute la différence qui sépare la conception mésopotamienne de la divinité et la foi biblique.

5. *Le mythe d'Etana.* — Ce roi désire les insignes du pouvoir pour asseoir son autorité, et « l'herbe d'enfan-

tement » qui facilitera la délivrance prochaine de sa femme. Son ami l'aigle lui propose de le conduire au ciel d'Ishtar pour cueillir la plante précieuse, mais après six heures de vol, Etana se sent pris de vertige et entraîne l'aigle dans sa chute. Les sceaux de l'ancienne période accadienne, représentant un pasteur sur les ailes d'un aigle (H. Frankfort, *Cylinder Seals*, 1939, 138 sq., et Pl. XXIV-*h*), attestent l'ancienneté et la popularité de cette légende qui, comme les précédentes, montre l'impossibilité pour l'homme de rejoindre les dieux.

En dehors des mythes proprement dits, il faut signaler divers *rites* ou *installations cultuelles* qui peuvent éclairer le texte biblique.

a) Le jardin sacré. — Nous en avons rencontré un dans l'épopée de Gilgamesh (IX, v, 46). Les temples mésopotamiens comportaient un sanctuaire du bosquet *(é. nir)* au sommet de leur ziggurat, réplique de la Montagne divine, où se déroulait le *hieros gamos* lors de la fête du Nouvel An. (cf. art. NOUVEL AN, *supra*, VI, 566-571). Rappelons la conclusion de R. Largement :

> « La couche nuptiale des dieux avait pour cadre rituel un bosquet, plus ou moins stylisé, constitué d'arbres et d'arbustes d'essences diverses, dont le principal était l'arbre de vie, l'arbre de la plaine abyssale, l'arbre de la porte du ciel. Ce jardin suspendu est doté d'une vasque d'eau près de laquelle se dresse le serpent et d'où coulent les rigoles qui arrosent l'ensemble. »

Il existe une similitude évidente de décor entre ce jardin sacré et le jardin d'Eden, planté au sommet de la montagne du Nord, si l'on admet le lien entre Gen., II et Ez., XXVIII. La promenade de Yahvé à la brise du soir (Gen., III, 8), la présence des Chérubins (Gen., III, 24 et Ez., XXVIII, 14, 16) montrent bien qu'il s'agit d'un jardin divin (cf. G. Lambert, *art. cit.*, p. 927). Le serpent s'y introduit, mais dans un but tout autre que dans les cultes mésopotamiens où il est honoré comme divinité de fertilité (sur le rôle du serpent, voir l'art. PROTÉVANGILE). En utilisant le thème du « jardin sacré », le Yahviste a voulu exprimer l'élévation de l'homme à la familiarité avec Dieu, ce que la théologie traduira par les mots de vie surnaturelle.

b) L'arbre de vie. — Plantes ou arbres de vie se retrouvent chez de nombreux peuples (cf. Wünsche, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, dans *Ex Or. Lux*, I, 2-3). La représentation de l'arbre cosmique, dont nous avons trouvé trace dans Ez., XXXI, apparaît déjà dans le Cyl. A de Gudéa (XXI, 22) : pour les Mésopotamiens, le monde s'élevant des eaux primordiales se présente sous cette forme (A. Jeremias, *op. cit.*, p. 194). Nous avons déjà étudié les mythes qui racontent les infructueuses recherches de la plante précieuse.

Dans le culte, l'arbre de vie tient une place importante. On arrose la plante sacrée pour obtenir, par magie sympathique, la pluie; il y aurait aussi un rapport direct entre ces libations et le *hieros gamos* pour obtenir la fécondité des hommes et de la nature (*supra*, VI, 586-588).

Une représentation des plus fréquentes sur les monuments mésopotamiens est celle des génies ailés, qui aspergent l'arbre sacré (cf. art. KERUB, V, 174). On en devine la portée : de même qu'on fait des libations pour obtenir la pluie, on éternise le geste sur la pierre pour le rendre plus efficace et être assuré du concours des bons génies. Ces bas-reliefs représentent en règle générale des palmiers (cf. H. Danthine, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale*, Paris, 1937). On ne s'étonnera donc pas que le Yahviste ait introduit les Chérubins et la Flamme du glaive fulgurant (= *lamassu* ou *laḫmu*) aux abords de l'arbre de vie, mais on notera la disparition de toute perspective cultuelle.

c) L'eau de la vie. — L'eau tient naturellement une grande place dans les mythes et les rites de l'Ancien Orient. Dans le mythe d'Adapa, nous avons trouvé l'eau de la vie à côté de l'aliment de la vie, par opposition à l'eau et à l'aliment de la mort. Dans le mythe de la Descente d'Ishtar aux Enfers, on voit que celle-ci est aspergée « des eaux vivifiantes, ...des eaux de l'outre *ḫalziqu*, secret de résurrection » pour sa remontée sur la terre des vivants, et ce rite était opéré sur les malades, déjà descendus en quelque sorte dans le shéol, pour les ramener à la vie (J. Plessis, cité par G. Contenau, *Le déluge babylonien*, Paris, 1941, p. 249).

De nombreux monuments représentent « aux mains des dieux un vase d'où les eaux jaillissent en bouillonnant; c'est d'un tel vase que sortent les sources, c'est de tels vases que la pluie se répand » (G. Contenau, *l. c.*, p. 170). Le motif est si fréquent que les dieux ou les génies en viennent à disparaître, et que le motif n'a plus que valeur décorative.

Sur les eaux règne *Enki* ou *Ea*, qui est à la fois le dieu de la sagesse et de la magie. De là l'importance de l'eau dans les cérémonies magiques. On recueillait spécialement à cette intention l'eau d'Eridou, au confluent du Tigre et de l'Euphrate, car elle était censée provenir directement de l'Apsû, l'Océan des eaux douces où résidait Ea et où croissait, pensait-on, la plante de vie (cf. P. Dhorme, dans *Rev. Bibl.*, 1919, p. 358).

Chez le Yahviste, l'eau n'est mentionnée que comme élément indispensable à la vie; toute spéculation sur sa valeur magique a disparu. La vie ne peut être acquise que dans le respect de la volonté divine.

2° *Mythes phéniciens.* — La connaissance de la mythologie phénicienne s'est trouvée renouvelée par la publication des textes de Ras Shamra, qui atteste qu'à Ougarit existait une littérature religieuse comparable en ampleur à celles de Mésopotamie ou d'Égypte. Les œuvres connues jusqu'ici sont centrées principalement sur le cycle de la nature et, par les démêlés de Baal, le dieu de la végétation, avec Môt, dieu de l'été et de la mort, se proposent d'expliquer l'alternance des saisons. Par un curieux hasard, aucun mythe des origines n'a encore été publié. Il semble que les Phéniciens aient eu eux aussi des « mythes de quête de vie » et l'on pourrait citer en ce sens le dialogue entre Aqhat, le liturge et 'Anat : parce qu'Aqhat refuse de donner à la déesse son arc magique, il n'obtiendra pas l'immortalité (interprétation de R. Largement, dans *Histoire des Religions*, M. Brillant, R. Aigrain, t. IV, p. 194 sq.).

Faute de documents anciens, il faut nous en tenir aux renseignements fournis par Philon de Byblos; depuis les découvertes de Ras Shamra qui ont permis de vérifier un certain nombre de ses dires, on sait qu'il mérite confiance. Sa généalogie des premiers hommes se rapproche plus de l'histoire des inventions, telle qu'on la trouve en Gen., IV, que du récit paradisiaque. D'après le texte conservé par Eusèbe dans la *Préparation Évangélique* (I, X), Ousôos serait « le premier qui inventa de se couvrir le corps avec les peaux de bêtes dont il pouvait s'emparer » (trad. de J. M. Lagrange, dans *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905, p. 416). La nudité des premiers hommes selon les Phéniciens est à rapprocher de celle dont fait état le texte sumérien cité plus haut. Le Yahviste par contre n'y voit pas une imperfection, mais le signe d'un équilibre parfait, au sein d'une nature accueillante.

L'analyse d'Ez., XXVIII nous a conduit à admettre un mythe phénicien de base, mais rien en dehors des données bibliques ne permet de le reconstituer. Nous

avons cité par contre les textes ougaritiques sur l'habitation des dieux » sur les hauteurs de *Ṣafôn*, à la source des fleuves, au milieu des chenaux des Océans » (Baal, II, IV, 19-22; III, I, 5-6). On peut donc espérer qu'un heureux coup de pioche viendra un jour éclairer ces difficiles questions.

3° *Mythes perses.* — Des analogies avec le récit biblique ont été cherchées aussi du côté de l'Iran. Ainsi Gunkel (*Genesis*, p. 36) cite les sagas relatives au jardin de *Jima*, le souverain de l'âge d'or, qui se trouvait sur la montagne *Hukairya*. De là s'écoulait l'Eau de la Vie qui assurait la fertilité de toute la terre, là poussaient toutes sortes d'arbres magiques, notamment l'Arbre de la Vie. Cette montagne appartient au massif du *Hara-berezaiti* d'où prennent leurs sources deux fleuves importants et beaucoup d'autres plus petits. « En ce temps heureux, régnait un éternel printemps, la nourriture abondait, la mort et la vieillesse étaient inconnues ainsi que l'envie qui déchire les nations. » (A. Carnoy, dans *Histoire des Religions*, M. Brillant et R. Aigrain, t. II, p. 250).

Mais, à la différence du récit biblique, le jardin paradisiaque n'abrite pas un couple unique : la population s'accroît, et *Jima* par trois fois lui ouvre les voies vers des régions nouvelles. Selon une tradition, son règne aurait pris fin par suite d'un péché. « Bien que des divergences existent quant à la nature de cette impiété, il semble bien que primitivement le crime était d'avoir dérobé aux dieux, pour les hommes, la boisson d'immortalité, un méfait dont parlent aussi les mythes grecs et hindous » (*ibid.*, p. 251). Le rôle de *Jima* serait donc à comparer à celui de Prométhée plutôt qu'à celui d'Adam.

De telles traditions manifestent la généralité de la croyance à l'âge d'or, mais elles ne peuvent être directement comparées au texte biblique pour une double raison. *a)* La date de composition et la teneur originale des mythes restent des plus obscures (cf. art. Zoroastre); — *b)* L'influence iranienne ne s'est exercée sur le Judaïsme qu'à une date relativement tardive, après 587, alors que le récit de Gen., II avait depuis longtemps acquis sa forme définitive.

Conclusion. — On a trop longtemps posé en termes purement littéraires le problème des rapports entre les récits bibliques sur les origines et les mythes de l'Ancien Orient : alors que les uns cherchaient en ceux-ci des sources immédiates pour ceux-là, d'autres par réaction niaient toute influence. Les contacts littéraires existent en certains cas, comme le récit du Déluge. Le plus souvent pourtant l'étude des mythes orientaux permet seulement de saisir les problèmes qui préoccupaient les Anciens, les directions dans lesquelles ils cherchaient des solutions, les thèmes par lesquels ils exprimaient leurs conceptions sur l'origine de l'homme, ses rapports avec la divinité. De telles études nous montrent à la fois comment les auteurs bibliques sont tributaires de leur milieu culturel, et aussi combien ils s'élèvent par leur jugement inspiré au-dessus des conceptions païennes.

Participant à l'ambiance de son temps, le Yahviste utilisa des éléments de traditions d'origine mésopotamienne et phénicienne, non pas que délibérément il ait donné une forme imagée à sa pensée abstraite, comme le font les auteurs de paraboles, mais parce qu'il était incapable « d'exprimer sa pensée autrement que dans un récit imagé » (A. M. Dubarle, *Le péché originel dans la Genèse*, dans *Rev. Bibl.*, 1957, p. 15, art. réimprimé dans *Le péché originel dans l'Écriture*, coll. *Lectio divina*, n° 20, Paris, 1958). De ce fait, il usa « d'activités mentales qui, dans les religions moins nettement liées à l'histoire et n'ayant pas la même connaissance du vrai Dieu, ont abouti à des récits mythiques. Cette solution, qui admet l'union étroite dans l'esprit de l'écrivain sacré, du fond et de la forme, reconnaît dans ces chapitres un genre littéraire très largement symbolique, sans avoir à distinguer des parties historiques et des parties fictives » *(ibid.)*.

La comparaison de Gen., II avec les autres formes de la tradition biblique sur les origines de l'homme (Ez., XXVIII; Job, XV, 7 sq.) et avec les mythes orientaux montre que *le Yahviste a réduit volontairement les éléments merveilleux pour s'en tenir à une description plus proche de la réalité commune :* seule la péricope des fleuves permet de reconnaître le site du paradis sur la montagne divine. L'auteur sacerdotal, de son côté, poussera le processus encore plus loin; il ne fera pas entrer directement la tradition paradisiaque dans sa vaste synthèse, et se contentera d'évoquer l'harmonie de l'univers en ses débuts par l'ordonnance végétarienne (Gen., I, 29 sq.), et l'innocence primitive par la longévité exceptionnelle des patriarches qui décroîtra avec les progrès du péché dans le monde (A. M. Dubarle, *art. cit.*, p. 32). Si Ezéchiel reste plus fidèle aux données primitives, c'est qu'il ne traitait pas *ex professo* le problème des origines, mais voulait rendre plus saisissante la condamnation du roi de Tyr.

Ces considérations nous obligent à *la plus grande réserve dans la détermination des conditions de vie du premier couple humain.* L'enseignement donné par le Yahviste, tout autant que par l'auteur sacerdotal ou Ezéchiel, c'est évidemment l'*état privilégié* dans lequel Dieu a établi l'homme : état d'intimité avec lui, comme le marque l'installation dans le jardin, — état d'harmonie avec l'ensemble de la création, comme l'indique la paix avec les animaux, — état de vie facile, dans un parc où ruissellent les eaux fertilisantes et où croissent les plus beaux arbres, — espoir d'immortalité enfin, suggéré par la présence de l'arbre de vie, au milieu du jardin. Sur ce point la foi biblique en la bonté de Dieu prend le contrepied du pessimisme résigné des Mésopotamiens.

Ce qui distingue enfin le jardin d'Eden des jardins divins de Mésopotamie, c'est la présence de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (sur sa signification, voir l'article Péché) : aucun parallèle valable n'a jamais été apporté sur ce point. L'introduction de cet arbre modifie profondément la conception du jardin divin : *la vie n'est pas accessible par des moyens magiques,* le bonheur n'est pas assuré par l'accomplissement de rites sur l'arbre de vie, *mais par l'obéissance à Dieu, dans le respect de son commandement.* Comme l'a très bien vu Th. Obbink, « dans une histoire utilisant d'anciennes données, les différences entre l'ancien et le nouveau sont toujours plus importantes que leurs ressemblances, parce que les ressemblances sont dues à une correspondance irréfléchie (to thoughtless convention), tandis que les divergences proviennent d'une délibération attentive (to serious deliberation) » (*art. cit.*, p. 112). La présence de l'arbre de la connaissance donne au récit sa valeur morale et religieuse : « la désobéissance conduit à la mort, l'obéissance est la condition de la vie éternelle » *(ibid.)*. La vie éternelle, telle que Dieu voulait l'accorder aux hommes, a été perdue par la désobéissance d'Adam, mais il reste un espoir de restauration future que développeront les prophètes; déjà, dans l'immédiat, la sagesse permet d'obtenir une prolongation de la vie, ainsi que l'exposent les sapientiaux. Il convient donc d'étudier dans la Bible cette attente d'une transformation paradisiaque de la Palestine.

IV. Attente d'une transformation paradisiaque de la Palestine. — On a dit souvent que l'histoire yahviste du paradis et de la chute avait exercé peu d'influence sur la pensée israélite avant

les approches de l'ère chrétienne (cf. P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai, 1956, t. II, p. 294; A. M. Dubarle, *Le Péché originel dans l'Écriture*, p. 101 sq.). Pareil jugement appelle des nuances : bien que la période ancienne ne se soit pas posé le problème de la souffrance et de la mort avec la même acuité que le judaïsme, on trouve en de nombreux écrits de l'Ancien Testament des allusions au récit yahviste qui montrent bien que son œuvre n'est pas restée inaperçue.

1° *Avant l'exil.* — 1. Ainsi l'arbre de vie עֵץ חַיִּים apparaît trois fois dans la plus *ancienne collection des Proverbes*. En XIII, 12 et XV, 4 on en reste à une observation psychologique : la satisfaction du désir, les paroles douces sont « un arbre de vie », tandis que l'inquiétude ou la malignité des propos affaiblit le cœur. En XI, 30 « l'arbre de vie » figure dans un contexte théologique : il s'agit du grand principe de la rétribution, si cher aux Sages. « Du fruit de la justice (lire צֶדֶק) naît un arbre de vie; avant le temps les méchants seront emportés. » On peut rapprocher cette maxime de beaucoup d'autres sur la longévité qu'assurent la justice et la sagesse, tandis que la méchanceté mène à une mort rapide (XI, 19; XII, 28; XIII, 14, etc.). La vie sans fin que Dieu destinait à l'homme est perdue; toutefois le respect de la morale permet d'obtenir un succédané de la vie paradisiaque.

2. *Les prophètes* donneront plus de place naturellement aux perspectives paradisiaques. Il serait pourtant de mauvaise méthode d'interpréter en ce sens toute promesse de fertilité du pays et de protection contre les fauves. Selon les termes mêmes de l'Alliance, la prospérité dépend de l'observation du Décalogue, et quand Dieu a jugé son peuple, exterminé de son sein les pécheurs, il manifeste le retour de ses faveurs par l'octroi de riches moissons (cf. Am., IX, 11-15; Os., II, 18-25; XIV, 2-9). Le pacte (בְּרִית) avec les animaux dont parle Os., II, 20 n'est pas directement un trait paradisiaque : les fauves constituent l'un des fléaux que la colère de Dieu déchaîne contre son peuple coupable (II Reg., XVII, 25; Ez., XIV, 21); la protection contre eux (Lev., XXVI, 6; Os., II, 20; Ez., XXXIV, 25; Is., XXXV, 9) constitue l'un des traits de l'ère de bonheur.

Isaïe, le premier, et non Ézéchiel (contre J. Jérémias, art. παράδεισος, dans *Theol. Wört.*, V, 764, l. 20), a utilisé de façon systématique le thème paradisiaque pour décrire la splendeur et la perfection des temps messianiques. A l'art. Messianisme (*supra*, V, 1167), A. Gelin a signalé cette tendance fondamentale chez les prophètes à concevoir l'avenir en fonction du passé, ou plutôt à attendre pour l'avenir une réalisation plus éclatante encore de la faveur divine : « la représentation de l'histoire devient une représentation en spirales, toujours gouvernée par l'idée de marche en avant et non par celle de période cyclique ». Chez Osée, les souvenirs de l'exode ont exercé une influence prédominante pour l'évocation de l'ère du salut. Dans le message d'Isaïe se combinent principalement le thème des origines et la foi dynastique (cf. A. Feuillet, *Le Messianisme du Livre d'Isaïe*, dans *R. Sc. Rel.*, 1949, p. 182-228).

L'*Emmanuel* (cf. art. Isaïe. IV. 656 sq.; art. Messianisme, V, 1180 sq.; art. *Emmanuel* de H. Cazelles dans *Catholicisme*, IV, 55 sq.), dont Isaïe annonça la naissance en des heures particulièrement dramatiques, doit « se nourrir de lait caillé et de miel jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien » (VII, 15). Le lait caillé et le miel figurent aussi au ℣. 22 comme nourriture des rescapés, car le pays se trouve dévasté à ce point que toute culture a cessé (VII, 22-25). On pourrait donc penser que le ℣. 15*a* vise la période de troubles (« les tribulations messianiques » de la littérature postérieure; cf. art. Judaïsme (*supra*, IV, 1236 sq.) dans laquelle naîtra le Messie.

De nombreux auteurs y voient pourtant « un trait de félicité paradisiaque » (A. Feuillet, dans *R. Sc. Rel.*, p. 191 sq.). Sans aller chercher avec Gressmann des parallèles dans la mythologie grecque, on relèvera avec E. Hammershaimb (*The Immanuel Sign*, dans *Studia Theologica*, III-2, Lund, 1951, p. 136) un texte de Ras Shamra qui présente la graisse (*šmn*) et le miel comme les dons de Baal quand il revient à la vie : « Les cieux pleuvent de la graisse, les fleuves coulent en miel » (I AB III, 6 dans *A. N. E. T.*, p. 140). Le mélange de lait et de miel était par ailleurs fréquemment utilisé dans les cultes mésopotamiens, par ex. pour la dédicace des temples. En outre « le rituel recommande « la confiserie de miel et de beurre ». Le choix de plats doux a pour objet d'adoucir le cœur des dieux » (É. Dhorme, *Les religions de Babylonie...*, p. 223). Il s'agit donc d'une nourriture de choix qui « plaît à la fois aux dieux et aux hommes », aussi les apocryphes l'accorderont-ils aux élus (*Sib.*, V, 281 sq.; *Hén. slave*, VIII, 5, dans Charles, II, 434).

Ce n'est donc point par hasard que les textes relatifs à la Terre Promise, spécialement dans la tradition deutéronomique, la représentent comme un pays « ruisselant de lait et de miel » (Ex., III, 8; XXXIII, 3; Deut., VI, 3; XI, 9; XXVI, 9). Ces productions caractériseraient bien mal la contrée du point de vue économique, mais ils veulent la présenter comme l'héritage de Yahvé, une terre divine, octroyée par grâce à Israël.

En conclusion, la mention du lait caillé et du miel en Is., VII, 15 a une double portée, correspondant bien au mélange de promesses et de menaces qui constituent tout le chapitre. Si l'enfant doit se nourrir ainsi, c'est que les aliments ordinaires lui feront défaut, et donc que le pays tout entier se trouvera plongé dans une grave crise; mais c'est aussi que la Providence veillera sur lui, en lui assurant une nourriture quasi divine (S. Mowinckel, *He that Cometh;* trad. angl. de G. W. Anderson, Oxford, 1956, p. 112). Ainsi se trouve renforcé le halo de mystère qui enveloppe la personne de l'Emmanuel.

Nourri de façon miraculeuse, il « choisira le bien et rejettera le mal ». Comme le remarque O. Procksch (*Isaias I*, Leipzig, 1930, p. 123), ces mots contiennent une référence à Gen., II-III : à la différence d'Adam qui a acquis la connaissance du bien et du mal par le péché, l'Emmanuel s'attachera résolument au bien et constituera cette communauté de croyants, vivant en communion intime avec Dieu, comme son nom à lui seul en est le gage : ainsi sera renouée la familiarité avec Dieu qu'esquissait le Yahviste par le thème du jardin d'Éden.

Avec l'irruption soudaine de la lumière, le ch. IX, ℣. 1 nous transporte sans transition dans une atmosphère de renouveau total. « Puissamment diffusée, comme au chapitre de la création du document sacerdotal (Gen., I) ou au début de l'évangile de Jean, la lumière surgit brusquement des ténèbres » (O. Procksch, *op. cit.*, p. 145). Ce sera donc en ce chapitre le thème de la « nouvelle création », beaucoup plus que celui du paradis.

Nous retrouvons celui-ci au ch. XI (cf. art. Isaïe, *supra*, IV, 674 sq.; Messianisme, V, 1182). La première partie de l'oracle (1-5) vise le Messie comme chef de la nation; dans la seconde (6-9), il s'agit de la paix paradisiaque, fruit de la justice (cf. XXXII, 17), dont le « prince de la paix » assurera le maintien sous l'emprise de l'Esprit de Yahvé. De ces ℣. (repris après l'exil en LXV, 25) on pourrait rapprocher bien des

descriptions poétiques; ainsi Virgile écrira à propos de l'apothéose d'un héros champêtre : « Le loup ne machine plus d'embûches contre le bétail, ni les rets de piège pour les cerfs : la paix agrée au bienfaisant Daphnis » (*Bucol.*, V, v. 60 sq.; trad. E. de Saint-Denis, coll. *Budé*). Pour Isaïe, comme le montre bien le contexte, il n'y a point là gratuite évocation de l'âge d'or. Il y a plus aussi que la sauvegarde du Reste élu contre les fauves, ainsi que dans Os., II, 20, car de façon positive l'accord est rétabli entre animaux domestiques et animaux sauvages. Même l'hostilité entre l'homme et le serpent à laquelle le Yahviste prêtait tant d'importance (Gen., III, 15; cf. art. PROTÉVANGILE) a disparu (℣. 9). *L'univers retrouvera son harmonie brisée par le péché de l'homme*, selon un mode qui échappe à notre connaissance et que seules des images peuvent évoquer (cf., en un sens analogue, Rom., VIII, 19-22). Le ℣. 9, climax de toute la prophétie, montre bien le caractère essentiel de l'ère paradisiaque : de manière négative l'absence de mal, de manière positive la surabondance de la connaissance de Yahvé. Ce que nous avions noté pour l'Emmanuel (VII, 15) se trouve étendu à toute sa communauté : la volonté de devenir comme les Élohim par ses propres forces avait perdu l'homme, la connaissance de Dieu, qui ne va pas sans la crainte (XI, 2), lui permettra de demeurer sur la sainte montagne de Dieu.

Les thèmes si importants chez Isaïe de la Montagne de Dieu et du Temple confluent ainsi avec l'attente d'une restauration paradisiaque. On les retrouve associés dans un oracle très important sur la paix des peuples (II, 2-5, repris en Mich., IV, 1-3; cf. art. ISAÏE, IV, 653 sq.). Fait curieux, le Messie lui-même n'apparaît pas, sans doute parce qu'Isaïe veut dépouiller sa prophétie de toute résonance politique : il s'agit d'une unité religieuse, non de conquêtes. Elle est reportée à la « fin des jours », expression qui indique toujours un « changement décisif dans l'histoire » (H. Wildberger, *Die Völkerwallfahrt zum Zion. Jes. II, 1-5*, dans *Vetus Testamentum*, VII, 1957, p. 78). Le ℣. 2 semble déjà assimiler la montagne du Temple à la montagne du Nord, où réside la divinité (cf. Ps. XLVIII, 2 sq.; A. Feuillet, dans *R. Sc. Rel.*, p. 202. Sur l'exégèse fantastique des rabbins, cf. art. JUDAÏSME, IV, 1253), et dont la stabilité est l'attribut fondamental (נָכוֹן en Is., II, 2; יְכוֹנֶנָהּ en Ps., XLVIII, 9). De toute part on y montera en pèlerinage pour recevoir la *tôrah* sacerdotale et l'oracle prophétique (דְּבַר-יהוה).

Ainsi l'idée de révélation passe-t-elle au premier plan, tandis que le culte reste dans l'ombre. De la soumission générale à la volonté divine résultera la paix, comme en sens opposé la transgression du commandement divin avait été bientôt suivie de la lutte fratricide de Caïn et d'Abel.

Dernière conséquence de la transformation paradisiaque de la Palestine, la fertilité prodigieuse (Is., IV, 2, 3; cf. art. ISAÏE, IV, 654).

On a beaucoup discuté sur le צֶמַח יהוה de IV, 2 : le terme de Germe désigne le Messie en Jér., XXIII, 5; XXXIII, 15; Zach., III, 8; VI, 12, mais le parallélisme avec פְּרִי הָאָרֶץ rend ce sens impossible ici. Il faut donc garder la signification première de l'expression, à savoir pousse, plantation (Gray dans *Intern. Critical Commentary;* Procksch; Feuillet). On retrouve ailleurs cette idée de la fertilité prodigieuse de la Palestine à l'ère eschatologique (Is., XXIX, 17; XXX, 23-26; XXXII, 15-20 : oracles à authenticité contestée), mais ici la végétation est attribuée directement à Yahvé, alors qu'on attendrait plus normalement הָאֲדָמָה comme complément de צֶמַח. Procksch en déduit que cette plantation sera l'œuvre propre de Yahvé, comme le jardin d'Éden est dit le sien. *La Palestine deviendra ainsi un nouveau Paradis pour les rescapés* (*op. cit.*, p. 84). A tous s'appliquera le qualificatif de « saints » (℣. 3) : nous retrouvons là la même idée qu'en XI, 9 : la sainte montagne ne recevra que des habitants dignes de celui qui trônera au milieu d'eux. Comme fruit le plus précieux de cette transformation, la vie : « tous seront inscrits לְחַיִּים à Jérusalem ». A l'époque d'Isaïe on ne pouvait guère concevoir qu'une vie terrestre, limitée, mais le texte reste susceptible de prolongements indéfinis.

Les diverses allusions ainsi relevées s'éclairent les unes par les autres, et permettent d'affirmer que cette attente d'une transformation paradisiaque de la Palestine à la fin des temps (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, II, 2) tenait une place centrale dans le message de salut d'Isaïe. Le prince messianique aura pour fonction d'assurer l'entière soumission de tous à la volonté de Dieu. *Le thème paradisiaque et celui de la montagne divine sont expressément liés* dans les perspectives du prophète : par là Isaïe aide à comprendre le développement d'Éz., XXVIII, mais à la différence de ce dernier, et à la manière du Yahviste, il élimine tout élément mythique. Seule ressort la signification religieuse et morale du paradis.

2° *Après l'exil.* — Le thème paradisiaque, développé avec tant de puissance par Isaïe, ne se retrouve pas dans Jérémie. On a toujours remarqué le caractère plus humble de son eschatologie et le recul chez lui des perspectives messianiques (cf. art. MESSIANISME, V, 1184). Par contre, son contemporain *Ézéchiel* reprend le thème paradisiaque, mais selon des perspectives assez différentes de celles d'Isaïe, car chez lui aussi le personnage du Messie tient un rôle effacé.

En XXXVI, 35 apparaît discrètement le thème : le pays naguère dévasté est transformé en « jardin d'Éden », ce qui implique profusion d'eau et arbres magnifiques (cf. XXXI, 3-9). En ce passage se manifeste clairement le caractère austère de la théologie du prophète : ce n'est pas pour la gloire d'Israël, ni par amour d'un peuple indigne (XXXVI, 32), mais pour la gloire de son Nom que Dieu agira (℣. 22 sq.). Trop longtemps les nations se sont gaussées du pays de Yahvé, devenu un désert (℣. 34). Yahvé mettra fin à ces railleries en agissant avec magnificence : « Et les nations... sauront que c'est moi Yahvé qui ai rebâti ce qui était détruit et qui ai replanté ce qui était désolé. Moi, Yahvé, je l'ai dit, je le ferai » (℣. 36). Le jardin d'Éden n'évoque donc plus pour Ézéchiel cette intimité avec Dieu que le Yahviste avait si bien esquissée.

Dans sa dernière partie où se mêlent si curieusement traits réels et spéculations allégoriques, Ézéchiel a développé un thème, appelé à une grande fortune, celui du *fleuve paradisiaque jaillissant du Temple.* Toute cette section (XL-XLVIII) est dominée par l'idée de *sainteté :* il s'agit d'assurer à Yahvé une demeure séparée de tout élément profane, aussi est-ce « par des degrés croissants de sainteté que l'on arrive jusqu'au Saint des Saints, la demeure proprement dite de Yahvé » (J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Rev. bibl.*, 1919, p. 68). Le sanctuaire, de manière plus idéale que réelle, est considéré comme le centre du pays (cf. Th. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, Tournai, 1955, p. 21) et se trouve construit « sur une haute montagne » (XL, 2), séparée de la ville qui s'étend au midi. Constituant le point de jonction

entre la terre et le ciel, l'autel des holocaustes est décrit avec grand soin par le visionnaire (XLIII, 13-17). Il présente en petit la structure d'une *ziggurat*, et l'étage supérieur, orné de quatre cornes, porte le nom de *Harel* (s'en tenir au ℣. 15 : הַרְאֵל) : transposition hébraïque de l'accadien *Arallu*, la montagne de Dieu (L. H. Vincent, *L'autel des holocaustes et le caractère du temple d'Ézéchiel*, dans *Analecta Bollandiana*, t. LXVII, *Mélanges P. Peeters*, I, 1949, p. 7-20). Ainsi se trouve concrétisée l'assimilation de Jérusalem à la Montagne divine, sise au Nord (Ps. XLVIII, 2 sq.; Is., XIV, 13). La « montagne du temple » elle-même semble avoir acquis les proportions que lui donnait l'oracle d'Is., II, 2 sq., mais il n'est point question d'un pèlerinage des nations. Même les Israélites sont tenus à distance respectueuse (XLIV).

La Gloire divine qui avait quitté la ville sainte avant sa destruction par les Babyloniens (XI) reprend possession de son trône (XLIII, 1-12), et sur le sol desséché par la malédiction se répandent les flots de la bénédiction divine : « Voici que de l'eau sortait de sous le seuil du temple, vers l'orient, car le temple était tourné vers l'orient. L'eau descendait de sous le côté droit du temple, au midi de l'autel » (XLVII, 1). Ainsi donc l'eau jaillit sensiblement à la même place que la fontaine de Giḥôn qui, ainsi que nous l'avons noté, porte le même nom que le second des fleuves paradisiaques. Suivant la vallée du Cédron, le mince filet se dirige vers la mer Morte en grossissant miraculeusement, si bien que le prophète ne pourra bientôt plus le traverser (℣. 5). Sur les bords ont poussé soudain des arbres (℣. 7) dont le feuillage ne flétrira pas et dont les fruits ne cesseront pas (℣. 12). La mer Morte s'en trouvera assainie (℣. 9), et les êtres vivants y fourmilleront (même verbe שָׁרַץ qu'en Gen., I, 20). *Le thème de la nouvelle création se joint à celui de la transformation paradisiaque.* Dans la Palestine renouvelée ainsi par la présence de Yahvé en son sanctuaire, toute possibilité de faute ne semble pas avoir disparu, car Ézéchiel prévoit des sacrifices pour le péché (XLV, 17) et présente les feuilles des arbres édéniques comme « un remède » (℣. 12). Mais le mal ne saurait plus étendre ses ravages, car le flot de la bénédiction coulera constamment.

Les perspectives édéniques se retrouvent explicitement en un passage du *Livre de la Consolation*, mais avec une note assez différente. C'est sous l'emprise de la *pitié* que Yahvé agit : la répétition de נָחַם, LI, 3 caractérise bien la théologie du second Isaïe : « Yahvé a pitié de Sion, il a pitié de toutes ses ruines. De son site désertique il fera un Éden, et de sa steppe le jardin de Yahvé גַּן-יְהוָה. » A pareille bénédiction répondra l'action de grâce (תּוֹדָה) des rapatriés. Les temps où Israël se comportait en sourd et en aveugle (XLII, 18; XLIII, 8) sont révolus : il saura désormais reconnaître la bonté de son Rédempteur. On voit donc que le retour de l'Éden comporte indissolublement bénédictions temporelles et transformation morale. Faut-il inclure dans ce thème les passages si nombreux où le Second Isaïe et ses émules prophétisent le jaillissement des eaux dans le désert et la luxuriante végétation de la steppe (XLI, 18 sq.; XLIII, 19-21; XLVIII, 21; XXXV)? Des passages comme XLIII, 19; XLVIII, 21 montrent que le prophète pense essentiellement au renouvellement des prodiges de l'exode, mais il n'est pas exclu que le courant paradisiaque ne vienne mêler ses eaux au premier.

La grande vision du fleuve paradisiaque, jailli du temple, devait exercer une influence profonde. On la retrouve en *Joël, IV, 18 :* « Une source jaillira de la maison de Yahvé et arrosera le ravin des Acacias (?). » On discute fort sur son emplacement (cf. Th. Chary, *op. cit.*, p. 215, et J. T. Milik, dans *Revue bibl.*, 1959, p. 553-555); certains, avec une correction, y retrouvent la vallée du Cédron comme dans le texte d'Ézéchiel. Le mieux est avec A. Kapelrud (*Joel Studies*, Upsal, 1948, p. 167-171) de conserver le texte massorétique, en se rappelant l'utilisation de l'acacia pour la fabrication de divers objets cultuels : arche d'Alliance (Ex., XXV, 10), table des pains de proposition (Ex., XXV, 23 sq.), autel des holocaustes (Ex., XXVII, 1 sq.), autel des parfums (Ex., XXX, 1 sq.). « La fertilité paradisiaque touchera d'abord cette plante. Elle poussera surabondamment au bord du torrent sacré » (Th. Chary, *loc. cit.*). On saisit ainsi l'importance du culte pour Joël. La fertilité du sol n'est qu'une conséquence de la sainteté des temps eschatologiques (Joël, IV, 17), due à une abondante effusion de l'Esprit de Jahvé (III, 1 sq.; cf. Ez., XXXVI, 27; J. Bourke, *Le jour de Yahvé dans Joël*, dans *Rev. bibl.*, 1959, p. 201). Comme chez Ézéchiel, les perspectives sont strictement nationalistes, car à la fertilité prodigieuse d'Israël s'oppose la désolation des pays voisins, l'Égypte et le pays d'Édom. Comme nous sommes loin des sereines perspectives d'Is., II, 2-5 ! C'est l'époque où Israël doit se replier sur lui-même pour résister à la pression des puissances païennes qui le tiennent en servitude (sur cet état d'esprit, voir A. Feuillet, *Le sens du livre de Jonas*, dans *Rev. bibl.*, 1947, p. 349).

Le *Second Zacharie* reprendra, à la fin du IVe s. (sur cette datation, voir A. Gelin, dans *B. J.*, p. 23 et Th. Chary, *op. cit.*, p. 218 sq.), le même développement, mais de manière plus grandiose encore, car selon lui deux fleuves jailliront du Temple : « En ce jour-là, des eaux vives sortiront de Jérusalem, moitié vers la mer orientale, moitié vers la mer occidentale; été comme hiver, elles resteront vives. Et Yahvé sera roi sur toute la terre » (XIV, 8). Peut-être ce partage des eaux s'inspire-t-il de la description de Gen., II, 10 sq. (Th. Chary, *op. cit.*, p. 232). Un certain universalisme se manifeste en cet oracle : après avoir décrit la « plaie » dont Yahvé frappera tous les ennemis d'Israël, le prophète ajoute : « Tous les survivants de toutes les nations qui auront marché contre Jérusalem monteront d'année en année se prosterner devant le roi Yahvé des Armées et célébrer la fête des Huttes » (XIV, 16). Les conditions morales de cette ère du salut ne sont guère développées en ce passage. « La source ouverte à la maison de David et de Jérusalem, pour le péché et l'impureté », dont parle XIII, 1 correspond à l'ablution d'eaux pures que promettait Ézéchiel (XXXVI, 25), non au fleuve paradisiaque (cf. M. Delcor, *Un problème de critique textuelle et d'exégèse, Zach., XII, 10*, dans *Rev. bibl.*, 1951, p. 194 sq. et Th. Chary, *op. cit.*, p. 232). Les mêmes séquences d'idées se trouvent en effet dans Zach., XII, 10 sq. et Éz. : « Yahvé outragé, la possibilité du repentir accordée par Dieu, le retour à Dieu, les eaux pures répandues sur Israël en signe de pardon » (M. Delcor). Les fleuves dont parle Zach., XIV, 8 coulent après la purification du peuple et assurent la fertilité du pays.

De toutes ces évocations paradisiaques, il faut rapprocher un passage au moins du Cantique des Cantiques. La *description du jardin* (פַּרְדֵּס, traduit exactement par les LXX, παράδεισος) en IV, 13-15 ne correspond à aucune donnée palestinienne. A part les grenadiers, aucune des essences mentionnées ne pousse en Palestine (voir art. PARFUMS pour l'identification). Ce sont presque exclusivement des arbres à aromates. Or on verra dans Hénoch que le chemin du paradis

passe par le pays des aromates (xxx-xxxii). De façon plus précise, le paradis lui-même est planté de ces arbres précieux : c'est là une croyance ferme du judaïsme. Citons par ex. le Targum Yerush., I sur Ex., xxxv, 28 : « Les nuées du ciel se rendirent au jardin d'Éden et y prirent des aromates précieux et de l'huile d'olive pour les lampes et du baume pour l'huile d'onction et pour le parfum aromatique » (Dans Strack-Billerbeck, IV, 1129). Selon l'Apocalypse de Moïse (xxix, 6, dans Charles, II, p. 148; cf. *Vita Adæ et Evæ*, xliii, 3, dans Charles, II, p. 145), lorsque Adam fut expulsé du paradis, il reçut, sur sa demande, « safran, nard, roseau odorant et cinnamome » (citation implicite de Cant., IV, 14 *a*), pour qu'il pût offrir des sacrifices à Dieu et être exaucé. Ainsi au printemps messianique, la Palestine transformée en jardin de Yahvé se couvrira d'arbres à aromates, pour que la fumée de l'encens puisse « sur la montagne de la myrrhe et la colline de l'encens » (IV, 6 : à savoir le Temple; cf. A. Robert, dans *B. J.*, p. 42, n. *c*) traduire incessamment l'attachement définitif de l'Épouse à son Bien-Aimé (même souci cultuel que dans Joël, IV, 18 : la vallée des Acacias).

Tandis que les prophètes orientaient les regards vers la restauration future du paradis, *les sages*, conformément à leur tendance fondamentale, *actualisaient ce message*. L'auteur de l'Introduction du livre des Proverbes (I-IX) a évoqué l'arbre de vie dans une péricope importante (III, 13-20) : les deux versets de la fin (19-20) préparent le grand développement de VIII, 22-31 sur le rôle cosmique de la חכמה : par la Sagesse, Dieu a fondé la terre; selon les règles de la Sagesse, Il en assure le gouvernement. C'est pourquoi l'homme doit s'attacher à elle comme au plus précieux des trésors : non seulement il s'assure ainsi la réussite, mais il se rapproche de son Créateur en conformant sa conduite à sa volonté. La Sagesse accorde longueur des jours, richesses et honneur : « c'est un *arbre de vie* עץ־חיים pour qui s'y attache, celui qui la saisit devient heureux » (III, 18). Il faut relever l'optimisme résolu des sages : comment ignoreraient-ils la condamnation portée contre Adam et ses descendants? Pourtant tout espoir n'est pas perdu : un certain accès à l'arbre de vie reste possible par la crainte de Yahvé, qui est le commencement et la perfection de la Sagesse.

Alors que les premiers sages prenaient en apparence une attitude fort détachée de la Loi (cf. A. Robert, *Le sens du mot Loi dans le Ps. CXIX*, dans *Rev. bibl.*, 1937, p. 182-206), *Ben Sirach* se caractérise par l'équation stricte qu'il établit entre la חכמה et la תורה (XXIV, 23). Toute une série de comparaisons servent à exprimer les avantages de la Sagesse-Loi : les parfums liturgiques, les arbres les plus beaux. Pour mieux manifester la richesse débordante de la Tôrah, il la compare aux fleuves les plus puissants, notamment aux fleuves du paradis (XXIV, 25-27). Y a-t-il là une simple comparaison? Ou plutôt, conformément à cette actualisation de l'eschatologie qu'on observait déjà en Prov., I-IX (cf. A. Robert, *Les attaches littéraires de Prov., I-IX*, dans *Rev. bibl.*, 1935, p. 523-525), *Ben Sirach* ne considère-t-il pas que dans une certaine mesure l'abondance paradisiaque est rendue à la terre grâce à la révélation qui communique à Israël la plénitude de la Sagesse, source de vie? Lui-même se compare à un canal de dérivation issu du fleuve, ὡς διῶρυξ ἀπὸ ποταμοῦ (Eccli., XXIV, 30); comme un cours d'eau conduisant au paradis, ὡς ὑδραγωγὸς εἰς παράδεισον : faut-il traduire le dernier mot par *jardin* comme C. Spicq (dans la *Sainte Bible* de Pirot) ou *paradis* comme dom Duesberg et P. Auvray (dans *B. J.*)? Παράδεισος peut avoir un sens profane dans la Bible (par ex. Nomb., XXIV, 6; II Chron., XXXIII, 20; Néh., II, 8 sq.), mais l'emploi du mot à proximité des fleuves du paradis, et la distinction faite au ℣. 31 avec « mon jardin μου τὸν κῆπον » invitent à voir là une allusion directe au paradis. Ainsi donc le sage, par la méditation de la Loi et par son enseignement, contribue à la restauration du monde dans l'état de perfection voulu par Dieu aux origines. Ces idées seront reprises par l'auteur des Hymnes découvertes à Qumrân (1 Q H VIII, 11-13; cf. VI, 11-12, selon A. Jaubert, *Le pays de Damas*, dans *Rev. bibl.*, 1958, p. 239 sq.).

Plus loin revient par deux fois la formule παράδεισος ἐν εὐλογίαις עדן ברכה (XL, 17, 27) : dans un cas, c'est la χάρις en parallélisme avec l'ἐλεημοσύνη (au sens de aumône, dom Duesberg, *Les Scribes inspirés*, II, Paris, 1939, p. 268) qui assure la longue vie; dans l'autre, la crainte du Seigneur assure protection et bénédiction paradisiaque. Nous restons donc dans des perspectives de béatitude terrestre.

Cette conception trouvera son aboutissement dans l'assimilation de la société des justes avec le paradis. On trouve l'idée dans le Psaume XIV de Salomon : « Les saints du Seigneur vivront par elle (= la loi) pour toujours; le paradis du Seigneur, les arbres de vie, ce sont ses saints; leur plantation est enracinée pour l'éternité; on ne les arrachera pas pendant toute la durée du ciel; car le lot et l'héritage de Dieu, c'est Israël » (℣. 2, 3; trad. J. Viteau, Paris, 1911). L'ultime aboutissement, ce sera l'identification de l'Église au paradis dans la littérature patristique (voir *infra*, col. 1218, la conclusion).

Peut-on déceler des allusions paradisiaques dans l'espoir de vie éternelle qui affleure dans l'*Apocalypse d'Isaïe* (XXIV-XXVII; cf. art. Isaïe, IV, 679-684)? Le thème de la Montagne de Dieu vers laquelle montent en pèlerinage tous les peuples (XXV, 6) rappelle Is., II, 2, mais le repas eschatologique est à mettre en relation avec le repas des soixante-dix Anciens d'Israël sur le Sinaï (Ex., XXIV, 11). La grande nouveauté de cette section, c'est l'annonce de la disparition de la Mort (XXV, 8) et de la résurrection des morts (XXVI, 19; cf. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 67). Léviathan, le monstre mythique dont le Créateur a triomphé aux origines, sera châtié (XXVII, 1) : rien ne permet ici de l'identifier avec le serpent de Gen., III. La destruction de la Mort mettra fin à la condamnation relatée par le Yahviste. On ne peut dire pourtant que l'auteur de l'Apocalypse d'Isaïe ait délibérément utilisé le thème paradisiaque pour son enseignement.

Par contre il faut citer en ce sens un passage de la Septante (Is., LXV, 22). Dans cet oracle tardif, les traits paradisiaques se mêlent au thème de la nouvelle création : la terre renouvelée retentira de cris de joie, le bruit des larmes ne se fera plus entendre, car le mal n'approchera plus de la sainte Montagne de Dieu (LXV, 25 reprenant Is., XI, 9). La paix entre les animaux (cf. XI, 7) signifie la paix universelle et le serpent réduit à se nourrir de poussière (cf. Gen., III, 14) ne pourra plus troubler l'harmonie du plan divin. Dans ce monde renouvelé les hommes atteindront une longévité exceptionnelle : « La durée de mon peuple sera telle que la durée des arbres », lit-on dans le T.M. En introduisant ici *l'arbre de vie*, les traducteurs grecs (cf. Targ. Onkelos et vers. arabe; mais comme le T. M., la Peshitta et la Vgte) témoignent du progrès doctrinal réalisé au cours du IIe s. au sujet de la rétribution : l'immortalité remplace la longévité extraordinaire (cf. J. Alonso, *Descripción de los tiempos messiánicos en la literatura profética como una vuelta al Paraiso*, dans *Estudios Eclesiásticos*, XXIV, 1950, p. 472, n. 31).

V. Le paradis dans le judaïsme. — En étudiant l'eschatologie et le messianisme à l'art. Judaïsme (IV, 1228-1270), le P. Bonsirven a relevé bon nombre de traditions juives sur le paradis. Comme il arrive aux époques de transition où s'affrontent croyances traditionnelles et doctrines nouvelles, les textes ne permettent pas de dégager une conception d'ensemble. Il faut se résigner à une présentation analytique. Sans prétendre exposer tous les courants d'opinion, nous nous contenterons de relever ceux qui éclairent d'une manière ou d'une autre les textes de l'A. et du N. T. sur le paradis.

La littérature juive envisage le *gan 'Eden* à trois stades : aux origines *(Urzeit)*, à l'ère eschatologique *(Endzeit)*, quand la totalité des justes y seront admis, à l'époque présente enfin, alors que caché loin du monde il reçoit certains justes (Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. Testament aus Talmud und Midrash*, Munich, IV, 2e p., 1928, Excursus 31, p. 1118-1165). L'identité de vocables (גַּן עֵדֶן et en aram. גִּנְּתָא דְעֵדֶן), comme la similitude des descriptions avec l'importance accordée à l'arbre de vie, montrent bien qu'il ne s'agit que d'un seul et même paradis (cf. J. Jeremias, *Theol. Wört.*, v, 766; J. Bonsirven, *art. cit.*, 1266).

1° *Le paradis des origines* (Str.-Bill., p. 1120-1130). — Pour le Judaïsme le paradis a été planté avant la création de l'homme. Pour certains ce fut le troisième jour de la création (*Jub.*, II, 7; *Hén. slave*, XXX, 1; *IV Esdr.*, VI, 42; *Gen. Rab.*, XII, 8 *d*, 52 sq.). Pour d'autres ce fut avant même la terre (*Targ. Yerush.*, I, Gen., II, 8; Pes., 54 *a*, 22 Bar. compte sept choses qui ont été ainsi créées avant le monde : la Tôrah, la Pénitence, le *gan 'Eden*, la Géhenne, le Trône de gloire, le Temple et Moïse), mais cette idée a soulevé l'opposition de R. Schemuël b. Nachman (v. 260) qui tenait pour la création au 3e jour.

Pareilles spéculations se rattachent à la localisation du paradis sur la montagne cosmique du Nord : nous y reviendrons à propos du séjour des justes.

L'arbre de vie est décrit en *Hen.*, XXIV, 4 : « Il exhale une odeur suave au-dessus de tout parfum, et ses feuilles, ses fleurs et son bois ne se dessèchent jamais; son fruit est beau, et il ressemble aux grappes du palmier » (trad. F. Martin). Cette indication méritait d'être relevée, car elle correspond à la représentation mésopotamienne de l'arbre sacré arrosé par les génies ailés.

L'arbre de la connaissance est parfois décrit comme la vigne (*Hén.*, XXXII, 4 et *Bar. gr.*, IV, 8), mais d'ordinaire les rabbins y voient le figuier d'après l'indication de Gen., III, 7.

Les quatre fleuves du paradis sont identifiés avec le Gange (ou l'Indus), le Nil, le Tigre et l'Euphrate et les Pères s'en tiendront à ce système.

Selon l'opinion commune, le paradis est resté sur terre (Str.-Bill., p. 1128 sq.); cependant on trouve parfois l'idée de son enlèvement au ciel, après la faute d'Adam (*Bar. syr.*, IV, 3, 7, passage considéré par Charles, II, p. 482, comme une interpolation; *IV Esdr.*, IV, 7 sq.). Il est bien difficile de classer les textes sur ce point, car à cette époque coexistent plusieurs systèmes cosmologiques : alors que l'ancien Israël ne connaissait qu'un ciel (H. Traub, dans *Theol. Wört.*, art. οὐρανός, V, p. 502, l. 14), le Judaïsme a accepté la conception babylonienne de plusieurs sphères célestes concentriques : selon les cas on en compte de deux à dix, mais la conception la plus fréquente est celle des sept (*ibid.*, p. 511, l. 22). Pour qui place le jardin d'Éden sur la montagne cosmique dont la cîme perce le « firmament », le paradis sera localisé sur l'une ou l'autre des sphères célestes, sans pour autant perdre contact avec notre univers. C'est ainsi que pour l'Apoc. de Moïse (XXXVII, 5, dans Charles, II, p. 151 et *Hén. slave*, V, 1, édit. A. Vaillant, p. 8) il est localisé au troisième ciel.

2° *Le paradis, séjour actuel des justes* (Str.-Bill., p. 1130-1144). — L'affinement du sens religieux et moral a conduit Israël à abandonner la vieille notion du *Shéol* conçu comme « le royaume des morts souterrain, qui reçoit pour toujours après la mort tous les hommes sans distinction, bons et mauvais » (Str.-Bill., p. 1016). Où donc placer les justes avant l'heure du jugement dernier, afin qu'ils ne soient pas confondus avec les pécheurs? une première solution est présentée dans *Hen.*, XXII : au lieu d'un Shéol unique, on y distingue quatre cavités, deux pour les justes, deux pour les pécheurs. Dans le premier groupe, l'une accueille les martyrs, comme Abel (5-7); l'autre, destinée aux justes ordinaires, est pourvue d'une source d'eau et de lumière (9) : c'est dire que les âmes y bénéficient déjà d'une certaine béatitude.

Même cette situation améliorée dans le Shéol ne saurait satisfaire les exigences du sens religieux. Comment l'intimité entre Dieu et ses fidèles serait-elle interrompue par la mort? Aussi en vint-on à admettre que certains justes bénéficiaient dès leur mort d'un sort privilégié au paradis. Selon J. Jeremias, le livre d'Hénoch serait la première attestation explicite de cette foi (*Th. Wört.*, V, p. 765, l. 10). Il semble bien qu'on puisse remonter jusqu'aux textes de l'A. T. Dans Gen., V, 24 (P), il est dit qu'Hénoch marcha avec Dieu, puis disparut, car Dieu l'enleva (לָקַח). P. Grelot a montré comment cette brève indication se rattachait à la légende mésopotamienne d'Utnapishtim (*La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible : Origine et Signification*, dans *R. Sc. Rel.*, 1958, p. 189-191). Surtout il a bien mis en valeur l'importance doctrinale de cette notice dans l'histoire sacerdotale et le développement de la doctrine de la rétribution dans l'A. T. Dans le sombre tableau de la progression du mal, marqué extérieurement par la diminution de la longévité, « il passe tout de même une lueur d'espoir. Dans la série des patriarches antédiluviens, il y a un juste : Hénoch. Celui-ci, ayant accompli sa vie terrestre selon un rythme de perfection que traduisent sa place (la 7e) et le nombre de ses années (365 ans), reçoit de Dieu un sort tout différent de la mort à laquelle sont condamnés tous les autres... Le parallélisme mésopotamien... ne laisse aucun doute sur la portée de l'expression employée à cet endroit. Si Dieu « enlève Hénoch », c'est certainement pour le transférer en ce « jardin de Dieu », que la tradition sacerdotale ne peut ignorer... le témoignage tardif des apocryphes ne fera donc que dire en clair ce que l'historien sacerdotal tient sans doute pour acquis lorsqu'il composa son œuvre : Hénoch, transféré au paradis, est entré dans la vie éternelle, sort qu'il partage avec tous les anges » (P. Grelot, *loc. cit.*, p. 204 sq.). Joint au récit de l'enlèvement d'Élie (II Reg., II, 10), ce passage de la Gen. a exercé une grande influence sur la pensée d'Israël (cf. Ps. XLIX, 16; LXXIII, 24; *ibid.*, p. 209) : ce qui a paru d'abord une exception fut progressivement étendu à tous les justes.

En conséquence on se préoccupa fort de la localisation du paradis. Aussi l'un des thèmes de l'*apocalyptique juive* (cf. I, 326-354), consiste-t-il à décrire l'exploration du paradis ou des cieux, faite par les héros du passé. Outre le cycle d'Hénoch, il faut citer l'Assomption de Moïse, l'Ascension d'Isaïe, le IVe livre d'Esdras, l'Apocalypse syr. de Baruch (cf. art. Apocryphes de l'Ancien Testament, I, 354-460). En lisant ces ouvrages, il ne faut pas perdre de vue la

date fictive qui leur est assignée : c'est Hénoch, par ex., qui est censé raconter à ses descendants le voyage qu'il a fait de son vivant; aussi le paradis se présente-t-il comme vide. En réalité, l'auteur ne vise pas à décrire le paradis des origines, mais la résidence actuelle des justes qui, comme Hénoch, y sont déjà admis.

Dans leurs descriptions de voyages, les auteurs d'apocalypses ne s'abandonnent pas totalement à leur imagination, mais respectent un schéma d'origine orientale, comme l'a montré P. Grelot dans un important article : *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales* (*Rev. bibl.*, 1958, p. 33-69). Les localisations du paradis ne sont pas aussi divergentes qu'il pourrait sembler au premier abord. Bornons-nous à relever les indications les plus importantes (pour plus de détails, voir l'art. DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS. *Les idées juives sur les enfers dans les apocryphes*, II, 404-410).

Un premier voyage du patriarche est raconté aux ch. XVII-XIX, dont XXI-XXV constituent un doublet (cf. J. T. Milik, dans *Rev. bibl.*, 1958, p. 72). Après avoir contemplé les réservoirs du tonnerre et des éclairs, il arrive à la bouche (au sens de source et non d'embouchure) de tous les fleuves de la terre et à celle de l'abîme (XVII, 8). Il passe près de sept montagnes de pierres précieuses, qui peuvent correspondre à l'indication d'Ez., XXVIII, 13 : celle du milieu dont le sommet constitue le trône de Dieu (XVIII, 8) rappelle la Tour du Livre des Songes (LXXXVII, 3 : le Paradis, selon Charles, II, p. 251). Par ailleurs la position de cette montagne à l'angle nord-ouest du monde coïncide avec celle « du jardin de vie » dans le livre des Paraboles (LXX, 3. P. Grelot, *art. cit.*, p. 40). Par le passage parallèle on apprend que là pousse l'arbre de vie à l'odeur si pénétrante (XXIV, 4-6); le fruit n'en sera donné toutefois aux élus qu'à l'heure du grand jugement (XXV, 4, 5).

A côté de cette localisation au nord-ouest des terres habitées, il en est une autre au nord-est, proposée lors du second voyage d'Hénoch au *paradis de justice* (XXVI-XXXVI), par le pays des aromates (XXVII-XXXII) : cette dernière section a été retrouvée en araméen dans la grotte 4 de Qumrân (J. T. Milik, *Hénoch au pays des aromates (ch. XXVII à XXXII). Fragments araméens de la grotte 4 de Qumrân*, dans *Rev. bibl.*, 1958, p. 70-77). C'est en ce pays oriental que se trouve l'arbre de la connaissance, dont le fruit ressemble à une grappe de vigne (XXXII, 4).

Le *Livre des Paraboles* offre un intérêt exceptionnel, parce qu'il met déjà en rapport les élus avec le Fils de l'homme, appelé encore l'Élu de justice. La difficulté consiste à déterminer s'il s'agit du séjour actuel des justes auprès du Fils d'homme préexistant ou, dans une vision prophétique, du paradis eschatologique.

D'après XXXIX, il semble bien qu'il s'agisse du séjour actuel, puisque les justes intercèdent pour les vivants (*ꝟ*. 5). On ne saurait comparer à cette affirmation de la préexistence du Messie la tradition rabbinique selon laquelle le Messie, déjà né, serait caché au paradis en attendant le jour de sa manifestation à Israël (cf. Str.-Bill., II, p. 340 et IV, p. 766). A la description du fleuve paradisiaque correspond dans le Livre des Paraboles l'inépuisable source de sagesse à laquelle s'abreuvent les justes (XLVIII, 1; cf. S. Mowinckel, *op. cit.*, p. 407).

La description qui suit rappelle les prophéties sur l'ère messianique : « Et dans ce lieu, mes yeux virent l'Élu de justice et de fidélité; et la justice règne dans ses jours, et les justes et les élus sont innombrables devant lui, pour les siècles des siècles. Je vis son habitation sous les ailes du Seigneur des esprits; tous les justes et les élus brillent devant lui comme l'éclat du feu... » (XXXIX, 6, 7; trad. F. Martin). A la fin du Livre des Paraboles, ce lieu de bonheur est expressément localisé au nord-ouest : « Depuis ce jour (de l'assomption d'Hénoch) je ne fus plus compté au milieu d'eux, et il (Dieu) me fit asseoir entre deux régions, entre le nord et l'occident, là où les anges avaient pris des cordes afin de mesurer pour moi le séjour des élus et des justes. Et là je vis les premiers pères et les saints qui depuis l'éternité demeurent en ce lieu » (LXX, 3, 4).

Le *livre des Jubilés* range aussi l'Éden parmi les plus hautes montagnes de la terre, mais le place dans le domaine de Sem. Ses descendants ont en effet le privilège de posséder les trois hauts lieux du monde : « le jardin d'Éden qui est le saint des saints et l'habitation de Dieu, le mont Sinaï qui est le centre du désert, et le mont Sion, centre du nombril de la terre » (VIII, 19, dans Charles, II, p. 26). De manière curieuse, le ch. IV compte quatre sanctuaires en distinguant la Montagne de l'Orient du jardin d'Éden (IV, 26, dans Charles, II, p. 19).

Dans le *IV^e livre d'Esdras* on trouve une allusion à un séjour des justes, à la source des fleuves. Le voyant contemple en effet le Fils de l'homme descendant de la montagne et appelant à lui une multitude pacifique (XIII, 12, dans Charles, II, p. 617). D'après l'interprétation donnée un peu plus loin, il s'agirait des dix tribus emmenées en captivité par Salmanasar, roi d'Assyrie. Pour éviter le contact impur des païens, les déportés s'engagèrent dans le défilé de l'Euphrate, dont Dieu interrompit miraculeusement le cours, et après un an et demi de marche s'installèrent au pays d'Arzareth, c.-à-d. dans l'Autre Pays (*'ereṣ 'aheret*, cf. Deut., XXIX, 27), où ils demeurèrent dans l'attente du Fils de l'homme (*ꝟ*. 39-53).

Comme l'ont bien vu H. Gressmann et H. Gunkel, cette vision du IV^e livre d'Esdras transpose un mythe ancien pour expliquer le sort des dix tribus du Nord. Les indications du *ꝟ*. 43 sur le passage étroit du fleuve peuvent s'inspirer d'une réalité géographique, les pertes du Tigre à Bylkalein, non loin des gorges de l'Euphrate; elles correspondent en tout cas à une donnée mythique, attestée dans l'épopée de Gilgamesh (IX), à savoir la marche vers le jardin des dieux par le long couloir souterrain qu'emprunte le Soleil après son coucher. Cet « autre pays » du IV^e livre d'Esdras n'est autre que le « jardin de justice » où les justes attendent l'heure de la résurrection; ceux-ci sont désignés sous l'appellation de « population pacifique ». Ils sont groupés autour du Fils de l'homme conçu comme « le roi du paradis, roi des temps primordiaux dans le pays des dieux » (S. Mowinckel, *op. cit.*, p. 382).

Comme élément commun de ces descriptions revient toujours la localisation du paradis sur une haute montagne, ce qui amène à distinguer la partie la plus basse où fut installé Adam, le « petit jardin » גנונית א (ṭ. ṭ. ṭ.) comme dit le *Targum Yerushalmi* I (Gen., II, 8 cité par Str.-Bill., p. 1119), et la partie la plus haute où réside la Shekinah. On retrouvera une distinction analogue chez S. Éphrem avec le *setârâ*, ou refuge, « sorte de faubourg du Paradis proprement dit » (I. Ortiz de Urbina, *Le Paradis eschatologique d'après S. Éphrem*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, XXI, 1955, p. 467) et le sommet où se trouve le trône de Dieu.

L'étude des diverses indications du livre d'Hénoch et des autres apocryphes amène à reconnaître une double localisation, l'une au nord-ouest, l'autre au nord-est (P. Grelot, *art. cit.*, p. 47). Des éléments communs rapprochent par ailleurs les deux séries de descriptions. D'où la question : comment s'est dédoubl-

le paradis? P. Grelot pense à des spéculations destinées à expliquer l'apparente contradiction entre Gen., II, 8, 10-14, situant le paradis à l'orient (?), et Ez., XXVIII, le plaçant au nord, et Gen., III, 24; IV, 26 qui relèguent l'homme déchu à l'orient du paradis. Mais nous avons vu qu'il n'y a pas véritable contradiction entre Gen. et Ez., et que rien ne prouvait que le Yahviste localisait le jardin d'Éden à l'orient. L'interprétation temporelle de *miqqédem* est beaucoup plus probable, et la péricope des fleuves témoigne d'une connaissance de la tradition mésopotamienne et phénicienne sur le séjour divin à « la bouche des fleuves ». On se demandera donc avec J. T. Milik s'il n'y a pas en réalité une localisation unique, mais deux itinéraires différents. « Que l'on aille vers le nord-ouest, en suivant le cours du soleil, ou que l'on aille vers l'orient, dans les deux cas, après avoir franchi la barrière des ténèbres, on se trouve dans la région lumineuse de l'extrême nord, le *repositorium* des astres et des âmes » (*art. cit.*, p. 77).

La doctrine du séjour des justes au paradis n'est attestée dans la *littérature rabbinique* qu'à une date plus tardive que dans les apocryphes. Même les tenants d'une récompense immédiate des justes après la mort se contentaient de dire que les âmes des justes habitaient auprès de Dieu ou dans la *Mᵉchiça* (le lot) de Dieu ou auprès des anges. La première attestation de l'emploi de *gan ʿEden* pour le séjour des justes se trouve dans une parole prononcée par R. Jochanan b. Zakkai à son lit de mort (v. 80 ap. J.-C.) : « Devant moi sont deux voies, l'une vers le *gan 'Eden*, l'autre vers la Géhenne, et je ne sais en laquelle on me dira d'aller; alors ne dois-je pas pleurer? » (cité par Str.-Bill., I, p. 461). A l'époque mishnique par contre le terme devient courant en cette acception (Str.-Bill., IV, p. 1130 sq.).

3° *Le paradis eschatologique* (Str.-Bill., IV, p. 1144-1165 et S. Mowinckel, *He that Cometh*, p. 270-279). — Conformément aux textes prophétiques précédemment analysés, le Judaïsme a attendu une transformation paradisiaque de la Palestine à la fin des temps. D'après certaines apocalypses par contre, le paradis, remonté aux cieux après la faute d'Adam, redescendra sur terre lors du jugement final (cf. *Apoc. de Jean*, XXI, 2 sq.). De là sont apparus divers systèmes pour combiner messianisme et eschatologie (cf. l'art. JUDAÏSME, IV, 1233 sq.).

L'ancienne littérature juive a gardé sur ce sujet une certaine retenue, sans doute à cause du principe que ce qui doit arriver plus tard ne fait pas matière d'enseignement public. Elle sait néanmoins que le paradis sera en terre d'Israël, tout à côté de la géhenne, afin que les justes puissent contempler les tourments des damnés. Cette conception apparaît très clairement dans le *IVᵉ livre d'Esdras :* lors du jugement général qui suivra l'ère messianique de quatre cents ans, « apparaîtra la fosse des supplices, en face de laquelle sera le lieu du repos; on verra la fournaise de la géhenne et en face le *paradis de délices* » (VII, 36; trad. de J. Bonsirven, dans *La Bible Apocryphe*, Paris, 1953, p. 270). De manière analogue, le mauvais riche de la parabole aperçoit Lazare dans le sein d'Abraham, bien qu'il en soit séparé par un fossé profond (Luc., XVI, 23).

Selon le *Testament de Lévi*, le grand prêtre eschatologique « ouvrira les portes du paradis, écartera le glaive qui menaçait Adam (cf. Gen., III, 24), donnera aux saints (le fruit) de l'arbre de vie à manger (cf. *Apoc.*, II, 7 et XXII, 2), et répandra l'esprit de sainteté sur eux » (XVIII, 10 sq.; Charles, II, p. 315) : toute la question est de savoir si ce développement est juif ou chrétien (en faveur de l'origine chrétienne des Testaments sur la base de sources juives, voir M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen, 1953, et le compte rendu très favorable de J. T. Milik, dans *Rev. bibl.*, 1955, p. 297 sq.).

D'après *Josèphe*, les Esséniens se faisaient sur le séjour des élus des conceptions fort voisines de celles des Néo-Pythagoriciens : « En accord de croyance avec les fils des Grecs, ils montrent aux âmes des bons un séjour qui leur est réservé par-delà l'Océan, un lieu qui ne souffre ni des pluies ni des neiges, ni des chaleurs torrides, mais que toujours rafraîchit un doux zéphyr soufflant de l'Océan. Aux âmes des méchants, ils assignent une cavité ténébreuse et impétueuse, pleine de tourments incessants. C'est, me semble-t-il, dans la même intention que les Grecs ont disposé pour les plus valeureux d'entre eux, ceux qu'ils appellent héros et demi-dieux, les Iles des Bienheureux, tandis qu'aux âmes des scélérats est réservé le séjour des impies dans l'Hadès... » (*De Bello Jud.*, II, VIII, 11, n° 155 sq., d'après la trad. de M. Harmand, revue par P. Grelot dans l'art. cité ci-dessous). Mais on aurait tort de faire dépendre pour autant l'eschatologie essénienne de celle des Pythagoriciens, car pour se faire comprendre de ses lecteurs grecs, Josèphe a adapté les croyances propres des Esséniens en utilisant un texte bien connu d'Homère sur les Iles des Bienheureux (*Odyss.*, IV, 562 sq.). En réalité l'eschatologie des Esséniens correspond à celle du Livre d'Hénoch, les Paraboles étant mises à part (pour tout ce paragraphe, voir P. Grelot, *L'eschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch*, dans *Revue de Qumrân*, n° 1, 1958, p. 113-131).

Certaines *sentences rabbiniques* manifestent une conception fort élevée de la béatitude, en insistant surtout sur l'intimité avec Dieu. Pour expliquer le texte du Lévit. : « Je marcherai au milieu de vous » (XXVI, 2), un auteur midrashique développe la belle parabole suivante :

« A quoi la chose est-elle semblable? A un roi qui allait avec son fermier prendre le frais dans le *jardin* (פַּרְדֵּס);

et, comme ce dernier voulait se retirer de devant sa face, le roi dit à ce fermier : Qu'as-tu à vouloir te retirer de devant ma face? Ne suis-je pas ton semblable? Ainsi le Saint, béni soit-il, viendra prendre le frais avec les justes au *Gan ʿEden* au futur à venir; et les justes, le voyant, seront tout effrayés devant sa face; et le Saint, béni soit-il, dira aux justes : Pourquoi êtes-vous effrayés devant ma face? Voici que je suis votre semblable » (*Siphra* sur Lévit., XXVI, 12, trad. J. Bonsirven, *supra*, IV, 1267).

Cependant les rabbins ne s'avançaient qu'avec précaution dans cette voie audacieuse, si l'on peut dire, car le texte se poursuit en ces termes :

« Le respect devant moi ne doit-il donc plus être sur vous? L'Écriture nous instruit en ces termes : « Et je suis votre Dieu et vous serez mon peuple » (Lev., XXVI, 12).

Le rappel de la divinité du « roi » suffit à maintenir l'exigence du respect (Str.-Bill., IV, p. 1154).

Le plus souvent, textes apocalyptiques et rabbiniques s'étendent sur les joies très matérielles que goûteront les élus dans le *gan ʿEden*. *L'Apocalypse de Baruch* distingue, comme le IVᵉ livre d'Esdras, l'ère messianique et l'ère eschatologique. La première sera caractérisée par une béatitude terrestre, encore très proche des conditions de vie actuelles :

« De la forêt les fauves viendront pour servir les hommes; l'aspic et les dragons sortiront de leurs trous pour se soumettre aux enfants (cf. Is., XI, 6-9; LXV, 25). Alors également les femmes enfanteront sans douleur et elles ne seront pas torturées quand elles donneront les fruits de leurs entrailles.

Et il arrivera en ces jours que les moissonneurs ne se fatigueront pas et que ne peineront pas ceux qui construisent... Car ce temps est la fin du corruptible et le com-

mencement de ce qui n'est pas corruptible... » (LXXIII, 6-LXXIV, 2. Trad. J. Bonsirven, dans *La Bible apocryphe*, p. 315).

A l'ère eschatologique au contraire les élus seront transportés au ciel :

« Ils habiteront dans les hauteurs de ce monde, ils seront semblables aux anges et égaux aux étoiles; ils se transformeront en toutes les formes qu'ils voudront, de beauté en spéciosité, et de lumière en splendeur de gloire. Car devant eux s'étendront les *étendues du paradis;* il leur sera montré la beauté et la grandeur des vivants qui sont sous le trône, ainsi que toutes les armées des anges... Car il y aura dans les justes une excellence supérieure à celle des anges » (LI, 10-12. Trad. J. Bonsirven, *op. cit.*, p. 308).

Dans l'évocation des joies messianiques, la capture des deux monstres Léviathan et Béhémot tient une place importante : leur chair alimentera le banquet (Textes dans Str.-Bill., IV, p. 1156 sq.). Devant pareille débauche d'imagination on comprend mieux la sage réserve dont fait preuve le N. T. à propos du paradis.

VI. Le paradis dans le Nouveau Testament. — Il serait de mauvaise méthode de vouloir exposer en cet article toute la doctrine du N. T. sur les fins dernières. La rareté même du vocable παράδεισος (3 fois en tout : Luc., XXIII, 43; II Cor., XII, 4; Apoc., II, 7) montre bien que pour les auteurs néo-testamentaires ce thème n'était point central. On se reportera donc aux articles *Rédemption, Résurrection, Royaume* (eschatologique) pour les fondements scripturaires du traité des fins dernières. Cette rareté du mot « paradis » frappe d'autant plus qu'en de nombreuses occasions le Christ recourt aux images juives traditionnelles pour évoquer la béatitude : ainsi le repas eschatologique avec les patriarches (Matth., VIII, 11), le sein d'Abraham (Luc., XVI, 23), le festin de noces (Matth., XXII, 1-14 et Luc., XIV, 16-24), les tentes éternelles (Luc., XVI, 9). L'art. présent se bornera donc à expliquer les allusions au paradis qui se trouvent dans le Nouveau Testament.

1° *Dans les Évangiles.* — Le paradis est mentionné explicitement dans la réponse de Jésus au bon larron (Luc., XXIII, 43). L'un des brigands avait repris à son compte les railleries de la foule contre le Messie impuissant à se sauver lui-même (*v.* 39; cf. 35-37). Après avoir réprimandé son compagnon, en témoignant de la justice de Jésus, le bon larron se tourne vers ce dernier en disant : « Jésus, souviens-toi de moi quand tu reviendras comme roi. » La majorité des auteurs s'en tiennent à juste titre à la leçon ἐν τῇ βασιλείᾳ σου plus difficile à expliquer avec le verbe ἔρχομαι que l'accusatif attesté en B L lat. A la suite de Dalman, J. Jeremias explique le datif en recourant à l'araméen בְּמַלְכוּתָךְ (*Theol. Wört.*, V, p. 768, n. 47).

Le larron pense donc à la parousie (cf. la leçon de D, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλεύσεώς σου) et demande au Messie de lui réserver une place à ce moment. Quand βασιλεία n'a plus été compris en son sens abstrait, mais au sens local de royaume, le datif a été corrigé en accusatif.

La réponse de Jésus dépasse l'attente du suppliant : « En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi au paradis. » Il est évident que le σήμερον porte sur ἔσῃ; traduire « Je te le dis aujourd'hui » serait lui enlever toute sa force. Le texte différent de D témoigne à sa façon pour la coupure adoptée : ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ τῷ επλησοντι(?) Θάρσει, σήμερον μετ'ἐμοῦ ἔσῃ. La liaison mise entre σήμερον et « Je te le dis », s'explique par le désir d'éviter une contradiction apparente avec les textes sur la Descente aux Enfers (I Petr., III, 19; IV, 6; Ephes., IV, 9; cf. art. Descente du Christ aux Enfers, II, 412-414) : l'opposition vient de ce qu'à cette époque de transition la vieille conception du shéol se juxtapose à la doctrine plus évoluée sur le séjour des justes après la mort. En fait la double série de textes veut montrer l'universalité du salut apporté par le Christ, sans vouloir imposer une représentation concrète sur le séjour des âmes.

On ne saurait pas davantage se baser sur Luc., XXIII, 43 pour soutenir une ascension immédiate de l'âme du Christ après sa mort (contre Montefiore, J. Weiss, cités II, 412), car le mot de paradis, dans les écrits juifs comme dans l'ancienne littérature chrétienne, n'est pas normalement synonyme de ciel.

La *syr. Cureton* traduit de façon fort exacte *paradeisos* par le « *jardin d'Éden* ». Ce sont en effet les spéculations juives sur le jardin des origines qui permettent de saisir l'arrière-plan de la parole de Jésus. Adoptant la manière de parler des apocryphes, encore inusitée dans la littérature rabbinique, Jésus vise tout simplement le lieu où les justes attendent la suprême intervention de Dieu en leur faveur (cf. dom J. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, *L'union avec le Christ suivant S. Paul*, Louvain, 1952, p. 92 sq.). Il ne s'attarde pas sur la représentation matérielle du paradis, mais conscient de la place centrale qu'Il occupe dans le plan salvifique de son Père, Il promet au bon larron une part avec lui. On pense déjà au mot célèbre d'Origène : le Christ est l'αὐτοβασιλεία (*in Matth.*, XIV, 7, sur Matth., XVIII, 23 cité dans *Theol. Wört.*, I, p. 591).

La réponse du Christ au bon larron prend toute sa valeur quand on la replace dans le contexte général du IIIe Évangile, « l'Évangile du salut et de la miséricorde... Les pécheurs sont par excellence l'objet de la prédilection divine et des recherches du Seigneur (XIX, 10). Il y a pour eux un véritable privilège (XV, 7-10, 24, 32)... C'est l'évangile des grands pardons : la pécheresse (VII, 36-50), Zachée (XIX, 1-10), les bourreaux (XXIII, 34), le bon larron (XXIII, 39-43) » (E. Osty, *Évangile selon S. Luc*, dans *B. J.*, p. 22). En rapportant cet épisode juste avant la mort de Jésus, S. Luc a voulu manifester « l'irruption de l'ère du salut » (J. Jeremias, *l. c.*, p. 769, l. 1; cf. L. Leloir, *Hodie mecum eris*, dans *Rev. dioc. de Namur*, XIII, 1959, p. 472 sq.). Son récit de la passion provoque une autre impression que le récit si dramatique de S. Marc : Jésus ne meurt pas dans la déréliction, mais dans une attitude de « noblesse et d'abandon au Père » (E. Osty, *Les points de contact entre le récit de la passion de S. Luc et S. Jean*, dans *Mélanges Lebreton*, t. I, p. 151) et de la croix jaillissent les grâces de conversion : déjà les femmes de Jérusalem s'étaient lamentées sur les souffrances du Christ (XXIII, 27 avec allusion possible à Zach., XII, 10 sq., passage plusieurs fois cité à propos de la passion), le larron se convertit et à la déclaration du centurion (Matth., Marc. et Luc.) font écho, dans le IIIe Évangile seulement, les foules qui s'en retournent en se frappant la poitrine (XXIII, 48).

La théologie du N. T. se doit de rapprocher le *mecum eris* des autres textes qui promettent aux élus une étroite association avec le Christ. Pour S. Paul le bonheur essentiel consistera à être pour toujours avec le Christ (I Thess., IV, 17), aussi est-il prêt à accepter la mort pour rejoindre le Seigneur (II Cor., V, 8; Phil., I, 23; cf. Rom., VIII, 38 sq.). En S. Jean on trouve le même enseignement : ce qui compte, c'est d'être avec le Christ (XII, 26; XIII, 8; XIV, 3; XVII, 24; cf. Apoc., VII, 9-17). Du décor paradisiaque, il ne reste plus rien, mais seulement la grande idée de la familiarité de l'homme avec Dieu, de l'élévation de l'homme au niveau divin. S. Ambroise dans son commentaire de Luc., XXIII, 43 a donc bien dégagé le sens profond de la scène : « *Vita est enim esse cum Christo; ideo ubi Christus, ibi vita, ibi regnum* » (*Expos. Ev. sec. Luc.*, l. X, § 121; *P. L.*, XV, c. 1834).

La typologie d'Adam-le Christ, si importante dans la théologie de S. Paul (Rom., v, 12-21; I Cor., xv, 22, 45-49; voir l'art. Paul), est attestée dans le IIIe Évangile (iii, 23-38). En remontant en effet jusqu'à Adam pour la généalogie du Christ, à la différence de Matthieu qui part d'Abraham (i, 1), Luc présente explicitement Jésus « comme le second Adam qui sauve l'humanité entière » (E. Osty, *St Luc*, dans *B. J.*, p. 42, n. *a*).

Peut-on retrouver pareille typologie dans le récit synoptique de la Tentation? Selon J. Jeremias, « le récit de la tentation en Marc., i, 13 montre comment Jésus, en tant que l'Homme nouveau, surmonta la tentation que subit le premier homme. De même qu'Adam fut tenté, Jésus l'est par Satan. De même qu'Adam d'après le *Midrash* avait jadis été honoré par les animaux au paradis, Jésus après le rejet de la tentation se trouva « avec les animaux sauvages » : l'état paradisiaque de la fin des temps, dans lequel règne la paix entre l'homme et l'animal (Is., xi, 6-8; lxv, 25), est inauguré. Comme à Adam au paradis, selon le *Midrash*, les anges préparaient la nourriture, les anges maintenant présentent à l'Homme nouveau une nourriture céleste. Jésus rouvre le paradis que le premier homme s'était fermé » (art. Ἀδάμ, dans *Theol. Wört.*, i, p. 141; cf. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 8 sq.). Pareille interprétation est séduisante. On pourrait objecter cependant la date de rédaction relativement tardive des *Midrashim* cités; il se peut pourtant qu'ils correspondent à des spéculations anciennes. L'interprétation paradisiaque de la tentation reste donc hypothétique (cf. V. Taylor, *The Names of Jesus*, Londres, 1953, p. 153). A une époque postérieure à l'ère chrétienne, les rabbins dénombreront les biens qu'Adam nous a perdus et que le Messie doit nous restituer : ils sont au nombre de six, déclare R. Judan (v. 350), parlant au nom de R. Reuben (v. 300), à savoir : la gloire, la vie, une stature élevée, la fertilité de la terre, la productivité des arbres, l'éclat des luminaires célestes (Str.-Bill., i, p. 19). Là encore, on saisit au vif la tendance de l'exégèse juive à matérialiser les idées.

On n'en admirera que mieux la manière dont Jésus évoque la perfection originelle. Affirmant contre les Pharisiens l'indissolubilité du mariage, Il se réfère explicitement à l'état premier des choses : « C'est en raison de votre caractère intraitable que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais à l'origine il n'en fut pas ainsi » (Math., xix, 8; cf. ℣. 5 avec la citation de Gen., ii, 24). Jésus se donne donc pour tâche de rétablir dans sa perfection morale l'humanité dévoyée par le péché (cf. art. Mariage, v, 932).

On a voulu enfin trouver une allusion paradisiaque dans la promesse du Christ : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi, selon le mot de l'Écriture : De son sein couleront des fleuves d'eau vive » (Joa., vii, 37 sq.). Telle est l'interprétation de J. Alonso (*art. cit.*, p. 474) : le texte doit être mis en rapport avec Joa., ii, 21 et xix, 34 : le corps du Christ est le Temple d'où jaillit l'eau du salut. Pareille interprétation suppose évidemment que l'on rattache « celui qui croit en moi » de 38 *a* à la parole du Christ du ℣. 37 et qu'on interprète ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ du Christ.

On a objecté la ponctuation du papyrus Bodmer II, mais le P. Boismard a montré qu'on ne peut trop en faire état, parce qu'elle est assez capricieuse (« *De son ventre couleront des fleuves d'eau* », *Joa., VII, 38*), dans *Rev. bibl.*, 1958, p. 525, n. 3) et que la ponctuation ici suivie s'appuie sur des témoignages patristiques anciens (Hippolyte, *Comm. sur Daniel*, i, 17; S. Cypr., ep. lxiii, 8; Aphraate, *Hom. XII*, 8 dans *P. O.*, i, 524 sq.).

Plus délicate est la question de l'identification du texte scripturaire visé : Hippolyte voit en ces fleuves « le quadruple évangile ». La même interprétation se trouve en S. Cyprien : « Ces arbres, elle (l'Église) les arrose de quatre fleuves, c.-à-d. des quatre évangiles par lesquels elle répand les flots célestes de la grâce du baptême... Notre Seigneur crie que celui qui a soif vienne et boive aux fleuves d'eau vive qui ont coulé de son sein » (*Ep.*, lxxiii, x, 3 et xi, 1; trad. du Ch. Bayard, coll. *Budé*).

D'ordinaire pourtant les Pères pensent au rocher d'où Moïse a fait jaillir l'eau dans le désert (Ex., xvii) : ainsi S. Justin (*Dial.*, cxiv, 4), S. Cyprien (*Ep.*, lxiii, 8), Aphraate *(loc. cit.)*, S. Éphrem (*in Festum Epiphan.*, v, 12-14; éd. Lamy, i, 53). Pareille interprétation est plus probable, parce que la typologie de l'exode tient une grande place dans le IVe Évangile, tandis que celle du paradis n'y est pas attestée par ailleurs. Si l'on admet qu'il ait d'abord été composé en araméen, et que κοιλία est une mauvaise interprétation de גּוּא, traduit par ventre au lieu d'être considéré comme explétif, on reconnaîtra en Joa., vii, 37 une citation explicite du Ps. lxxviii, 16 selon la forme qu'il a dans le targum araméen : « Il fit descendre comme des fleuves d'eau courante » (M. E. Boismard, *art. cit.*, p. 540-546 et dans *Rev. bibl.*, 1959, p. 374-376, contre les objections formulées là même par P. Grelot, p. 369-374).

2° *En II Cor., XII, 4.* — Contraint de faire son apologie contre les opposants de Corinthe, Paul fait allusion aux visions dont il a été gratifié. Le style rythmique du passage (cf. A. Plummer, dans *Intern. critical Commentary*, Édimbourg, 1915, p. 339), comme la manière dont il parle de lui-même à la 3e personne, trahit l'émotion de l'Apôtre. Il commence par affirmer qu'il a eu plusieurs ὀπτασίας et ἀποκαλύψεις (℣. 1), puis il entreprend d'en raconter une, survenue il y a quatorze ans. En raison du parallélisme entre le ℣. 2 et les ℣. 3-4, il semble bien que le rapt au paradis ne soit pas différent de celui au 4e ciel (telle était l'interprétation des Pères; cf. dom A. Stolz, *Théologie de la Mystique*, trad. franç., Chevetogne, 2e éd., 1947, p. 27, n. 1; voir aussi Allo, Osty in *h. l.*). L'indication chronologique empêche de penser à la vision du chemin de Damas. Il ne saurait s'agir non plus de l'une de ces nombreuses visions qui guidaient l'Apôtre dans ses courses missionnaires ou venaient le réconforter aux heures critiques (par ex., Act., xvi, 9; xviii, 9; xxiii, 11; xxvii, 23; Gal., ii, 2), mais d'une expérience de portée plus décisive, la plus haute contemplation possible selon S. Thomas (*Somme théol.*, IIa-IIae, q. clxxx, art. 5). L'incertitude de S. Paul sur la participation de son corps à l'extase s'explique en réaction contre les apocalypses juives, qui insistaient sur l'assomption corporelle du héros admis à visiter les séjours célestes. En raison de la conception que les Sémites se font des rapports de l'âme et du corps, l'âme séparée ne saurait acquérir de connaissances nouvelles (Cf. dom E. Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradies*, dans *Studia anselmiana*, n° 26, Rome, 1951, p. 84 sq.). Aussi faut-il que le sujet tout entier soit entraîné vers les mondes à explorer. S. Paul ne veut pas reprendre à son compte les rêveries des apocalypticiens, et considère comme sans importance la question de savoir en quel état il a entendu les paroles du Seigneur. Ces paroles sont dites ἄρρητα : le terme appartient au langage de la mystique (Lietzmann in *hoc. loc.* et H. Straub, art. οὐρανός dans *Theol. Wört.*, v, p. 535, l. 9 sq.). Si l'on donne à ῥῆμα le sens de דָּבָר, il pourrait s'agir tout autant de spectacles que de paroles (cf. Allo). Cette vision ineffable pourrait se rapporter à ces biens « que l'œil n'a pas vus, que

l'oreille n'a pas entendus, qui ne sont pas montés au cœur de l'homme, et que Dieu a préparés pour ceux qui l'aiment » (cf. I Cor., II, 9; rapprochement établi par dom J. Dupont, *Gnosis*, Louvain, 1949, p. 189 sq. Sur I Cor., II, 7-16, voir l'art. MYSTÈRES, *supra*, VI, 192-202). Paul aurait donc eu ainsi une certaine expérience des biens célestes, et sans doute du séjour actuel des élus dans le paradis des origines (cf. dom Stolz, *op. cit.*, p. 28 sq.), mais à la différence des apocalypticiens il se refuse à toute description (cf. J. Jeremias, *Theol. Wört.*, V, p. 768, l. 7 sq.). La localisation exacte du paradis lui importe peu; il adopte pourtant le système le plus répandu, à savoir le troisième ciel (*Apoc. de Moïse*, XXXVII, 5; *Hén. slave*, V, éd. A. Vaillant, p. 8; cf. *supra*, c. 1208), tandis que Dieu lui-même réside au septième (*Hén. slave*, IX, éd. A. Vaillant, p. 22; cf. L. Gry, *Séjours et habitats divins d'après les apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *Rev. Sc. phil. et théol.*, IV, 1910, p. 709-717).

En dépit de l'extrême réserve de l'Apôtre, on lui attribua une *apocalypse*, dans laquelle il est censé rapporter sa visite du paradis et de la géhenne (cf. art. APOCRYPHES DU NOUVEAU TESTAMENT, I, 528 sq.). Cette œuvre a été composée en Égypte dans le milieu du IIe s. (cf. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, trad. franç. de J. Laporte, I, Paris, 1955, p. 166 et B. Altaner, *Patrologie*, 6e éd., Fribourg, 1958, p. 71 sq.).

3° *Dans l'Apocalypse.* — Le paradis ne figure qu'une seule fois dans l'Apocalypse, mais on y relève quelques autres allusions, moins nombreuses pourtant qu'on aurait pu s'y attendre. Le thème de la Nouvelle Jérusalem par ex. est développé avec beaucoup plus de richesse, sans doute parce qu'il est plus apte à manifester le caractère social de la béatitude finale, alors que le thème paradisiaque serait susceptible d'une interprétation individualiste.

La première des lettres aux sept églises se termine par l'évocation du paradis : « Au vainqueur, je ferai manger (du fruit) de l'arbre de Vie placé dans le paradis de Dieu » (Apoc., II, 7). Le texte rappelle de près le Testament de Lévi (XVIII, 11; cf. *supra*, c. 1211) : δώσει τοῖς ἁγίοις φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, mais il est difficile de savoir lequel dépend de l'autre. Le fruit de l'arbre de Vie constitue l'un des aspects de la béatitude selon l'Apocalypse, et il faut le mettre en parallèle avec les autres biens eschatologiques mentionnés à la fin de chacune des lettres aux Églises : couronne de vie (II, 10), manne cachée (II, 17), étoile du matin (II, 28), vêtements blancs (III, 5), réception du Nom de Dieu et de Jérusalem (III, 12), association à la royauté du Christ (III, 21), sans vouloir trouver un correspondant strict à chacun de ces aspects de la béatitude. Ce que le voyant de Patmos a voulu enseigner, c'est l'accomplissement, grâce au Christ, des diverses promesses de l'Ancien Testament.

Le serpent qui, dans le récit paradisiaque, joue un rôle si funeste, est explicitement identifié au Διάβολος, à Σατανᾶς en Apoc., XII, 9 : ici est mentionnée sa première défaite, non sa mise définitive hors d'état de nuire qui n'aura lieu qu'au jugement dernier (XX, 2, 10). Alors seront définitivement défaits aussi la Mort et l'Hadès (XX, 14) : l'antique malédiction portée contre l'homme pécheur aura cessé.

Dans la longue description de la Jérusalem Nouvelle affleure le thème paradisiaque : « L'Ange me montra le fleuve de Vie, limpide comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau. Au milieu de la place, de part et d'autre du fleuve, il y a des arbres de Vie qui fructifient douze fois, une fois chaque mois; et leurs feuilles peuvent guérir les païens » (XXII, 1 sq.). Le voyant reprend donc la description du fleuve miraculeux donnée par Ézéchiel, mais il la transforme en faisant jaillir l'eau du trône où siègent ensemble Dieu et l'Agneau. Le rôle joué par le Christ dans cette dispensation de la Vie est encore mis en plus grand relief à la fin du chapitre XXII (℣. 17; cf. ℣. 14 où est mentionné l'arbre de Vie, aussitôt après l'annonce du retour eschatologique du Christ). Les pleurs auront alors cessé pour toujours (XXI, 4) et l'intimité que Dieu voulait accorder à l'homme en l'admettant sur sa montagne sainte sera rétablie de façon stable, car « les serviteurs de Dieu verront sa face..., le Seigneur répandra sur eux sa lumière, et ils régneront pour les siècles des siècles » (XXII, 3, 4).

Conclusion. — La réserve dont font preuve les auteurs du N. T. s'explique comme une réaction contre les dangers d'une interprétation trop matérialiste, dangers non illusoires comme le montrent les spéculations des Presbytres que S. Irénée a recueillies au l. V de l'*Adv. Hær.* (33 sq.; cf. J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, p. 13-15).

Toute une série de spéculations ont trait en particulier aux cinq arbres du paradis. On lit par ex., dans l'*Évangile selon Thomas*, ce logion attribué à Jésus :

« Vous avez là, dans le Paradis, cinq arbres qui ne changent été ni hiver, et dont les feuilles ne tombent point; celui qui les connaîtra ne goûtera point la mort » (§ 22. Trad. J. Doresse, Paris, 1959).

J. Doresse rapproche ce passage d'une apocalypse de Jacques, citée dans un éloge de Jean-Baptiste, fictivement attribué à S. Jean Chrysostome :

« Thomas dit au Sauveur : « Seigneur, voici que tu nous as instruits au sujet de tous les arbres odorants du Paradis, des ruisseaux qui coulent doucement et des palmiers. Dis-nous maintenant combien de dattes porte chaque palmier; combien gros sont les fruits que donne chaque arbre, et combien il pousse de grappes sur chaque cep. » Le Sauveur répond : « Je ne vous cacherai rien des choses que vous me demandez. En ce qui concerne la vigne... elle a dix mille grappes, dont chacune produit six mesures de vin... » (J. Doresse, *L'Évangile selon Thomas*, p. 149).

Les Gnostiques, puis les Manichéens ont opposé les cinq arbres des Ténèbres, figurant les émanations de l'Arbre de Mort, aux cinq arbres de Lumière, émanations abstraites de l'Arbre de Vie (J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958, p. 124, n. 22).

L'exégèse patristique des premiers siècles a vu volontiers dans le paradis la figure de l'Église et très spécialement a considéré les eaux baptismales comme l'antitype des fleuves du paradis (cf. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 16 sq.). Les *Odes de Salomon* (VI, 683) constituent la première attestation de cette typologie baptismale, appelée à un si riche avenir. Les artistes reprendront l'idée en faisant jaillir les quatre fleuves du paradis au pied du Calvaire et en figurant des cerfs altérés au bord des eaux vives.

La vieille représentation du jardin sacré sur les flancs d'une haute montagne n'est pas absente pour autant de la littérature patristique. Relevons en particulier les *Hymnes* de S. Éphrem sur le Paradis qui présentent pour nous le grand avantage de nous restituer les conceptions de l'Église syriaque, sans influence du monde grec (éditées par dom E. Beck dans *Studia Anselmiana*, n° 26, Rome, 1951). Pour lui comme pour l'ensemble des Pères d'ailleurs (cf. dom A. Stolz, *Théologie de la mystique*, p. 19 sq.; cf. S. Thomas, *Somme théologique*, Ia, q. CII, art. 1, ad 3um; IIa-IIæ, q. CLXIV, art. 2, ad 4um), le paradis adamique existe toujours et il n'est pas différent du lieu de séjour des justes. Il se trouve sur l'une des plus hautes montagnes, de telle sorte que les eaux du déluge « ont baisé ses pieds, les ont vénérés », puis se sont retirées (I, 4; éd. E. Beck, p. 2). Au bas de la montagne paradisiaque se trouve le vestibule (*setârâ*, refuge au sens

propre; E. Beck le nomme *Vorparadies*) où attendent dans un bonheur relatif les âmes avant la résurrection. Le paradis proprement dit comporte trois étages : Dieu lui-même trône au sommet, tandis que les élus se répartiront sur les pentes, selon leur degré de sainteté. Pour la description du paradis, le docteur syriaque recourt à tout ce qui rend agréable un jardin oriental : aromes exquis, fleurs variées, fruits, musique, eaux abondantes et fraîches, mais il nous avertit lui-même qu'il ne faut point prendre au pied de la lettre ces riches évocations : « Tout ce que vous entendez dire de ce paradis pur et saint est pur et spirituel » (xi, 3; cf. xv, 1), ce qui signifie « que non seulement les corps des habitants du paradis sont pneumatiques, mais tous les éléments du paradis, airs, arbres, eau » (E. Beck, *op. cit.*, p. 120).

Le P. I. Ortiz de Urbina a bien dégagé les caractéristiques du paradis eschatologique de S. Éphrem (dans *Orientalia christiana periodica*, xxi, 1955, p. 467-472), et a noté que les sources sont juives ou judéo-chrétiennes, mais que l'Apocalypse johannique est ignorée, ce qui s'explique peut-être parce que l'Église syriaque ne l'avait pas encore reçue au Canon.

L'identité entre le paradis adamique et le paradis eschatologique que les Pères ont admise à la suite du judaïsme leur a fait présenter toute la vie chrétienne comme un retour vers le paradis perdu (cf. dom A. Stolz, *op. cit.*, spécialement p. 28-34).

La tradition sur le site montagneux, inaccessible du paradis s'est conservée jusqu'au Moyen Age, grâce à la glose de W. Strabon :

Ubicumque autem sit, scimus eum terrenum esse, et interjecto Oceano, et montibus oppositis, remotissimum a nostro orbe, *in alto situm*, pertingentem usque ad lunarem circulum; unde aquae diluvii illuc minime pervenerunt (*Glossa Lib. Genes.*, ii, 8; *P. L.*, cxiii, 86 C).

Il a fallu attendre l'aube des temps modernes pour qu'on cherchât une interprétation « géographique » du récit paradisiaque, en renonçant aux vieilles conceptions « cosmologiques ». Sur ce point aussi s'est donc exercée la tentation du concordisme qui, dans un souci de fidélité mal comprise à la lettre, aboutissait à fausser la pensée des auteurs sacrés.

La constance de l'interprétation « cosmologique » qui elle-même s'enracine dans les plus vieux poèmes de Mésopotamie ou de Phénicie nous permet de mieux comprendre le point de vue du Yahviste : loin d'inventer un lieu de séjour idéal pour l'humanité primitive, il a repris, sous l'action de l'Inspiration, de très vieilles données orientales, les a refondues et les a fait servir à son grand enseignement sur la providence spéciale dont Dieu a entouré l'humanité à son berceau. Il a voulu souligner la gratuité avec laquelle Dieu a élevé dès ici-bas le premier homme au-delà des conditions de sa nature et l'a appelé à une véritable intimité avec lui, en l'établissant auprès de sa propre résidence. Ainsi donc le texte de la Genèse offre un appui solide aux développements théologiques sur l'octroi de la vie surnaturelle et des dons préternaturels à Adam, mais n'autorise guère de description concrète de l'habitat ni du mode de vie matérielle de nos premiers parents.

Bibliographie. — On consultera les articles d'encyclopédies et de dictionnaires, spécialement les art. *Eden*, dans *D. B.*, ii, 1588, et *Paradis*, *ibid.*, iv, 2119-2128; Origines (de l'homme), dans *S. D. B.*, vi, 908-926 (pour la bibliographie récente sur Gen., ii); et les importants art. du *Theologisches Wörterbuch* de Kittel : Παράδεισος, t. v, 763-771, par J. Jeremias et Οὐρανός, t. v, 496-536, par H. Traub.

Les commentaires sur Gen., ii, 8-15 donnent aussi de nombreux renseignements. Relevons parmi les plus importants ceux de H. Gunkel, *Genesis*, 5e édit., Goettingue, 1922; de O. Procksch, *Genesis*, Leipzig, 2e édit., 1924; de R. de Vaux, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, 1951; de A. Clamer dans *La Sainte Bible* de L. Pirot, Paris, 1953.

Comme livres ou articles les plus importants, relevons :

I. *Dénomination :* A. Deimel, *Wo lag das Paradies?*, dans *Orientalia*, n° 15, 1925, p. 44-54. — A. Schulz, *Eden*, dans *Z. A. W.*, 1933, p. 222-226.

II. *Site du Paradis :* G. Ricciotti, *L'apocalisse di Paolo siriaca*, t. ii, *La cosmologia della Bibbia e la sua trasmissione fino a Dante*, Brescia, 1932. — A. Brock-Utne, *Der Gottesgarten*, Oslo, 1936 — P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940. — Th. Obbink, *The Tree of Life in Eden*, dans *Z. A. W.*, 1928, p. 105-112. — G. Lambert, *Le drame du jardin d'Eden*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1954, p. 917-948. — J. L. Mc Kenzie, *Mythological Allusions in Ezechiel XXVIII, 12-18*, dans *J. B. L.*, 1956, p. 32 sq. — A. M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, coll. *Lectio divina*, n. 20, Paris, 1958.

III. *Parallèles dans l'Ancien Orient :* l'ouvrage de fond reste Th. C. Vriezen, *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semietische Volken*, Utrecht, 1937. — G. Castellino, *Les origines de la civilisation selon les textes bibliques et les textes cunéiformes*, dans *Suppl. Vet. Test.*, iv, 1957, p. 166 sq. — S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, trad. franç., 1957, p. 192-200.

IV. *Attente d'une transformation paradisiaque de la Palestine :* J. Alonso : *Descripción de los tiempos messiánicos en la literatura profética como una vuelta al Paraiso*, dans *Estudios eclesiásticos*, xxiv, 1950, p. 459-477. — O. Procksch, *Isaias I*, Leipzig, 1930. — A. Feuillet, *Le Messianisme du livre d'Isaïe*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1949, p. 182-228. — S. Mowinckel, *He that Cometh*, trad. angl. de G. W. Anderson, Oxford, 1956. — Th. Chary, *Les prophètes et le culte après l'exil* (coll. *Bibliothèque de théologie*, s. iii, v. 3), Tournai, 1955.

V. *Le Paradis dans le Judaïsme :* H. L. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 4 vol., Munich, 1922-1928 : i, p. 207-214; iii, p. 533 sq.; iv, p. 965-967, 1020 sq., 1118-1165. — P. Grelot, *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales*, dans *R. B.*, 1958, p. 33-69. — J. T. Milik, *Hénoch au pays des aromates (ch. XXVIII à XXXII). Fragments araméens de la grotte 4 de Qumrân*, dans *R. B.*, 1958, p. 70-77. — P. Grelot, *La Légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible : Origine et signification*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1958, p. 5-26; 181-210. — P. Grelot, *L'eschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch*, dans *Revue de Qumrân*, n° 1, 1958, p. 113-132.

VI. *Le Paradis dans le Nouveau Testament; Conclusion :* art. Ἀδάμ de J. Jeremias dans *Theol. Wörterbuch*, t. i, p. 141-143. — J. Daniélou, *Sacramentum Futuri, Études sur les origines de la typologie biblique* (coll. *Études de théologie historique*), Paris, 1950, p. 3-52. — Dom A. Stolz, *Théologie de la mystique*, trad. franç., Chevetogne, 2e édit., 1947, p. 18-38. — Dom L. Leloir, *Hodie, mecum eris in paradiso*, dans *Revue diocésaine de Namur* (Théologie et Pastorale, xiii), 1959, p. 471-483. — Dom E. Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradies*, dans *Studia Anselmiana*, n° 26, Rome, 1951. — I. Ortiz de Urbina, *Le Paradis eschatologique d'après Saint Ephrem*, dans *Orientalia christiana periodica*, xxi, 1955, p. 467-472.

E. Cothenet.

PARALIPOMÈNES (LIVRES DES) ou des CHRONIQUES. — Deux articles du *Supplément* ont déjà abordé des problèmes relatifs aux livres des Paralipomènes ou Chroniques : l'art. Historique *(Genre)* (*supra*, iv, col. 15-20) de A. Robert, et l'art. Néhémie et Esdras (*supra*, vi, col. 393-424) du R. P. A. Lefèvre. Nous y renvoyons dès maintenant nos lecteurs, car nous n'avons l'intention de revenir sur ces problèmes que dans la mesure où cela peut être nécessaire.

I. Les noms. — II. Division des Chroniques. Leur place dans le canon. — III. Le texte des Chroniques. — IV. Le contenu. — V. L'unité des Chroniques et d'Esdras-Néhémie. — VI. La composition des Chroniques : le Chroniste; ses sources; l'œuvre et ses compléments; l'époque du Chroniste. — VII. Le message du Chroniste.

I. Les noms. — 1° *Des Paralipomènes aux Chroniques.* — Dans son commentaire des Paralipomènes,

L. Marchal pouvait affirmer, il y a à peine douze ans, que « c'est sous le titre de Paralipomènes que ce livre est généralement désigné chez les catholiques, tandis que les protestants emploient de préférence celui de Chroniques » (*La Sainte Bible*, IV, Paris, 1947, p. 7). Aujourd'hui, une telle affirmation ne serait plus juste : même chez les catholiques, le titre de Paralipomènes tend à disparaître et à céder la place à celui de Chroniques qui, du reste, convient mieux.

Ce titre de Chroniques remonte originellement au *Prologus galeatus* de S. Jérôme : *Septimus liber*, nous dit ce dernier, *Dabreiamin (al. dabre haiomin), id est verba dierum, quod significantius* χρονικὸν *totius divinæ historiæ possumus appellare, qui apud nos paralipomenon primus et secundus scribitur* (*Prol. galeatus*, dans *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem...*, V. *Liber Samuhelis*, Rome, 1948, p. 7). Toutefois, dans le prologue de sa traduction latine des Chroniques, S. Jérôme se contente de transcrire le titre hébreu et d'en donner la traduction latine : *Et quod nunc Dabreiamin (al. dabre haiomin), id est verba dierum interpretatus sum, idcirco feci* (*Biblia Sacra...*, VII. *Liber Verba Dierum*, Rome, 1953, p. 6); dans les mss de la Vulgate, le livre lui-même est intitulé : *Liber dabreiamin, id est verba dierum qui græce dicitur paralipomenon.* Les commentateurs et les écrivains médiévaux n'ont retenu que la dernière partie du titre, qui est restée longtemps seule en usage dans le monde occidental pour désigner les livres des Chroniques. Les actes du magistère et la liturgie latine n'emploieront que ce titre : *Liber paralipomenon* ou encore *duo paralipomenon* (cf. *Conc. Tridentinum, Decret. de canonicis Scripturis;* Mansi, XXXIII, col. 22; *Ench. bibl.*, 2e éd., 1954, n. 57). C'est avec la traduction allemande de Luther, qui intitule le livre *Die Chronika*, que commence vraiment la fortune du *Chronicon* de S. Jérôme. Traduit en diverses langues, ce mot devient bientôt, dans les milieux réformés, le nom habituel des livres des Chroniques, pour ensuite s'introduire dans le monde scientifique et finalement dans l'usage courant.

2° *Le titre hébreu.* — Dans la Bible hébraïque, les livres des Chroniques sont désignés sous le titre de דברי הימים, expression qui correspond aux transcriptions des anciens auteurs ecclésiastiques (cf. Origène, dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 25; *P. G.*, XX, 579-582; Épiphane; *De mens. et pond.*, 23; *P. G.*, XLIII, 237) et qui se retrouve dans les mss hébreux et dans la tradition conservée dans le tr. *Baba Bathra* du Talmud babylonien.

L'expression דברי הימים se rencontre à plusieurs reprises dans la Bible : I Reg., XIV, 29; XV, 7; XV, 23, etc.; Esth., II, 23; VI, 1; I Chron., XXVII, 24; Néh., XII, 23. Dans ces passages, elle est toujours précédée du mot ספר (livre) et suivie généralement d'un déterminatif (sauf en Esth., II, 23 et VI, 1 et en Néh., XII, 23). Partout sa signification fondamentale est la même : il s'agit d'un recueil contenant le récit ou l'énumération des faits passés. Si en Esth., II, 23 et VI, 1 et en I Chron., XXVII, 24 (dans ce dernier passage, il faut lire avec les LXX : בספר à la place de במספר du T. M.), le sens précis en est celui d' « Annales officielles », dans les autres textes le sens, sans être exactement le même, n'en est pas très éloigné. En Néh. XII, 23, l'expression désigne la « Chronique du Temple » : on y enregistre les chefs des familles sacerdotales. Le *sêpher divrê hayyâmîm lemalkê yehûdâ* et le *sêpher hayyâmîm lemalkê yisraël* utilisés par le rédacteur deutéronomiste des livres des Rois et auxquels il renvoie ses lecteurs n'étaient vraisemblablement pas les Annales officielles des deux royaumes; mais, à nous en tenir aux indices de I-II Reg., ces deux ouvrages se présentaient comme des recueils qui conservaient brièvement le souvenir des faits et gestes des différents rois de Juda et d'Israël. En somme, nous aurions là des « Histoires » des deux royaumes, mais des histoires dont la forme s'inspirait de celle des Annales royales. S'il en est ainsi, en désignant les livres des Chroniques sous le titre de *divrê hayyâmîm*, on aurait utilisé une expression qui se prêtait assez bien à en définir le contenu, puisque ces livres dans leur présentation actuelle apparaissent comme une synthèse de l'histoire sainte qui donne à grands traits la suite des événements passés, sans exclure des détails comme les généalogies et les listes de personnes. Après tout, le titre suggéré par S. Jérôme : χρονικὸν *totius divinæ historiæ* qui entend traduire le titre hébreu est fidèle; notre mot français Chroniques qui en dérive convient donc assez bien, pourvu qu'on lui donne la même signification. En tout cas, il est mieux adapté au livre biblique que le traditionnel Paralipomènes.

3° *Le titre grec.* — Dans les mss des LXX, les Chroniques, qui constituent deux livres, sont intitulés : παραλειπόμενα α', β'. Ce titre, sûrement très ancien et qui remonte peut-être à la traduction des LXX, se retrouve dans les anciennes listes des livres canoniques, dans celle publiée par Ph. Bryennios dans son introduction au texte de la Didachè (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, Constantinople, 1883, p. ρμγ-ρμή; cf. sur cette liste J.-P. Audet, *A Hebrew-Aramaic list of Books of the Old Testament in Greek Transcription*, dans *Journal of Theological Studies* (n. s.), I (1950), p. 135-154), dans celle de Méliton de Sardes (cf. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 26; *P. G.*, XX, 395-398), dans celle d'Origène (*ibid.*, VI, 25; *P. G.*, XX, 579-582), dans celle d'Épiphane (*De mens. et pond.*, 23; *P. G.*, XLIII, 237 sq.). Sa signification demeure sujet à discussion. Les Pères ont généralement interprété παραλειπόμενα dans le sens de « choses omises », voyant avant tout dans les Chroniques un livre qui apportait des compléments aux livres des Rois : cf. S. Jérôme, *Ep.* 53, *Ad Paulinum : prætermissæ in Regum libris... historiæ* (*P. L.*, XXII, 548); Théodoret, *Quæstiones in libros Regum et Paralipomenon :* ὅσα... παρέλιπεν ὁ τας βασιλείας συγγεγραφὼς ταῦτα συντέθεικεν (*P. G.*, LXXX, 801). Selon quelques exégètes modernes, il faudrait plutôt traduire παραλειπόμενα par « choses transmises ». J.-P. Audet (*art. cit.*, p. 154) suggérait de voir dans ce titre grec non pas un terme qui chercherait à définir le contenu des livres, mais qui se référerait aux circonstances historiques de la traduction grecque. « Laissée de côté » par un Targum araméen qui serait à l'origine d'Esdras α' des LXX (III Esdras [apocryphe] de la Vulgate), la première partie de l'œuvre du Chroniste (les livres des Chroniques) n'aurait été traduite que plus tard. On l'aurait désignée sous le nom de παραλειπόμενα *id est* « ce qui est laissé de côté » (au présent), parce qu'elle ne se trouvait pas dans l'ancienne traduction. Quoi qu'il en soit des arguments que peuvent faire valoir ces deux dernières opinions, il faut reconnaître, croyons-nous, que l'interprétation donnée par les Pères du mot παραλειπόμενα est plus naturelle et s'accorde mieux avec l'esprit des titres des autres livres historiques de la Bible dans la tradition grecque, où l'on cherchait à les désigner d'après leur contenu ou plutôt d'après un élément caractéristique de leur contenu. Ce qui peut sembler, à première vue, distinguer les Chroniques des livres de Samuel et des Rois ainsi que du Pentateuque c'est qu'ils apportent quelques compléments d'histoire. Sous ce rapport, le mot παραλειπόμενα est aussi significatif que ἀριθμοί qui désigne un livre (les Nombres) qui pourtant ne consacre que quelques chapitres aux « dénombrements ».

II. Division des Chroniques; leur place dans le canon. — Les éditions imprimées de la Bible hébraïque divisent les Chroniques en deux livres de

dimensions à peu près égales. Cette division n'est pas primitive. Elle provient des LXX et n'est apparue dans les mss hébreux qu'en 1448. L'édition de Bomberg, publiée à Venise en 1517, est le premier texte imprimé à la présenter; les autres Bibles imprimées ont suivi son exemple. Les témoins antérieurs du T. M. ne connaissent qu'un livre des Chroniques, comme les anciens catalogues juifs (cf. Flavius Josèphe, *Contra Apionem*, I, 8; Talmud de Babylone, tr. *Baba Bathra;* Origène, dans Eusèbe, *Hist. Eccl., loc. cit.*). Du reste, les Bibles hébraïques actuelles ne donnent encore le nombre des versets (1765 *pesûqim*) pour I et II Chron. qu'à la fin du deuxième livre.

La divergence que nous venons de signaler sur la présentation des Chroniques entre la tradition massorétique et les LXX n'est pas la seule. Dans la Bible hébraïque (qui, sur ce point comme sur le précédent, est restée fidèle à l'ancienne tradition juive), les livres des Chroniques sont placés à la fin de la troisième section du canon, celle des *Kethûvîm* (les Écrits), tandis que, dans les mss des LXX et dans la tradition patristique grecque, ils figurent habituellement parmi les livres historiques, par conséquent dans la première partie du canon, immédiatement après les livres des Rois. Ils y sont suivis des livres d'Esdras (I Esdras — Esdras apocryphe — et II Esdras — qui recouvre le livre canonique d'Esdras identique à Esdras hébreu (c. I-X) et le livre de Néhémie (c. XI-XXIII) (sur la place des Chroniques-Paralipomènes dans les mss les plus importants des LXX et chez les Pères, voir H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, 2e éd., Cambridge, 1914, p. 201-230). L'ordre de la Bible grecque sera adopté par la plupart des listes canoniques du monde latin, du moins quant à l'assignation de Paralipomènes à la suite de Reg., et d'Esdras-Néhémie après Paralipomènes. Cet ordre sera celui des textes conciliaires sur le canon de l'A. T. (cf. les définitions des conciles de Florence, de Trente et du Vatican) ainsi que celui de la Vulgate latine.

Comme nous aurons à le dire plus bas, ces divergences entre les listes juives du canon de l'Écriture et la tradition gréco-latine tiennent à l'histoire du canon de l'A. T. chez les Juifs. Quoi qu'il en soit, la canonicité des Chroniques ne fut jamais mise en question chez les chrétiens. Il en fut généralement de même chez les Juifs à partir des débuts de l'ère chrétienne. Nous avons signalé la tradition conservée dans le Talmud. Flavius Josèphe (cf. *Contra Apionem*, I, 8) rangeait nos livres parmi les Écritures sacrées. De même, les Juifs de Palestine, aux temps évangéliques : c'est du moins ce qui semble ressortir de Matth., XXIII, 35 (cf. Luc, XI, 51), où Jésus utilise II Chron., XXIV, 21 dans une discussion avec les Pharisiens (cf. M.-J. Lagrange, *Évangile selon S. Matthieu*, Paris, 1927, p. 451-452; W. Rudolph, *Chronikbücher*, Tubingue, 1955, p. IV et p. 279, n. 1 hésite à voir dans ce passage de Matth., une utilisation de II Chron.). Il faut cependant reconnaître que les Juifs d'Édesse, qui sont probablement à l'origine de la Peschitto (Ier-IIe s. ap. J.-C.), n'ont pas d'abord inclus les Chroniques dans leur version, indice qu'ils ne les regardaient pas comme inspirées.

III. Le texte des Chroniques. — Dans sa lettre-préface à la traduction des Chroniques, S. Jérôme rappelait à ses correspondants l'état défectueux des versions latine et grecque de I Chron., I-IX : *...cum a me nuper litteris flagitassetis, ut vobis Paralipomenon latino sermone transferrem, de Tiberiade legis quondam auctorem, qui apud Hebreos admirationi habebatur, assumpsi, et contuli cum eo a vertice, ut aiunt, usque ad extremum unguem, et sic confirmatus ausus sum facere quod iubebatis. Libere enim vobis loquor, ita et in grecis et in latinis codicibus hic nominum liber vitiosus est, ut non tam hebrea quam barbara quædam et sarmatica nomina congesta arbitrandum sit. Nec hoc Septuaginta interpretibus, qui Spiritu Sancto pleni ea quæ vera fuerant transtulerunt, sed scriptitant, et sæpe tria nomina, subtractis e medio syllabis, in unum vocabulum cogunt vel e regione unum nomen propter latitudinem suam in duo vel tria vocabula dividunt* (*In librum Paralipomenon Præfatio*, dans *Biblia sacra...*, VII. *Liber Verba Dierum*, Rome, 1953, p. 8).

Ces remarques de S. Jérôme, qui visent principalement les neuf premiers chapitres des Chroniques, regardent la version des LXX et l'ancienne latine. Mais elles laissent entrevoir les difficultés qu'a rencontrées la transmission du texte de I Chron., I-IX. Cette partie du livre, presque exclusivement composée de listes de noms personnels, d'énumérations de villes ou de territoires, offrait de nombreuses occasions d'erreurs aux copistes : elle se prêtait facilement aux omissions, aux répétitions, aux confusions de lettres et de mots ainsi qu'aux fautes de graphie en général.

1° *Le texte massorétique.* — Si l'on fait abstraction de ces chapitres, il faut reconnaître que le texte hébreu des Chroniques que nous a conservé la tradition massorétique (T. M.) est dans un assez bon état. Il se compare avantageusement au texte hébreu des autres livres historiques de l'A. T. Il est de beaucoup supérieur à celui de Samuel et il ne le cède en rien au texte des livres des Rois. Dans son ensemble, il est même supérieur à celui de ces derniers. Il reste toutefois qu'il n'est pas parfait. Pour l'améliorer, la critique textuelle dispose de plusieurs moyens. Sans parler de la conjecture, à laquelle il faut bien recourir en plusieurs cas, les anciennes versions des Paralipomènes offrent une aide assez précieuse. De plus, il est assuré, comme nous aurons l'occasion de le dire plus bas, que l'auteur des Chroniques a connu et utilisé le Pentateuque et les Prophètes antérieurs. Il lui arrive même souvent de reproduire verbalement ses sources canoniques. Dans de telles conjonctures, la comparaison de Chron. avec ses sources canoniques peut être utile. Toutefois, ce recours soulève de nombreuses difficultés. L'auteur de notre livre a maintes fois retouché ses sources selon un esprit particulier; en outre, il est certain que les textes sacrés qu'il utilisait comportaient des divergences souvent notables avec le T. M. (cf. G. Gerleman, *Synoptic Studies in the Old Testament*, Lund, [1948] et *Studies in the Septuagint*, II. *Chronicles*, Lund, [1946]). C'est, du reste, ce que confirment les fragments manuscrits de Samuel trouvés à Qumrân, dont le texte est plus près des LXX que du T. M. et présente des analogies avec ce que la critique littéraire pouvait déceler du texte utilisé par Chron. (cf. F. M. Cross, jr., *A new Qumrân biblical Fragment related to the Original Hebrew underlying the Septuagint*, dans *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n° 132, déc. 1953, p. 15-26; *The oldest Manuscripts from Qumrân*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1955, p. 147-172; *The Ancient Library at Qumrân and Modern Biblical Studies*, Londres, [1958], p. 140-145).

2° *Les versions grecques.* — Les ressources principales de la critique textuelle des Chron. sont donc, en plus du T. M., les anciennes versions. Parmi celles-ci, la version grecque, la LXX, occupe le premier rang. Dans l'ensemble, la LXX des Paralipomènes, qui remonte au IIe s. av. J.-C., est une version plus littéraire que celle de Reg., mais elle n'en est pas pour cela moins fidèle à son original hébreu. Il lui arrivera même, par souci de fidélité, de se contenter de transcrire en caractères grecs les mots hébreux. Quoique très près du T. M., elle apporte des éléments précieux pour l'amélioration du texte. C'est dire son importance dans la critique textuelle des Chron. (les principales études

sur la LXX de Chron. sont celles déjà citées de G. Gerleman et celle de M. Rehm, *Textkritische Untersuchungen zu den Parallelstellen der Samuel-Königsbücher und der Chronik*, dans *Alttestament. Abhandlungen*, t. XIII, fasc. 3, Munster, 1937).

Le chapitre I d'Esdras α′ (= III Esdras — apocryphe — de la Vulgate) présente une autre traduction grecque de II Chron., XXXV-XXXVI. Cette seconde traduction est plus libre que la précédente. C. C. Torrey (cf. spécialement *Apparatus for the Textual Criticism of Chronicles-Ezra-Nehemiah*, dans *Old Testament and Semitic Studies in Memory of W. R. Harper*, II, Chicago, 1908, p. 55-111) a voulu y voir l'ancienne version des LXX : elle aurait été supplantée postérieurement (comme ce fut le cas pour la version de Daniel) par la traduction grecque qui figure dans les mss de la LXX, et qui serait l'œuvre de Théodotion. G. Gerleman (*Studies in the Septuagint*, II, *Chronicles*, p. 3-9) a donné le coup de grâce à cette théorie : cette traduction n'a pas les caractéristiques de la version de Théodotion.

Quant à la recension lucianique de la LXX, malgré sa tendance à l'harmonisation dans les textes parallèles à Sam. et à Reg. — ce qui en rend l'utilisation assez délicate, — il faut bien reconnaître qu'elle peut rendre des services dans l'amélioration du texte hébreu. On ne peut évidemment pas en dire autant des versions grecques d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Les très rares reliques qui nous en restent sont sans importance pour la critique textuelle de Chron. (cf. M. Rehm, *op. cit.*, p. 1-12).

3° *L'ancienne version latine.* — La connaissance de l'ancienne version latine des Paralipomènes a longtemps dépendu presque exclusivement de l'ouvrage de Dom P. Sabatier (*Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, I, 1741) qui a réuni un peu plus d'une quarantaine de passages habituellement très brefs, et qui n'offraient que bien peu d'éléments à la critique textuelle. Durant la dernière guerre mondiale, G. Mercati (*Nuove note di letteratura biblica e cristiana*, Rome, 1941, p. 127-134) publiait d'après un ms. de la Bibliothèque vaticane (*Vat. lat., 14 175*) quatre fragments de II Par. (VII, 16-18; VIII, 8-9; IX, 1-2; 12; 14). Un peu plus tard, Dom R. Weber (*Les anciennes versions latines du deuxième livre des Paralipomènes*, dans *Collectanea biblica latina*, VIII, Rome, 1945) éditait le texte de II Chron. de la première Bible manuscrite d'Alcala (xᵉ s.), conservée à Madrid, en y ajoutant tous les fragments connus de l'ancienne latine de cette partie de nos livres. Ce texte n'est pas celui de la Vulgate, mais d'une ancienne version latine, apparentée à celle utilisée par Lucifer de Cagliari et par S. Augustin ainsi qu'aux notes marginales du *Codex Legionensis*. Le grec qui a servi de base à cette version est différent de celui de la LXX; il provient d'un texte hébreu autre que notre T. M., et accuse des contacts assez frappants avec la recension lucianique. Le R. P. De Vaux, dans le compte rendu qu'il donnait de l'ouvrage de Dom Weber (dans *Rev. bibl.*, LIV, 1947, p. 314), suggérait d'y voir une traduction qui serait également à la base de la recension lucianique. Quant à attribuer cette traduction grecque à un auteur, cela est bien difficile, sinon impossible. Dom Weber pense à Théodotion; mais il faut reconnaître qu'il s'agit là d'une hypothèse incontrôlable. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il reste que la découverte de l'ancienne version latine des Paralipomènes restitue un témoin important du texte.

4° *La Vulgate.* — La Vulgate latine s'inscrit dans la même lignée que le T. M. Dans sa lettre-préface, S. Jérôme nous dit quels soins il a apportés à sa traduction. La Vulgate qui entend être une traduction littéraire n'en est pas moins très fidèle. Elle demeure un témoin de toute première valeur quant à l'état du texte hébreu au IVᵉ s. de notre ère. Par là même, elle peut nous aider à déceler certaines corruptions plus tardives qui ont pénétré dans le T. M.

5° *La Peschitto.* — La version syriaque ancienne (la Peschitto) des Chron. est d'un intérêt secondaire pour la critique textuelle. En plus d'un passage, elle a l'allure d'une paraphrase et présente souvent des éléments midrashiques. On croit généralement qu'elle a été composée au cours du IIIᵉ s. ap. J.-C. par des Juifs d'Édesse, les Chroniques ne faisant pas partie primitivement du canon syrien des Écritures (cf. *supra*, c. 844).

6° *Le Targum.* — Le Targum des Chroniques nous offre assez souvent — contrairement à ceux des autres hagiographes — une traduction littérale du T. M. Sous ce rapport, il n'est pas totalement négligeable, d'autant moins qu'il remonterait originairement, pour une part, au IVᵉ s. de notre ère, quoique sa rédaction finale soit à placer au VIIIᵉ s. (voir R. H. Melamed, *The Targum to Canticles according to six Yemen Mss. compared with the « Textus Receptus » (Ed. de Lagarde)*, dans *Jewish Quarterly Review* (n. s.), X (1919-1920), p. 377-410, spéc. p. 381, n. 18).

IV. Le contenu. — Tel qu'il apparaît dans les témoins du texte, le T. M. et les versions anciennes, le livre des Chroniques se présente, à première vue, comme une synthèse de l'histoire sainte, depuis les origines de l'humanité jusqu'à la chute de Jérusalem. On y distingue habituellement quatre sections principales :

1° La première section se compose d'une série de *listes généalogiques* (I Chron., I-IX), allant d'Adam jusqu'aux descendants des douze fils de Jacob, pour se terminer par une description des habitants de Jérusalem. Ici et là quelques petites notules viennent rompre la monotonie des énumérations. Il arrive même que de courts récits y sont introduits. Ce qui frappe dans ces neuf premiers chapitres, c'est que l'attention du livre se porte surtout sur la tribu de Juda et celle de Lévi. On a l'impression — et cette impression se change vite en conviction — que I Chron., I-IX forme intentionnellement un préambule à tout l'ouvrage, où seront mises en relief la personne de David, organisateur du royaume de Dieu en Israël, celle de Salomon, constructeur du Temple et la dynastie judéenne.

2° La deuxième section (I Chron., X-XXIX) offre un tableau du *règne de David*. Elle débute par un récit de la mort de Saül (X) dont le règne a été passé sous silence. Après le sacre du premier roi judéen à Hébron (XI, 1-3), nous est racontée la prise de Jérusalem (XI, 4-9). Puis suivent des listes des fidèles de David (XI, 10-XII, 40), le récit du transport de l'arche de Qiriath-Yearim à la maison d'Obédédom (XIII), une remarque sur la construction du palais royal (XIV, 1-2), l'énumération des enfants qui naquirent à David après la conquête de Jérusalem (XIV, 3-6), la description des victoires du roi sur les Philistins (XIV, 8-17). Les c. XV-XVI racontent le transport de l'arche à Jérusalem; XVII rapporte la prophétie de Natan; XVIII-XX, les victoires de David sur les Moabites, les Araméens, les Ammonites et les Philistins; XXI-XXII, le dénombrement, suscité par Satan, qui amène l'achat de l'aire d'Ornan et les préparatifs de la construction du Temple. Prenant occasion de ces préparatifs, les Chron. donnent une énumération des classes et des fonctions des lévites, des prêtres, des chantres et des divers ministres du culte (XXIII-XXVI), qui est elle-même suivie d'une description de l'organisation militaire et civile au temps de David (XXVII). Le c. XXVIII nous ramène aux préparatifs de la construction du Temple, où le roi rappelle ce qu'il a amassé en vue de cette construction et où il invite fortement son fils

Salomon à mener à bien cette œuvre que Yahweh ne lui a pas permis d'accomplir. Avec I Chron., xxix, 30, se termine l'histoire du pieux roi David, qui comporte en tout vingt chapitres, par conséquent plus d'un quart de tout l'ouvrage.

3° La troisième section (II Chron., i-ix) est consacrée à l'*histoire de Salomon*. Elle s'ouvre par le récit du songe de Salomon à Gabaon et l'octroi de la sagesse au fils de David. Cette sagesse de Salomon consistera avant tout en ceci qu'il construira le Temple de Yahweh. Les c. ii-vii attireront exclusivement notre attention sur la construction du Temple et sa dédicace; tandis que les c. viii-ix parleront, en guise de conclusion, de la grandeur et de la gloire du sage Salomon.

4° La quatrième et dernière section (II Chron., x-xxxvi) décrit les *règnes des successeurs de David et de Salomon*. Après le schisme (x), le royaume du Nord est exclu de la vision de l'histoire des Chron. Seul, le royaume de Juda, le véritable Israël, qui reste fidèle à la dynastie judéenne et aux lévites, compte aux yeux des Chron. L'histoire des différents règnes (sauf ceux de Josaphat, d'Ézéchias et de Josias) est rapidement esquissée. A travers toute cette section, on revient sans cesse (explicitement ou implicitement) sur la doctrine de la rétribution : Dieu, maître de l'histoire et souverain juge, punit ou récompense les rois individuellement selon leur comportement moral. Même les malheurs qui frapperont les trois rois pieux sont replacés dans cette perspective. Ce qui compte surtout c'est leur zèle pour la loi et l'organisation du culte divin : là est leur vraie grandeur. En effet, pour les Chron., le roi est avant tout, comme l'avaient été David et Salomon, les deux rois modèles, un vicaire de Yahweh auprès de *son* peuple et dans *son* royaume. Le rôle essentiel du roi est de rechercher Dieu et d'entraîner Israël dans cette recherche.

La chute de Jérusalem et de Juda viendra comme un châtiment (xxxvi, 14-21), parce que les successeurs de David et le peuple choisi, qu'ils avaient le devoir de diriger, n'ont pas su réaliser cet idéal religieux.

Les livres des Chroniques ne se terminent pas cependant sur cette conclusion tragique de l'histoire royale. II Chron., xxxvi, 22-23 (qui reproduit mot à mot le commencement du livre d'Esdras) ouvre des perspectives de restauration, en conformité avec les antiques promesses prophétiques.

Il faut reconnaître que cette synthèse de l'histoire sainte que nous offrent les livres des Chroniques vient d'un dessein bien arrêté. Ses lignes essentielles sont fortement marquées et laissent voir clairement l'action de Yahweh, providence, souverain juge et maître de l'histoire. Dieu a voulu établir son royaume ici-bas, en Israël. Il s'est choisi un peuple en Abraham, le père de l'alliance; cette alliance, il l'a renouvelée avec David et sa race et par eux avec la descendance d'Abraham, Israël. Les hommes, les rois et le peuple choisi ont compromis ce dessein; cependant il se réalisera, comme Dieu l'a promis jadis aux pères.

Un simple aperçu du contenu des Chroniques nous met donc en présence d'une œuvre animée par un grand dessein religieux, et par là même nous en manifeste la profonde unité. Toutefois selon la majorité des exégètes contemporains qui, du reste, rejoignent partiellement sur ce point l'ancienne tradition juive, cette vision de l'histoire ne s'arrête pas au seuil de la restauration. Elle se continue dans les livres d'Esdras et de Néhémie qui en constituent la seconde partie. Littérairement apparentés aux Chroniques, ces deux derniers écrits nous montrent comment les promesses prophétiques se sont effectivement réalisées, comme le laissait entendre II Chron., xxxvi, 23. Le retour des exilés, la reconstruction du Temple et des murailles de Jérusalem, les réformes d'Esdras et de Néhémie sont autant de phases du rétablissement d'Israël. Dieu n'a pas abandonné son peuple, non plus, du reste, que la dynastie davidique, avec qui il avait parfait son alliance : la communauté juive qui est revenue en Palestine prolonge le royaume de David. Son temple, son culte, sa fidélité à Yahweh en sont les garants.

Si cette opinion est vraie — si Esdras-Néhémie est la suite des Chroniques — toute étude sérieuse de la pensée théologique de nos livres devra en tenir compte. Aussi est-ce là un point sur lequel il est nécessaire de s'arrêter. Du reste, il a depuis longtemps retenu l'attention des biblistes.

V. L'unité des Chroniques et d'Esdras-Néhémie. — Lorsqu'on veut résumer les témoignages de l'antiquité sur l'origine des livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, on affirme généralement que les anciens ont considéré ces écrits comme un ensemble littéraire dont Esdras lui-même aurait été l'auteur; et, pour appuyer cette affirmation, on renvoie au tr. *Baba Bathra* du *Talmud de Babylone*. L'importance donnée en cette question au Talmud n'est nullement contestable, mais ce qui l'est, c'est le sens qu'on lui prête. En réalité, le tr. *Baba Bathra* (on en trouvera le texte dans L. Godschmidt, *Der babylonische Talmud*, vi, Leipzig, 1906, p. 976-977) a conservé les traditions rabbiniques qui sont à l'origine de l'*opinio communis* des anciens, mais ces traditions sont plus complexes qu'on semble le croire. Aussi, n'est-il pas inutile d'y revenir. D'ailleurs, comme on le verra, elles peuvent encore jeter quelque lumière sur le problème des relations des Chroniques avec Esdras-Néhémie, et nous aider à apprécier les éléments de solution que nous pouvons tirer du texte même de ces trois livres.

1° *Les traditions rabbiniques*. — Le Talmud de Babylone, rapportant l'avis des Rabbins sur la collection des livres saints, nous dit à propos des *Kethûvîm* (les Écrits), qui constituent la troisième section du canon : « Voici l'ordre des *Kethûvîm :* Ruth, le livre des Psaumes, Job et les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques et les Lamentations, Daniel et le Rouleau d'Esther, Esdras et les Chroniques ». Plus loin, répondant à la question : « Qui les a écrits (les livres de l'Écriture)? », il ajoute : « ...Esdras a écrit son livre et les généalogies des Chroniques jusqu'à son époque. »

A propos de l'ordre des Écrits, nous trouvons donc les livres d'Esdras et des Chroniques tout à la fin de l'énumération. Ces livres sont rapprochés, quoique, ici comme dans toute la tradition juive, Esdras (qui comprend également le livre de Néhémie) précède les Chroniques. La seconde indication du Talmud regarde l'auteur du livre d'Esdras : on signale que c'est Esdras lui-même qui l'a écrit. Ce qu'on dit ensuite au sujet des Chroniques ne vise pas l'ensemble littéraire : Chron.-Esdr.-Néh., ni même les deux livres des Chroniques, mais seulement les généalogies : « Esdras les a écrites jusqu'à son époque. » Par conséquent Esdras ne serait pas l'auteur de tout l'ouvrage, mais d'une de ses parties. Après cette dernière remarque, le Talmud continue : « Avec ceci s'accorde ce que dit le Rabbin dont Rabbi Yehudah rapporte ces paroles : « Esdras ne quitta pas Babylone avant d'avoir écrit sa généalogie. Ce n'est qu'ensuite qu'il monta. » Mais qui l'a terminée? C'est Néhémie, le fils d'Hakalyah. » Nous rencontrons ici Néhémie : ce serait lui qui, en définitive, aurait mis la dernière main à la généalogie d'Esdras.

Le Talmud n'affirme donc pas, comme on le dit souvent (cf. entre autres, E. L. Curtis-A. A. Madsen, *The Books of Chronicles*, Édimbourg, 1910, p. 2-3, et L. Marchal, *op. cit.*, p. 11), qu'Esdras est l'auteur des

Chroniques. Les traditions qu'il nous transmet sont moins absolues : Esdras n'est l'auteur que des généalogies. Mais il y a plus. Les livres des Chroniques et d'Esdras, dont on cherche à indiquer l'origine complexe et qu'on rattache d'une certaine façon à Esdras et à Néhémie, sont groupés ensemble et vraisemblablement traités comme un tout littéraire.

Voilà les traditions que nous livre le Talmud. Que faut-il en penser? On doit admettre que cette page du tr. *Baba Bathra*, si importante pour nous faire connaître les idées du Judaïsme sur l'origine humaine des livres saints, contient quelquefois, mêlé à des légendes, un noyau de vérité historique. On sait par ex. que ses renseignements sur la Loi ne sont pas à rejeter tout de go : la question de l'origine du Pentateuque n'est pas aussi simple que nous le laissent soupçonner ces quelques mots : « Moïse a écrit son livre. » Mais il demeure cependant que si cette affirmation doit être nuancée, rien n'autorise à la rejeter entièrement. Dans un tel contexte, il peut se faire que les traditions du Talmud au sujet de Chron.-Esdr.-Néh. ne soient pas totalement fausses. D'ailleurs, l'affirmation qu'Esdras est l'auteur de son livre rejoint partiellement ce que nous savons de la composition des livres d'Esdras-Néhémie qui contiennent, entre autres documents, le rapport d'Esdras; et cette autre affirmation que Néhémie a terminé une partie de l'œuvre littéraire d'Esdras fait penser que Néhémie a effectivement eu affaire avec le livre que le Talmud attribue à Esdras, car le livre de Néhémie — qui est compris sous la désignation talmudique du livre d'Esdras — renferme, à son tour, le mémoire de Néhémie. Ces vérités, les Rabbins pouvaient les tenir de l'étude du texte de ces livres (cf. Esdr., VII, 1-X, 44 : où l'emploi de la première personne est un indice assez clair que c'est Esdras qui écrit; quant au mémoire de Néhémie, Néh., I, 1 en a conservé la suscription). Mais s'il en était ainsi, ils les auraient, semble-t-il, présentées sous une forme différente. Ils se seraient contentés de dire qu'Esdras a écrit telle partie de son livre et Néhémie, une autre. Aussi, sommes-nous portés à croire qu'il y a encore ici, à la source des dires rabbiniques, une tradition ancienne. Cette tradition conservait le souvenir d'une certaine unité de provenance des Chroniques et d'Esdras-Néhémie. On savait aussi qu'Esdras et Néhémie avaient joué un rôle dans leur composition. Ces souvenirs auront été amplifiés dans la suite et surtout concrétisés; et, comme on prête facilement aux riches, on aura seulement retenu le nom des deux grands réformateurs. La part la plus importante aura été assignée à Esdras le scribe. Plus tard, on en viendra même jusqu'à regarder ce dernier comme l'auteur unique des Chroniques et du livre d'Esdras.

Quoi qu'il en soit, une conclusion demeure certaine : la tradition juive la plus ancienne que nous puissions atteindre a vu dans les livres des Chroniques et d'Esdras-Néhémie un ensemble littéraire. Cette conclusion s'accorde parfaitement avec le témoignage que nos livres peuvent nous apporter sur leur unité.

2° *Le témoignage des livres des Chroniques et d'Esdras-Néhémie.* — Notre paragraphe sur le contenu des Chroniques nous a fait entrevoir comment les idées majeures de ces livres sont identiques à celles qu'on retrouve dans Esdras-Néhémie, si bien que ces derniers apparaissent comme la continuation des premiers. Nous n'avons pas à revenir pour le moment sur cette considération. Toutefois — il est bon de le remarquer — il y a déjà là un indice d'étroite affinité entre les deux œuvres. A la simple lecture maints autres apparaissent.

Tout d'abord, il est facile de voir qu'un même esprit parcourt les deux ouvrages, esprit qui se manifeste par des préoccupations identiques : goût des généalogies, des détails de l'organisation cultuelle et liturgique. Le Temple est un centre d'intérêt; une attention spéciale est portée aux prêtres et aux ministres inférieurs : chantres et portiers.

Le style : procédés de composition, vocabulaire, grammaire et syntaxe, s'affirme partout le même. Sur ce point, A. Kropat (*Die Syntax des Autors des Chr. vergleichen mit seiner Quellen*, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XVI, Giessen, 1909) a fait ressortir les particularités de la syntaxe des Chroniques, et S. R. Driver (*Introduction to the Literature of the Old Testament*, 9e éd., 1920, p. 535-540) celles de leur vocabulaire, en montrant, du reste, qu'on les retrouve dans les livres d'Esdras et de Néhémie. Plus récemment, A. S. Kapelrud (*The Question of Authorship in the Ezra-Narrative*, Oslo, 1944) est revenu sur le sujet en s'arrêtant aux passages d'Esdras-Néhémie qui proviennent du mémoire d'Esdras.

Enfin, les morceaux qui, dans les deux œuvres, ont trait au Temple et aux institutions religieuses sont remplis de réminiscences des mêmes livres de l'A. T., utilisés, du reste, de façon semblable. A ce propos, il n'est pas inutile, au risque d'anticiper sur notre prochain paragraphe, de souligner que l'intervention de la même main se fait sentir dans les passages empruntés à des sources écrites, qu'il s'agisse des livres canoniques, comme Sam. et Reg. (dans les Chron.), ou d'écrits non-canoniques, comme le Mémoire d'Esdras ou le Rapport de Néhémie.

Il va de soi que chacun de ces faits pris isolément ne nous autorise pas à conclure que les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie constituaient primitivement un seul ouvrage. Mais le moins qu'on puisse tirer de leur présence simultanée, c'est que la tradition juive ancienne, que nous a conservée le Talmud, n'avait pas tort.

Du reste, il y a un autre fait qui postule encore plus impérieusement leur unité, surtout si l'on veut bien tenir compte des observations précédentes. Il s'agit de II Chron., XXXVI, 22-23 qui est la reprise mot à mot d'Esdr., I, 1-2.

Comme on le sait, le livre d'Esdras, qui entend d'abord raconter les premiers retours des Sionistes (Esdr., I-II), s'ouvre par une introduction où on rappelle comment Dieu « éveilla l'esprit de Cyrus, roi de Perse », en lui inspirant le décret de 538. C'était « pour accomplir la parole de Yahweh prononcée par Jérémie ». Cette introduction (Esdr., I, 1-3) fait partie intégrante d'Esdr., I. Elle est le préambule indispensable du récit qui va suivre. Personne n'en doute.

Or nous retrouvons exactement le même passage en II Chron., XXXVI, 22-23. Cette fois, il se présente comme la suite naturelle de ce qui vient d'être dit. Chron., XXXVI, 17-21 a parlé de la chute de Jérusalem et de l'exil qu'elle entraîna (℣. 17-20). Le fait de l'exil est lui-même présenté au ℣. 21 comme l'accomplissement de la prophétie des 70 semaines de Jérémie : « Puis (le roi de Babylone) déporta à Babylone ceux qui avaient échappé à l'épée; ceux-ci le servirent jusqu'à l'avènement du royaume perse. Ainsi s'accomplissait la parole de Yahweh prononcée par Jérémie : « Jusqu'à ce que le pays ait acquitté ses sabbats, il chômera durant tous les jours de la désolation, jusqu'à ce que soixante-dix années soient accomplies. » Pour que cette prophétie se réalise, l'exil devra donc durer jusqu'à la domination perse et se terminer avec son début. C'est précisément ce que disent les ℣. 22-23 : « Et la première année de Cyrus, roi de Perse... »

Ce dernier passage s'accorde parfaitement avec le contexte général de XXXVI, 17-21. Il explicite, comme on devait s'y attendre, ce qui a été exprimé au verset précédent, en accentuant l'espérance que celui-ci

contenait implicitement. N'était la présence de II Chron., xxxvi, 22-23 en I Esdr., i, 1 sq., ce passage n'aurait jamais donné l'occasion à quelque problème que ce soit. Aussi, est-il bien difficile de ne pas y voir une transition normale entre II Chron., xxxvi, 17-21 et Esdr., i, 5, par conséquent entre les deux parties de ce grand tout formé par Chron.-Edr.-Néh.

Mais alors, pourquoi ces deux parties ne se suivent-elles pas dans le canon juif de l'A. T. et dans l'ensemble de la tradition manuscrite du T. M.? Pourquoi Esdras-Néhémie précède-t-il les Chroniques, au lieu de venir après elles, comme cela serait normal? On pourrait voir là une objection contre l'unité des deux œuvres. Mais il faut se rappeler ici que la disposition des livres saints dans la tradition juive reflète le développement historique du canon des Écritures. Au temps de la composition du prologue de l'Ecclésiastique, les deux premières sections (celle de la Loi et celle des Prophètes) en étaient closes. Elles l'étaient au temps où le livre d'Esdras fut reçu parmi les livres saints. C'est la raison pour laquelle il ne se trouve pas à la place qui lui reviendrait naturellement parmi les Prophètes antérieurs, à la suite des livres des Rois (comme dans la Bible grecque qui s'inspire d'autres principes). Dans ces conjonctures, il faudra sans doute conclure que si les Chroniques viennent immédiatement après Esdras dans le canon juif de l'A. T., c'est qu'elles n'ont été considérées comme livres inspirés que postérieurement à celui-ci. Du reste, il est avéré qu'on a tardé à les « canoniser », comme le prouve l'histoire de la version syriaque ancienne qui ne les incluait pas primitivement. Après tout, l'attitude première du Judaïsme à l'endroit de nos livres se comprend facilement. Puisque les Chroniques n'ajoutent matériellement que très peu à la connaissance de l'histoire, elles pouvaient sembler faire double emploi avec Sam. et Reg. Mais il n'en allait pas de même pour Esdras-Néhémie. En conséquence, on aurait sectionné l'œuvre en deux pour joindre, dans des circonstances que nous ignorons, sa seconde partie à la collection des Écrits. Plus tard, les Chroniques auraient trouvé grâce. Sachant parfaitement qu'elles étaient en réalité une partie de l'œuvre primitive, on aurait alors tenu à conserver le texte de II Chron., xxxvi, 22-23, nonobstant sa présence en I Esdr., i, pour souligner l'unité première de Chron.-Esdr.-Néh.

VI. La composition des Chroniques. — 1° *Le Chroniste.* — Les Chroniques, Esdras et Néhémie formaient donc primitivement un ensemble littéraire, un seul ouvrage. Les divers indices qui nous ont conduits à cette conclusion, joints à ce que nous savons par ailleurs du contenu de ces livres, nous portent même à voir, à l'origine de cet ensemble, une forte personnalité religieuse qui aurait recueilli les souvenirs de l'histoire de son peuple dans l'intention bien arrêtée de les utiliser pour peindre les cheminements de la théocratie en Israël. Un but aussi précis exige vraisemblablement un « *auteur* », au sens fort du mot, surtout si cette vision de l'histoire est coulée dans un plan réellement organique et si ses composantes sont centrées sur quelques grands thèmes, après avoir été judicieusement choisies et retravaillées. Or, c'est bien ainsi que nous apparaissent les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie. Nous avons déjà signalé les grands thèmes qu'ils développent et nous devrons y revenir. Quant aux composantes de l'œuvre, elles ne sont pas une simple transcription de matériaux recueillis ici ou là. Si l'on peut parler de compilation à propos d'un grand nombre de passages de ces livres, il faut reconnaître en même temps que le choix du matériel, les omissions et surtout les transformations importantes laissent soupçonner la présence d'un homme qui réagit sur les sources qu'il utilise et les anime d'un esprit nouveau. La figure de David en I Chron., x-xxix, et celle de Salomon en II Chron., i-ix ne sont pas le simple écho de II Sam. ou de I Reg., i-xi. Des passages comme II Chron., xxix, 3-36, et xxx, 1-27, qui brossent le tableau de l'activité liturgique d'Ézéchias, ne sont pas moins révélateurs. Ici apparaît réellement un travail de composition. De telles pages ne proviennent pas d'un simple compilateur, mais d'un auteur véritable qui a laissé une empreinte caractéristique à son œuvre, qu'il s'agisse du remploi de vieux textes déjà connus ou de récits originaux. Cet auteur, on le désigne sous le nom de Chroniste — désignation commode, mais qui résume assez bien la connaissance que nous avons de sa personne. Nous ne pouvons, en effet, l'atteindre qu'à travers les traits qui se dégagent de son œuvre. Juif profondément attaché à son peuple, aux institutions religieuses et civiles de la loi et surtout à l'histoire de l'alliance, il possède une foi vive et une espérance inébranlable. Il connaît le Pentateuque et les prophètes antérieurs. Il cite des prophètes postérieurs et certains psaumes. Il s'intéresse particulièrement au Temple et à l'organisation cultuelle. L'attention toute spéciale qu'il porte aux lévites a fait penser qu'il était lui-même lévite. Sa familiarité avec l'Écriture et sa façon caractéristique de la lire rappellent le scribe que Jésus Ben Sira décrira plus tard (cf. Eccli., xxxix, 1-3).

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, il importe avant tout pour connaître véritablement la personnalité du Chroniste de le voir au travail. L'étude des sources qu'il utilise et de la composition des livres des Chroniques jettera sur ce point quelque lumière et nous aidera à saisir toute la richesse de son témoignage (rappelons encore ici que la composition des livres d'Esdras et de Néhémie ayant été traitée à l'art. Néhémie et Esdras de ce *D. B. S.*, nous n'avons pas à nous y arrêter. Nous nous limiterons aux livres des Chroniques).

2° *Les sources des Chroniques.* — On admet universellement que le Chroniste, dans la composition de son œuvre, a utilisé des sources. En effet, il suffit de mettre en parallèle II Chron. et I-II Reg. pour se rendre compte qu'un très grand nombre de passages se recoupent. La même constatation peut être faite entre les généalogies de I Chron., i-ix, et celles du Pentateuque. Le récit de la mort de Saül (I Chron., x, 1-14), le transport de l'arche (I Chron., xiii, 1-14; xv, 25-xvi, 3), la prophétie de Natan (I Chron., xvii, 1-27), pour ne citer que quelques exemples, sont autant de passages dont le texte est habituellement identique à celui des livres de Samuel. De telles relations ne peuvent s'expliquer que si le Chroniste a utilisé des sources, que ce soit les livres canoniques eux-mêmes ou des sources communes (pour une liste complète des passages des Chron. parallèles aux autres livres canoniques, voir S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, p. 519-525).

En outre, le Chroniste, en beaucoup d'endroits de son œuvre, renvoie ses lecteurs, qui désirent un supplément d'information, à divers titres d'ouvrages qui traitaient des sujets abordés par lui-même. Il ne dit pas s'en être servi, mais on peut le croire facilement.

En tout état de cause, il faut admettre que si le Chroniste voulait rapporter des faits passés, il se devait d'utiliser sinon des sources écrites, du moins des traditions orales.

Cette question des sources des Chroniques qui peut paraître très simple quand il s'agit d'établir leur existence en général, devient complexe dès qu'on cherche à déterminer avec exactitude leur nature. On n'a du reste pour s'en rendre compte qu'à parcourir l'histoire de l'exégèse de nos livres. On peut dire que toutes les hypothèses possibles ont eu leurs représentants.

Sans nous arrêter à cette histoire, nous nous contenterons d'étudier les deux problèmes majeurs soulevés par ces sources du Chroniste : celui des sources canoniques et celui des références du Chroniste.

1. *Les sources canoniques des Chroniques.* — Un coup d'œil jeté sur le texte des Chroniques publié par R. Kittel dans la Bible polychrome (*The Books of the Chronicles*, Leipzig-Baltimore, 1895) ou sur les *Libri Synoptici Veteris Testamenti* (Rome, 1931-1934) de P. Vannutelli a vite fait de révéler l'étendue des relations qui existent entre ces livres et les écrits historiques antérieurs de l'A. T. Quelle est au juste la nature de ces relations? La question n'est pas superflue, car si la majorité des exégètes modernes ont pensé et pensent encore que le Chroniste a utilisé nos livres canoniques, il s'est dessiné, depuis environ trente-cinq ans, un certain retour à l'opinion contraire, avancée jadis par C. F. Keil (cf. *Biblischer Commentar über die nachexilischen Geschichtsbücher*, Leipzig, 1870, p. 18-25). J. W. Rothstein, dans un premier commentaire des Chroniques, faisant partie des *Heilige Schrift* de Kautsch-Bertholet (vol. II, 4e éd., Tubingue, 1923, p. 562-677), restait encore fidèle à l'opinion courante de la dépendance immédiate des Chron. à l'endroit des autres livres de l'A. T. Revenant sur le problème, dans son commentaire posthume du premier livre des Chron. publié et complété par J. Hänel (*Kommentar zum ersten Buch der Chronik*, Leipzig, 1927, p. XLIV-LXIX), il rejette, cette fois, toute dépendance immédiate de l'auteur primitif des Chroniques à l'égard de Sam et Reg., même de l'Hexateuque (du moins sous sa forme actuelle). Cet auteur (Ch ^{P}) aurait utilisé huit sources contemporaines de celles de Sam. et de Reg. et se confondant plus ou moins avec elles, ainsi que l'Écrit sacerdotal existant encore comme écrit indépendant. Ce premier travail remonterait aux environs de 432. Un rédacteur (Ch ^{R}) aurait, une cinquantaine d'années plus tard, complété cette première rédaction des Chroniques par des additions provenant cette fois de l'Hexateuque.

En 1937, dans une étude remarquable sur les rapports entre le texte hébreu et le texte des LXX de Sam. et de Reg., d'une part, et ceux des Chroniques, d'autre part, M. Rehm (*Textkritische Untersuchen zu den Parallelstellen der Samuel-Königsbücher und der Chronik*, Munster, 1937; cf. p. 102-108) arrivait à cette conclusion que la tradition textuelle de ces livres ne permet pas d'affirmer la dépendance des Chron. à l'endroit de Sam. et de Reg.

C'est encore dans cette voie que s'engageait, à la même époque, J. Goettsberger (*Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, Bonn, 1939, p. 8-11; 95-96; 160-161; 395-396). Il dépassait d'ailleurs les conclusions de M. Rehm; et, particulièrement sur ce problème, sa conclusion se rapprochait de celle de Rothstein. Sans accepter une double rédaction, il rejetait simplement toute dépendance des Chron. à l'égard des livres canoniques antérieurs, spécialement Sam. et Reg. Ce serait, pour lui, la seule explication légitime des relations très étroites et des divergences assez profondes qui existent entre ces livres et les Chron. On retrouve la même position dans H. Bükers, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, Fribourg-en-Brisgau, 1952.

M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, Halle, 1943, p. 110-122, a repris l'étude du problème des sources canoniques des Chron. S'appuyant sur l'authenticité et l'unité de I Chron., I, il a montré qu'un tel chapitre postule l'utilisation d'une Genèse où déjà les éléments attribués au Yahviste et à la tradition sacerdotale sont combinés comme dans notre Pentateuque. Il faut en dire autant des parties authentiques de II-IX. Quant aux c. X-XXIX, ils dépendent de Sam., sauf XXII, 5-XXVII, 34, qu'il faut considérer comme une addition à l'œuvre primitive. Enfin, II Chron., I-XXXVI, semblent bien reposer sur I-II Reg. Il est évident que maints passages ont été retravaillés, mais rien n'autorise à conclure à l'utilisation des sources mêmes des livres canoniques. Du reste, c'est bien ce qui se dégage de textes tels que I Chron., XXI, 1-27, et II Chron., VI, 1-42. En effet, le récit du recensement de David suppose que le livre de Samuel, qui a été utilisé de façon constante dans I Chron., X-XX, contenait les appendices de II Sam., XXI-XXIV, appendices qui supposent, à leur tour, le travail rédactionnel qui est à l'origine de notre livre actuel de Samuel. Quant au discours de Salomon à la dédicace du Temple (cf. I Reg., VIII, 12-23) qui provient du rédacteur deutéronomiste de Reg., II Chron., VI, 1-42, le reproduit entièrement, même avec ses additions (II Reg., VIII, 41-51; II Chron., VI, 32-39. Voir, sur ce passage de II Reg., A. Sanda, *Die Bücher der Könige*, Munster, 1911, p. 233-236, et J. A. Montgomery, *The Books of Kings*, Édimbourg, 1951, p. 187-203).

Même dans l'hypothèse où il faudrait retrouver dans I Chron., I — comme dans les chapitres suivants (II-IX) — de multiples éléments secondaires, il reste, ainsi que l'a montré récemment W. Rudolph, *Chronikbücher*, 1955, p. 6-9, que rien n'autorise à penser que le Chroniste n'utilisait pas un texte du Pentateuque dont la présentation fût à peu près identique à celle du T. M.

2. *Les références du Chroniste.* — Par dix-sept fois, au moins, le Chroniste renvoie ses lecteurs à des ouvrages (ou à des parties d'ouvrages) qui traitaient de sujets connexes à ceux qu'il vient d'exposer. Ce procédé était déjà celui du rédacteur des livres des Rois (cf. I Reg., XI, 41; XV, 29, etc.). A lire attentivement les passages des Chron. où nous rencontrons de telles références, on se rend immédiatement compte que le Chroniste ne dit pas explicitement s'être servi de ces ouvrages pour composer son œuvre. Mais la comparaison de ces renvois avec ceux de Reg., qui, ceux-là, indiquent bien des sources utilisées, nous permet de le soupçonner. Certains d'entre eux ont bien l'air de références à une source utilisée effectivement. En I Chron., IX, 1, après avoir donné les listes généalogiques, il ajoute en conclusion : « Tout Israël fut enregistré dans les généalogies, et voici qu'elles sont transcrites dans le livre des Rois d'Israël (et de Juda) ». Il semblerait qu'une part des éléments des c. précédents, qui sont formés de généalogies, vient de là. Toutefois, le Chroniste ne le dit pas. Ce que nous avons rappelé plus haut au sujet des sources canoniques nous inclinerait plutôt à croire qu'une grande partie de cette section a été puisée dans les livres historiques de la Bible (le Pentateuque et les Prophètes antérieurs). Mais il demeure que ce livre des Rois d'Israël (et de Juda) pouvait contenir des généalogies et être à la source de certains détails qui complètent les données que nous trouvons mêlées aux listes généalogiques du Chroniste. Quoi qu'il en soit de ce point particulier, il est de toute première importance, avant de tirer une conclusion au sujet de ces références, de les étudier attentivement.

A la suite de E. Podechard, *Les références du Chroniqueur*, dans *Rev. Bibl.*, (n. s.), XII (1915), p. 235-247, on peut classer ces divers renvois du Chroniste en deux séries : ceux qui désignent des écrits historiques et ceux qui désignent des écrits prophétiques.

Les titres des écrits historiques sont les suivants : *a)* le livre des rois d'Israël (II Chron., XX, 34); *b)* les actes des rois d'Israël et de Juda (II Chron., XXXIII, 18); *c)* le livre des rois d'Israël et de Juda (I Chron., IX, 1; II Chron., XXVII, 7; XXXV, 27; XXXVI, 8); *d)* le livre des rois de Juda et d'Israël (II Chron.,

xvi, 11; xxv, 26; xxviii, 26; xxxii, 32); *e)* le *Midrash* du livre des Rois (II Chron., xxiv, 27).

Les titres prophétiques sont au nombre de 12 : *a)* les actes du voyant Samuel (I Chron., xxix, 29); *b)* les actes du prophète Natan (I Chron., xxix, 29; II Chron., ix, 29); *c)* les actes du voyant Gad (I Chron., xxix, 29); *d)* la prophétie d'Ahia de Silo (II Chron., ix, 29); *e)* la vision du voyant Yédo (II Chron., ix, 29); *f)* les actes du prophète Shemaeya (II Chron., xii, 15); *g)* le *Midrash* du prophète Iddo (II Chron., xiii, 22) (à II Chron., xii, 15, il est également fait mention des actes du voyant Iddo); *h)* les actes de Jéhu, fils de Hanani (II Chron., xx, 34); *i)* l'histoire d'Ozias, rédigée par le prophète Isaïe, fils d'Amos (II Chron., xxvi, 22); *j)* la vision d'Isaïe, fils d'Amos (II Chron., xxxii, 32); *k)* les actes de Hozaï (II Chron., xxxiii, 19); *l)* les lamentations de Jérémie (II Chron., xxxv, 25).

La première question qui se pose à propos des références du Chroniste est naturellement celle de l'existence des écrits auxquels elles renvoient. Disons tout d'abord que nous n'avons pas *a priori* là contre d'objections sérieuses, même s'il fallait admettre que chacun des titres désigne une œuvre particulière. Qu'il ait existé une littérature religieuse abondante dans le Judaïsme ancien est très vraisemblable, pour ne pas dire davantage. Qu'on pense aux découvertes de Qumrân, qui pourtant ne lèvent le voile que sur un milieu spécial! Ces découvertes nous placent plusieurs siècles après la composition des Chroniques, mais ce qui est vrai pour les environs de l'ère chrétienne pourrait l'être pour une période antérieure. Du reste, ce n'est pas tant de l'impossibilité d'une telle réalité que viennent les objections majeures qu'on a fait valoir contre l'objectivité des références du Chroniste. C. C. Torrey, *The Chronicler as Independant Narrator*, dans *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, xxv (1909), p. 195, et encore récemment R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 2e éd., London [1948], p. 805-806, s'appuyant sur le fait que, dans les passages propres au Chroniste, nous retrouvons toujours le même style, concluaient qu'il ne fallait pas y chercher d'autres sources que les livres canoniques antérieurs. Quant aux références elles-mêmes, elles viennent du besoin qu'éprouvait notre auteur d'accumuler des « autorités ».

De là à nier la réalité de l'écrit ou des écrits auxquels ces références font appel, il n'y a qu'un pas. Nous reconnaissons volontiers que le style des passages propres au Chroniste est généralement le même, mais les conclusions qu'on peut tirer de cet état de choses dépendent de la conception qu'on a de son activité littéraire à l'intérieur de son œuvre : est-il un simple compilateur ou un auteur qui a réagi sur ses sources et qui les a même retravaillées? Toute la question est là. Au reste, si l'on prend, à titre d'exemple, un passage comme II Chron., i, 1-6, qui vient sûrement de I Reg., iii, 4, mais qui a été retouché par le Chroniste, on pourrait difficilement reconnaître ce qui vient réellement de I Reg., si l'on n'avait pas devant les yeux ce dernier livre : non seulement le style, mais même les idées sont du Chroniste « authentique » (voir l'analyse que nous avons donnée de ce texte dans notre article sur *Le Chroniste et ses sources*, dans *Rev. bibl.*, lx (1953), p. 353, n. (2). Et combien d'autres passages seraient à ranger aux côtés de celui-ci! Dans ces conjonctures, une seule attitude nous semble légitime : prendre les références telles qu'elles se présentent, c.-à-d. comme des renvois à des écrits véritables, et essayer, à partir des indications que le Chroniste livre à leur propos, de découvrir ce qu'étaient ces écrits. Cela fait, nous serons en mesure d'aborder le problème de leur utilisation.

Nous avons précédemment dressé une énumération des titres trouvés dans les références. Il nous faut y revenir, car cette énumération contient déjà, dans son laconisme, des données significatives. Remarquons en premier lieu que les cinq « titres historiques » ont un point commun : chacun désigne un écrit portant sur la période royale. De plus, les noms des quatre premiers : *divrê* ou *sêpher* sont synonymes, spécialement lorsqu'on les applique à des écrits historiques. Or, c'est un fait bien connu, les anciens n'avaient pas notre acribie quand ils référaient à un ouvrage. Celui-ci ne portant aucun titre et restant anonyme, ils devaient se contenter de le désigner d'une façon assez claire pour permettre à leurs lecteurs immédiats de le reconnaître et de s'y retrouver, mais sans plus. Ne devrait-on pas alors conclure que les quatre premiers « titres historiques » renvoient au même ouvrage : un livre touchant l'histoire des deux royaumes? Toutefois, cet ouvrage n'est pas à identifier aux livres canoniques des Rois, car son contenu ne correspond pas à celui de ces derniers.

Quant au cinquième titre, le *Midrash* du livre des Rois, le mot *midrash* nous aiderait à en déterminer la nature, si, au temps du Chroniste, il avait eu la signification précise qu'il aura plus tard, comme le voulaient jadis plusieurs exégètes dont E. Podechard (cf. *art. cit.*, p. 241). Mais on ne peut légitimement affirmer qu'il en était ainsi. Aussi croit-on généralement aujourd'hui qu'il ne faut pas donner à ce mot *midrash* un sens technique. Il faudrait tout simplement le traduire par « livre » (cf. J. Goettsberger, *Die Bücher der Chronik...*, p. 6; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 2e éd., Tubingue, 1956, p. 657-658; W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. xi, n. (2). Ceci, du reste, nous engagerait à voir dans ce cinquième titre un équivalent des quatre premiers.

Nous admettons bien volontiers que rien ne prouve que, déjà au temps du Chroniste, le mot *midrash* ait eu le sens technique que lui prêtera plus tard le monde juif pour désigner un écrit d'un genre littéraire déterminé. Nous devons même reconnaître que nous n'avons aucun renseignement précis sur la signification de ce mot lorsqu'il est appliqué à un livre avant la fin de l'ère préchrétienne. Les deux seuls passages du T. M. où il est employé sont précisément les références du Chroniste : celle qui nous occupe présentement et celle où l'on nous donne le titre d'un autre écrit : le *Midrash* du voyant Iddo (II Chron., xii, 15).

Toutefois, le texte hébreu de l'Ecclésiastique (li, 23) nous parle de la בית מדרשי. La version grecque du Siracide a rendu ces mots par οἶκος παιδείας. Qu'est au juste cette « maison du *midrash* » ou, si l'on veut rester fidèle à la version grecque, cette « maison de l'instruction, de l'éducation »? Dans le texte précité, le Siracide invite l'ignorant à demeurer dans la maison du *midrash* : « Tournez-vous vers moi, ignorants, et habitez dans ma maison du *midrash*. Jusques à quand manquerez-vous de ces choses et votre âme sera-t-elle grandement assoiffée? J'ai ouvert ma bouche et j'en ai parlé, possédez la sagesse sans argent ».

Plus tard, dans le Judaïsme postérieur, le *Beth ham-midrash* sera l'école du rabbin, avec le sens de maison de la « recherche des Écritures », et tout ce que cela peut comporter de procédés spéciaux dans l'interprétation des livres sacrés. Il serait certes exagéré d'affirmer que nous sommes avec Jésus Ben Sira en présence d'un rabbin, et que déjà le mot qu'il emploie : ma maison du *midrash* a le sens technique qu'il aura dans la suite. Mais on est cependant autorisé à penser qu'en employant cette expression, il entend inviter l'ignorant à se mettre à son école, à faire ce qu'il a fait lui-même dans son livre. Là, comme il nous le dit expressément, il a cherché à

approfondir l'Écriture (cf. Eccli., XXIV, 22-27; XXXIX, 1-3).

Ceci nous permet sûrement de donner au mot *midrash* le sens de « recherche ». C'est d'ailleurs ce sens que renferme la racine du mot (voir sur ce point R. Bloch, art. MIDRASH, dans *D. B. S.*, V, col. 1263-1265). Le verbe דרש, que la Bible emploie fréquemment, comporte toujours d'idée d'une recherche soit religieuse, soit profane. Il serait étonnant, sinon invraisemblable, qu'au temps du Chroniste, qui vivait avant le Siracide, le mot *midrash* ait perdu sa signification étymologique pour désigner non plus une recherche, mais un simple exposé, un livre, et que plus tard il l'ait reprise. D'ailleurs, si dans les Chroniques on n'entendait par ce mot qu'un livre, pourquoi ajouterait-on le mot : livre, pour déterminer la matière même de ce *midrash?* De ce sens de « recherche », ou encore d' « étude », à celui de « récit » présenté de façon à édifier, il n'y a qu'un pas. Nous ne pouvons pas encore dire que le livre auquel réfère le Chroniste l'avait franchi, mais il demeure que l'Ecclésiastique semble bien l'avoir fait. Du reste, il suffit de relire l'éloge des pères (Eccli., XLIV-L), qui veut être une « méditation » sur le passé, pour se convaincre que ce morceau s'inscrit déjà par son esprit et même ses procédés dans le genre midrashique. Les chapitre X-XIX du livre de la Sagesse en présenteront un autre exemple plus développé. C'était d'ailleurs le même esprit et les mêmes procédés qu'offrait le Ps. CXXXII qu'a connu et utilisé le Chroniste (cf. II Chron., VI, 41). Pourquoi alors refuser au mot *midrash* de II Chron., XXIV, 27 son sens naturel?

S'il en est ainsi, l'emploi du mot *midrash* nous permettrait de voir dans le livre auquel renvoie le Chroniste une « recherche », une sorte de « méditation » ou de « considération » sur l'histoire des rois de Juda et d'Israël, car ce *midrash* est le *Midrash* du livre des Rois.

Mais alors quel peut être ce livre des Rois sur lequel porte cette « recherche », ou qui est l'occasion de ces « considérations »? S'agit-il du livre des Rois qu'on a rencontré dans les autres références du Chroniste? C'est possible. Mais, dans cette hypothèse, il faudra distinguer évidemment les deux ouvrages. On pourrait cependant tout aussi bien voir dans ce livre des Rois, objet du *Midrash*, notre livre canonique des Rois. Dans ce cas, le *Midrash* du livre des Rois aurait pu se présenter un peu comme ce morceau énigmatique que nous trouvons dans la LXX à III Reg., XII, 24*a-z* (texte qui ne figure ni dans la Bible hébraïque, ni dans la Vulgate).

On sait que cette longue addition de la version grecque est un extrait d'une histoire de Jéroboam où l'on cherche à expliquer les origines des difficultés de Salomon avec le futur roi d'Israël. Elle est essentiellement un développement à allure midrashique de ce que nous trouvons déjà dans le T. M. (voir sur ce morceau J. A. Montgomery, *The Books of Kings*, Édimbourg, 1951, p. 251-254). S'il est impossible de dire à quelle date cette addition remonte, il faut cependant reconnaître qu'elle est très ancienne et qu'elle est la traduction d'un original hébreu. Et ce qui nous intéresse plus particulièrement c'est qu'elle est une insertion d'un récit d'allure midrashique dans le livre canonique des Rois : indice qu'on s'est livré très tôt à l'exégèse midrashique de ce livre.

Nous n'oserions évidemment pas conclure qu'il s'agit là d'un extrait du *Midrash* du livre des Rois, dont il est question dans II Chron., mais ce rapprochement nous aide à nous faire une certaine idée de cette référence du Chroniste.

Ce cinquième titre « historique », même dans l'hypothèse qui y verrait une « considération » sur nos livres canoniques des Rois, pourrait-il désigner le même écrit que les quatre références précédentes? Il n'est pas possible de donner sur ce point une réponse catégorique. Mais en réalité, rien ne s'opposerait à ce qu'il en soit ainsi, d'autant moins qu'ici encore nous devons tenir compte de la pratique des anciens qui n'avaient pas notre exactitude dans leurs références. Ce *Midrash* du livre des Rois pouvait être aussi bien désigné par l'expression plus vague de « livre des rois d'Israël et de Juda » que par un titre qui exprimait explicitement ce qu'il était : une « considération sur le livre des Rois ». Cette opinion trouverait, du reste, un *confirmatur* dans ce que nous aurons l'occasion de dire plus bas sur le contenu du livre des rois d'Israël et de Juda et sur celui du *Midrash :* l'un et l'autre sont semblables. Mais n'anticipons pas.

L'examen des « titres prophétiques » va nous permettre, à son tour, d'apporter de nouvelles précisions sur les références du Chroniste. Les trois premiers : les actes du voyant Samuel, les actes du prophète Natan, les actes du prophète Gad appartiennent à la conclusion du règne de David (I Chron., XXIX, 29). (Les actes du prophète Natan seront de nouveau signalés en II Chron., IX, 29, à la fin du règne de Salomon.) Dans le premier texte, I Chron., XXIX, 29, le Chroniste nous dit que « les actes du roi David..., on les trouvera consignés » dans ces trois écrits, « avec son règne entier, ses prouesses, et les heurs et malheurs qu'il dut traverser ainsi qu'Israël et tous les royaumes des pays ». Ces termes généraux indiquent assez clairement que le Chroniste renvoie à des récits qui nous livrent l'essentiel de la vie de David. Par ailleurs, on sait qu'il a connu et utilisé les livres canoniques de Samuel et des Rois, qui sont la source principale de I Chron., IX-XXIX (du moins pour les passages dont l'authenticité n'est pas mise en doute) et de II Chron., I-IX. Aussi, est-on justifié de voir dans ces références un renvoi pur et simple aux livres canoniques. Qu'on ait connu sous ce nom d'actes du voyant Samuel, une très grande partie des livres de Samuel, spécialement tout le livre premier, il n'y aurait là rien d'étonnant. Quant à Natan et à Gad, on sait que ces prophètes ont joué un grand rôle dans la vie politique de David. Que certaines sections de II Sam. et le début de I Reg. aient été à leur tour désignés sous le nom de Natan, et que d'autres, où Gad a exercé effectivement son activité prophétique (comme II Sam., XXIV : le récit du recensement et du choix de l'emplacement du Temple) l'aient été sous le nom de Gad, ne devrait pas non plus nous surprendre : S. Paul, Rom., XI, 2, cite de façon similaire un passage de I Reg.

Nous pouvons, croyons-nous, ranger encore parmi les renvois aux livres canoniques les deux titres qui se retrouvent en II Chron., IX, 29, et qu'accompagne de nouveau la mention des actes de Gad : la prophétie d'Ahia de Silo et la vision de Yédo. Le Chroniste ne parle ni de Yédo, ni d'Ahia de Silo, ni de Natan, dans les chapitres consacrés à Salomon. Mais on sait l'importance du prophète Natan dans l'affaire de la succession de David (I Reg., I, 1-40) dont le dénouement mènera le fils de Bethsabée sur le trône d'Israël. D'autre part, I Reg., XI, 26-40, raconte l'entrevue d'Ahia de Silo avec Jéroboam et la prophétie qu'il prononce en cette occasion. Quant à Yédo, son nom n'apparaît pas dans I Reg. Toutefois, la tradition postérieure a précisément donné ce nom à l'homme de Dieu que I Reg., XIII, 1-10, met en scène (cf. Flavius Josèphe, *Ant. Jud.*, VIII, 8, 5, qui l'appelle Jadon). Il y a donc, encore ici, des présomptions assez grandes en faveur d'un renvoi aux Écritures canoniques et comme pour la conclusion de I Chron., XXIX, 29, le Chroniste aura utilisé les titres sous lesquels on citait habituellement certaines parties des livres des Rois.

Les références suivantes à des écrits prophétiques replacent en présence de la littérature extra-canonique : les actes de Shemaeya et du voyant Iddo, le *Midrash* du prophète Iddo, les actes de Jéhu, fils de Hanani, l'histoire d'Ozias rédigée par Isaïe sont autant de pièces qui pouvaient constituer des œuvres indépendantes plus ou moins étendues ou faire partie d'un recueil. Rien ne permet d'y voir des références à quelque partie de nos livres bibliques. Les prophètes mentionnés, sauf Isaïe, ne nous sont connus que par les Chroniques, où on nous parle de leur activité. Quant à Isaïe, rien dans son œuvre ne peut être considéré comme une « histoire » d'Ozias. Quant à II Reg., xv, 1-7 (la notice sur ce roi), elle ne contient aucun détail qui puisse la rattacher au grand prophète. Il faut donc penser ici à un écrit non biblique.

La vision du prophète Isaïe de II Chron., xxxii, 32, est vraisemblablement de même nature. Cependant, la remarque qui l'accompagne dans le T. M. : « la vision d'Isaïe, fils d'Amos, au (עַל) livre des rois de Juda et d'Israël » semble bien indiquer que cette vision faisait partie du livre historique si souvent cité par le Chroniste. Et, en même temps, elle nous autorise à penser que les autres titres prophétiques extra-bibliques ne faisaient pas partie de ce livre des Rois, car alors pourquoi prendrait-on ici la peine de noter que cette vision d'Isaïe s'y retrouve. Du reste, le titre prophétique suivant : les actes de Hozaï (II Chron., xxxiii, 19) apporte un *confirmatur* à cette déduction : ces actes de Hozaï sont bien distingués des actes des rois d'Israël (℣. 18).

Le dernier titre prophétique : la lamentation de Jérémie sur Josias, consignée dans les Lamentations, pose un nouveau problème. S'agit-il ici des lamentations canoniques? On pourrait le penser, car le Chroniste aurait pu voir dans Lament., ii, 1 sq. des allusions au roi Josias, à moins qu'il ne s'agisse simplement d'un recueil perdu de lamentations contenant précisément une lamentation particulière sur ce roi, attribuée au prophète Jérémie.

Cet examen des titres tant « historiques » que « prophétiques » nous a quelquefois amenés à conclure que le Chroniste renvoyait ses lecteurs aux livres canoniques. D'autres fois, il nous a semblé que les écrits auxquels il référait étaient plutôt des pièces non canoniques. De plus, ces pièces non canoniques, en dehors du livre des Rois d'Israël et de Juda (et peut-être du *Midrash*, s'il se distingue de ce dernier livre), n'apparaissent pas avoir été très étendues. Peut-être faisaient-elles partie d'un recueil? En tout état de cause, il faut donc reconnaître que nous sommes loin de ce que C. C. Torrey appelait : « the Chronicler's transparent parading of authorities » (*op. cit.*, p. 195). A première vue le célèbre exégète américain pouvait sembler avoir raison, mais en définitive, si l'on veut bien tenir compte de la manière de citer des anciens, le nombre des références ne doit pas nous étonner, d'autant moins qu'après tout il n'est pas si considérable qu'on l'a cru.

Pouvons-nous préciser davantage la nature des références du Chroniste?

En nous appuyant sur les indications qui accompagnent ces références, nous pouvons d'abord affirmer que le livre des Rois contenait des listes généalogiques. C'est ce qui découle de la petite notice de I Chron., ix, 1, dont nous avons déjà parlé. En outre, à la fin de plusieurs règnes, le Chroniste renvoie encore à ce livre. Or quand il le fait, il nous dit : le reste des actions du roi, « des premières aux dernières, cela est écrit dans le livre des Rois... », laissant entendre, sans doute, que l'écrit en question renfermait l'histoire du règne. Ainsi en est-il pour Asa (II Chron., xvi, 11), Amasias (II Chron., xxv, 26), Jotham (II Chron., xxvii, 7), Achaz (II Chron., xxviii, 26), Manassé (II Chron., xxxiii, 18), Josias (II Chron., xxxv, 26-27) et Joïaqim (II Chron., xxxvi, 8).

Au sujet de Jotham, de Manassé, de Josias et de Joïaqim se trouvent quelques détails supplémentaires. A propos de Jotham, on nous dit que « ses guerres et tout ce qu'il a fait » y sont consignés. Pour Manassé : « ...sa prière à son Dieu, les paroles des voyants qui lui ont parlé au nom de Yahweh, le Dieu d'Israël, cela est écrit dans les actes des rois d'Israël » (II Chron., xxxiii, 18). Pour Josias : « ...les témoignages de sa piété, conformes aux prescriptions de la loi de Yahweh... cela est écrit dans le livre des rois d'Israël et de Juda » (II Chron., xxxvi, 26-27). Pour Joïaqim : « ...les abominations qu'il commit et ce qui a été relevé chez lui, cela est consigné dans le livre des rois d'Israël et de Juda » (II Chron., xxxvi, 8).

Ces indications, complétant celles fournies par les titres, nous permettent sans doute de voir dans ce livre des rois une histoire des deux royaumes. Cette histoire donnait des détails assez précis sur les divers règnes, un peu à la façon de nos livres canoniques des Rois. Encore comme ceux-ci, elle s'intéresse surtout aux faits religieux. Toutefois, il est impossible de les identifier : ce livre des Rois mentionné dans les Chroniques contenait des choses qui ne se trouvent pas dans nos livres canoniques : par ex., la prière de Manassé (II Chron., xxxiii, 18).

La matière du *Midrash* du livre des Rois n'est pas différente. Le Chroniste nous dit, en effet, à son sujet : « ...(?) et ses fils, l'importance du tribut qu'il perçut (?), voilà que toutes ces choses sont consignées dans le *Midrash* du livre des Rois » (II Chron., xxiv, 27). Malgré ses défectuosités, ce texte nous laisse entendre que ce *Midrash* portait sur une matière semblable à celle du livre des Rois. Ne serait-ce pas là un nouvel indice qu'il se confondait avec celui-ci?

Pour ce qui est des écrits prophétiques, nous devons reconnaître qu'en dehors de la vision d'Isaïe, fils d'Amos, et des lamentations de Jérémie, ils présentaient une matière identique à celle du livre des Rois et du *Midrash* : comme eux ils livraient le récit de certains événements des différents règnes.

En réalité, tous ces écrits tant prophétiques qu'historiques contenaient des matériaux que le Chroniste pouvait utiliser. Il serait même surprenant que, les connaissant, il n'y ait rien puisé. Au reste, nous savons que nos livres des Chroniques ont un certain nombre de passages propres. Aussi, n'est-il pas sans intérêt de nous poser une dernière question : le Chroniste a-t-il réellement utilisé ces écrits?

Nous avons eu maintes fois l'occasion de le signaler, l'examen des passages propres aux Chron. a vite fait de nous montrer que leur matière est souvent semblable à celle des écrits auxquels on réfère. Nous avons déjà attiré l'attention sur I Chron., ix, 1. En ce passage, si le Chroniste lui-même prend la peine de dire que tout Israël a été enregistré dans les généalogies et que celles-ci « sont insérées dans le livre des rois d'Israël et de Juda », il y a présomption qu'une partie des renseignements précédents vient de là.

Il en va de même des détails du règne d'Ezéchias, où on met en relief la piété du roi, et qui n'ont aucun parallèle dans nos livres canoniques. La notice de la fin du règne de Josias rappelait que dans ce livre des Rois avaient été consignés « les témoignages de la piété du roi ». Ne faudrait-il pas penser que le Chroniste qui a longuement parlé de la piété du roi Josias y a puisé des détails? II Chron., xix, 2-3 mentionne les relations de Josaphat avec Jéhu, fils de Hanani. Or, le Chroniste, en II Chron., xx, 34, à la fin du règne de Josaphat, renvoie précisément aux actes de Jéhu. Enfin, II Chron., xxvii, 5-7, note une guerre de

Jotham contre les Ammonites (guerre dont ne parlaient pas nos livres canoniques des rois). Dans la conclusion du règne de ce même roi, le Chroniste signale que les guerres de Jotham ont été consignées dans le livre des rois d'Israël et de Juda.

A partir de ces indications, nous pouvons présumer que ces détails, le Chroniste les a puisés dans ces sources extra-canoniques. C'est le moins qu'on puisse conclure de tout ce que nous avons dit des références. En somme, cette conclusion jointe à celle à laquelle nous parvenions au sujet des sources canoniques du Chroniste, nous permet d'affirmer que le Chroniste avait à sa disposition l'ensemble des livres canoniques de Gen.-Reg. (la loi et les prophètes antérieurs), et un certain nombre d'écrits, plus ou moins apparentés à ceux-ci, dont il s'est servi.

Comment, à partir de ses sources, a-t-il rédigé son œuvre? Après avoir répondu à cette question nous essaierons de déterminer la date à laquelle il a vécu. Nous serons ainsi en mesure de replacer son témoignage dans son milieu historique.

3° *L'œuvre et ses compléments.* — Une esquisse de l'histoire des théories sur la composition des Chroniques depuis les débuts du siècle devrait ramener cette histoire à deux phases principales dont la première couvrirait environ quarante ans (1900-1939), et la seconde les vingt dernières années (1940-1959). Trois noms pourraient servir de points de repère à la première phase : ceux de R. Kittel, de J. W. Rothstein et de A. C. Welch (auxquels il faut joindre ceux de G. Von Rad, de B. Luther et de A. Noordtzij); et trois autres à la seconde : ceux de M. Noth, de K. Galling et de W. Rudolph.

A. C. Welch, *The Work of the Chronicler. Its purpose and its date*, Londres, 1939, p. 1-9, dans un chapitre où il définit le sens de ses études sur les Chroniques, a donné les traits principaux des travaux de ses devanciers, R. Kittel et J. W. Rothstein, en même temps qu'il montrait sa propre position sur le problème qui nous occupe présentement. En effet, voulant lui-même apporter un complément à leurs travaux, il s'est efforcé d'en faire voir les apports et les lacunes.

R. Kittel, *Die Bücher der Chronik*, Goettingue, 1902, a voulu, en historien qu'il était, déterminer la valeur des Chroniques comme source d'information sur l'histoire d'Israël. Dans ce but, il a distingué les parties propres au Chroniste, ses emprunts aux livres canoniques et à d'autres documents et les compléments apportés à son œuvre. Mais, en réalité, Kittel n'a pas réussi à montrer la raison véritable qui a amené notre auteur à écrire à nouveau l'histoire d'Israël. J. W. Rothstein, dans son commentaire publié en 1927 par J. Hänel, a été, lui aussi, dominé par un souci particulier. Convaincu que les Chroniques manquent d'homogénéité, il en a analysé avec une patience infinie le premier livre, en s'appuyant surtout, comme on l'avait fait pour le Pentateuque, sur les différences de vocabulaire et les répétitions, les doublets. Sa méthode l'a poussé souvent à distinguer les traces de plusieurs mains dans un seul verset. Si cette dissection n'entraîne pas la conviction, une conclusion se dégage toutefois de cette étude littéraire : les Chroniques ont été soumises à un travail de revision. Malheureusement, comme Kittel, Rothstein n'a pas saisi l'esprit qui anime les multiples annotations apportées à l'œuvre du Chroniste.

L'étude de A. C. Welch s'efforcera donc de remédier aux déficiences des commentaires de Kittel et de Rothstein. Comme ses prédécesseurs, Welch reconnaît le manque d'unité de nos livres qui, pour lui, comme il s'en est précédemment expliqué dans un ouvrage publié quelques années auparavant (*Post-Exilic Judaism*, Londres, 1935, p. 185 sq.), limitent à I Chron., x, 1-xxxvi, 21. Dans ces chapitres, nous trouvons deux séries de documents aux caractères littéraires et spirituels différents. La première série nous met en présence d'un récit continu qui reprend l'histoire d'Israël depuis le sacre de David à Hébron jusqu'à la chute de Jérusalem et l'exil. Cette vision du passé est conditionnée par les idées du Deutéronome. Quant à la seconde, qui tantôt se réduit à quelques versets et tantôt prend la forme de longs développements, elle est sous la mouvance de la législation codifiée au retour de l'exil et qui se retrouve dans l'Exode et les Nombres, la législation sacerdotale.

En réalité, A. C. Welch reprenait à son compte, en cherchant cependant à la perfectionner, l'intuition de Rothstein qui voyait, comme nous l'avons déjà rappelé plus haut, deux couches bien marquées dans les Chroniques, l'une dominée par D et l'autre par P.

La position de Kittel sur le problème littéraire des Chroniques était davantage dans les lignes classiques du wellhausianisme. En effet, dans son commentaire qui doit beaucoup sur ce point à celui de J. Benzinger, *Die Bücher der Chronik*, Tubingue, 1901, il distinguait une multiplicité d'éléments : *a)* un premier élément facile à discerner, les livres canoniques antérieurs; *b)* une source de valeur historique remontant au v^e^ s.; *c)* une source lévitique provenant d'un précurseur du Chroniste (v^e^ s.); *d)* des matériaux d'allure midrashique, qui viennent des écrits cités dans les références; *e)* le travail du Chroniste lui-même qui doit être situé vers 300; *f)* des compléments ajoutés à son œuvre au cours du III^e^ siècle.

C'est dans la voie tracée par J. W. Rothstein qu'il faut placer les études remarquables de G. Von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, dans *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*, LIV, Stuttgart, 1930; *Die levitische Predigt in den Bücher der Chronik*, dans *Festschrift Otto Procksch*, Leipzig, 1934, p. 113-124. Toutefois, G. Von Rad, contrairement à Rothstein et à Welch, voit dans la première couche des Chron. une influence réelle de P, qui semble un document déjà lointain. Cette influence de P est cependant moins prononcée que celle de D.

La réaction ne devait pas tarder.

B. Luther, *Kahal und ʿedah als Hilfsmittel der Quellenscheidung im Priesterkodex und in der Chronik*, dans *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, 1938, p. 44-63, s'en tenait encore à l'influence prépondérante de D. Mais, pour lui, le Chroniste serait contemporain de la première édition de P, par conséquent il appartiendrait au même milieu; d'où une affinité entre son œuvre et P.

A. Noordtzij, *De Boeken der Kronieken*, Kampen, 1937-38 et *Les intentions du Chroniste*, dans *Rev. Bibl.*, XLIX (1940), p. 161-168, a montré que le Chroniste n'est pas, au point de vue doctrinal, à rattacher au mouvement sacerdotal : ce qu'il met en avant c'est la théologie de l'alliance et la morale du décalogue. Les personnages qui occupent le devant de la scène dans son œuvre ne sont pas les prêtres et les lévites, mais les prophètes et les rois.

Cependant, c'est surtout avec l'ouvrage de M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I, Halle, 1943, p. 110-155, qu'apparaît principalement la réaction contre la « théorie des deux strates » de Rothstein et de Welch. M. Noth se place rigoureusement au point de vue de la critique littéraire. Reprenant l'étude de la composition des Chroniques, il fait ressortir que leur fond remonte sans doute à un auteur unique. Leurs éléments essentiels sont son œuvre, même la partie consacrée aux généalogies. La source de I Chron., I-IX (dans ses parties authentiques) est le Pentateuque. Pour I Chron., X-II Chron., XXXVI, le

Chroniste a utilisé l'histoire deutéronomique de Sam.-Reg. Cependant, il faut admettre que ce travail primitif a reçu des additions. Assez importantes en I Chron., II-IX et en I Chron., X-XXIX (car XXIII-XXVII n'appartenait pas à l'œuvre primitive), elles sont très rares dans la suite. Ces additions cependant ne sont pas une revision; elles sont des compléments.

Environ dix ans après M. Noth, W. Rudolph publiait un commentaire sur les Chroniques (*Chronikbücher*, Tubingue, 1955) qui s'inscrit dans la même ligne de pensée : le Chroniste est un auteur et son ouvrage s'étendait des généalogies à l'exil. Comme M. Noth, W. Rudolph reconnaît que cette œuvre primitive a reçu, dans la suite, des compléments : compléments qui s'avèrent cependant, pour lui, plus nombreux, et dont n'est pas exempt même le chapitre premier, qu'il faut réduire aux ℣. 1-4 *a*; 24-31; 34 *b*-42.

Quoi qu'il en soit de ces différences de détail, on peut dire qu'avec M. Noth et W. Rudolph, la critique littéraire des Chroniques s'est orientée dans une voie nouvelle; elle s'est libérée de la « théorie des deux strates », deutéronomique et sacerdotale, mise en relief par Rothstein et Welch. Toutefois, il ne faudrait pas croire que la théorie elle-même d'une double rédaction est désormais périmée.

C'est encore cette théorie que reprenait naguère K. Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia*, dans *Das Alte Testament deutsch*, XII, Goettingue, 1954, p. 8-12. Reconnaissant l'existence de deux couches rédactionnelles distinctes dans les Chroniques, K. Galling conclut à une double édition. La première remonterait aux environs de 300. Son auteur — le Chroniste proprement dit — aurait voulu présenter une histoire du véritable Israël depuis les origines jusqu'à la restauration. Pour réaliser ce but il aurait utilisé et suivi l'histoire deutéronomique (Gen.-Reg.), qu'il aurait complétée par des documents dont les principaux sont la chronique araméenne d'Esdr., IV, 6-VI, 15, et le rapport d'Esdras (Esdr., VII-X). Un siècle plus tard, un second auteur (Chron. **) aurait repris le travail de son prédécesseur. En dehors d'additions et d'annotations peu étendues comportant surtout des listes de noms et des détails d'ordre culturel, il aurait placé au début de l'œuvre, en guise d'introduction, I Chron., I-IX (les généalogies). C'est encore à ce second auteur qu'il faudrait attribuer I Chron., XXIII-XXVII (sur les préparatifs de la construction du temple) et l'ajoute finale de tout le livre de Néhémie, qui existait jusque-là comme écrit isolé.

Cette revue des variations de la critique littéraire sur la composition des Chroniques depuis près de soixante ans nous aura au moins permis de voir la complexité du problème que pose celle-ci.

Précédemment, nous avons essayé de faire ressortir l'unité de ces livres en en parcourant le contenu et en montrant leurs affinités avec les livres d'Esdras et de Néhémie. Nous avons même affirmé que leur plan et l'idée centrale qui l'anime postulaient à l'origine un auteur véritable. C'est là une conclusion qui nous semble assurée. Cependant, elle ne doit pas nous faire oublier ni négliger une autre conclusion que l'histoire de l'exégèse nous a fait voir. Quand on étudie en détail le texte de ces livres, on ne peut s'empêcher d'y découvrir un certain désordre et un manque d'homogénéité. Des répétitions assez nombreuses se retrouvent surtout dans les généalogies (I Chron., I-IX); I Chron., XXIII-XXVII donne l'impression d'une addition à un texte déjà constitué.

Toute théorie de la composition des Chroniques doit tenir compte de ces conclusions et essayer d'en donner l'explication. Aussi, croyons-nous nécessaire de nous arrêter attentivement sur I Chron., I-IX et XXIII-XXVII (qui jurent avec le reste des Chroniques) et de chercher la raison de leur présence en I Chron., I-XXIX.

Mais pour embrasser dans sa totalité le problème de la composition des Chroniques, il nous faudra ajouter un bref aperçu sur II Chron., I-XXXVI.

Comme l'étude de I Chron., XXIII-XXVII nous semble aider à mieux envisager les c. I-IX, c'est par là que nous commencerons.

1. *I Chron., XXIII-XXVII et X-XXIX.* — On l'a souvent noté (cf. M. Noth, *op. cit.*, p. 112 et les commentaires des Chron.), les c. XXIII, 3-XXVII, 34 de I Chron. se présentent avec les caractères habituels d'une insertion dans un récit déjà rédigé. Sans lien profond avec le contexte, ils rompent la suite d'un morceau par ailleurs harmonieux.

En effet, si l'on fait abstraction de ces développements sur les prêtres, les lévites et les officiers civils et militaires de David, dont parlent exclusivement les c. XXIII-XXVII, la section sur les préparatifs de la construction du temple (I Chron., XXII, 1-XXIX, 25) est une belle unité littéraire. Elle ne s'intéresse qu'à un sujet, se lie parfaitement à ce qui précède et prépare la première partie de II Chron. (c. I-IX). Amorcée par les c. XVII (la prophétie de Natan) et XXI (le dénombrement qui amène l'achat de l'aire d'Ornan), elle annonce l'acte le plus important du règne de Salomon : l'édification du temple (II Chron., I-VII). Nous retrouvons ici la rigueur que manifestait le plan général de l'œuvre du Chroniste. Puisque Yahweh a décidé de confier à Salomon le soin de lui « construire une maison » (XVII), et qu'il en a déterminé le lieu par l'apparition de l'ange (XXI), il ne reste plus au vieux roi qu'à apporter sa collaboration à l'œuvre divine. C'est précisément ce que chercheront à montrer les c. XXII et sq. David rassemble des carriers (XXII, 2), amasse des matériaux (3-4) et surtout encourage Salomon (5-15) et demande aux fonctionnaires royaux de lui prêter main-forte (17-19).

En XXIII, 1-2, on nous dit que « devenu vieux et rassasié de jours, David donna à son fils Salomon la royauté sur Israël. Puis il réunit tous les officiers d'Israël, les prêtres et les lévites ». Après cette entrée en matière qui annonce une assemblée de l'élite de la nation, on s'attendrait à un discours où David reprendrait en les développant les paroles prononcées en XXII, 5.7-16; 18-19, et indiquerait les dispositions déjà prises pour l'édification du temple. En somme, il faudrait ici une sorte de testament qui s'harmonisât avec la physionomie que I Chron., X-XXII, a donnée au fondateur de la dynastie judéenne. Le moment ne saurait être mieux choisi, car David va bientôt mourir : il est « rassasié de jours » et sent le besoin de transmettre la royauté à son fils.

En réalité, ce discours nous sera présenté (XXVIII, 2-10), mais après les c. XXIII-XXVII. Il sera suivi, comme c'est naturel, d'une énumération des préparatifs en vue de la construction du Temple (XXVIII, 11 sq.) et d'un autre discours où David invite son peuple à unir ses offrandes aux siennes (XXIX, 1-5). Le peuple répond généreusement (XXIX, 6-9), et l'assemblée se clôt par l'action de grâce du roi (XXIX, 10-20). Le lendemain, on offre des sacrifices et Salomon reçoit l'onction royale (attendue depuis XXIII, 1). Les promesses transmises par Natan à David sont réalisées. Le nouveau roi pourra désormais entreprendre la tâche où se manifestera sa sagesse : la construction du Temple (II Chron., I-VII).

Cette section des préparatifs de la construction du Temple est donc ordonnée de façon méthodique et même avec un certain art littéraire. Elle s'enchaîne parfaitement à la section précédente et prépare, à son tour, l'aspect du règne de Salomon sur lequel le

Chroniste insistera presque exclusivement. On n'y rencontre rien de trop.

Dans un tel contexte, les c. XXIII-XXVII sont évidemment un hors-d'œuvre, avec leurs détails sur l'organisation religieuse et profane du royaume. Les listes des lévites et des prêtres, des chantres et des portiers, des officiers civils et militaires de David n'ont rien à voir avec les préparatifs de la construction du Temple. Si elles manifestent le désir de rattacher les institutions cultuelles à David, elles distraient totalement l'attention de ce que les c. XXII, 1-XXIII, 2 et XXVIII, 3-XXIX, 25, voulaient raconter; sans compter que ces listes se répètent et entrent même en conflit avec d'autres données précédentes.

Aussi, doit-on admettre qu'elles forment une addition à un texte déjà rédigé. Au reste, on a senti qu'elles brisaient le fil du récit. C'est pourquoi on a tâché de remédier à cet état de choses en ajoutant XXVIII, 1-2 *a*, comme introduction au discours de David (XXVIII, 2 *b*-10), l'introduction primitive de XXIII, 1-2, servant désormais de prologue à XXIII, 3-XXVII, 34.

Quel est l'auteur de cette insertion? Est-ce le Chroniste lui-même? Est-ce un ou des annotateurs? Ou encore un reviseur?

Ces questions ne sont pas futiles. J. Benzinger, R. Kittel, E. L. Curtis voyaient dans cette insertion l'œuvre du Chroniste. Pour J. W. Rothstein, elle remonterait partiellement à Ch ^{P} (le premier Chroniste), mais par la suite toute cette section aurait été largement retravaillée par un reviseur (Ch ^{M}), dont la main se retrouve également en I Chron., XV et enfin par le rédacteur de toute l'œuvre du Chroniste, Ch ^{R}. A. C. Welch reconnaît que nous avons là, dans les c. XXIII-XXVII, une addition à l'œuvre primitive. Cette addition serait dans son ensemble l'œuvre du rédacteur qui était sous l'influence des idées de P. M. Noth et W. Rudolph y voient enfin plus simplement des compléments à l'œuvre du Chroniste. Ces compléments, il faudrait les attribuer vraisemblablement à divers auteurs.

Qu'en est-il au juste? Comme le faisait remarquer A. C. Welch, nous ne pouvons évidemment pas donner une réponse catégorique à cette question. Cependant, il est bien difficile, sinon impossible, après ce que nous avons dit du plan général des Chroniques et de la place qu'occupe cette section XXIII-XXVII de mettre l'insertion sur le compte du Chroniste. Ce morceau qui vient interrompre un plan assez harmonieux n'est évidemment pas dans sa manière habituelle. De plus, si nous en analysons le contenu, nous découvrons qu'il présente de nombreux détails qui ne s'accordent pas avec d'autres passages des Chroniques qui, ceux-là, sont authentiques.

Ces chapitres XXIII-XXVII dans leur forme actuelle constituent un ensemble littéraire sur l'organisation cultuelle et politique du royaume au temps de David. Le but général qu'ils se proposent est de justifier certaines institutions d'une époque déterminée en les rattachant à David (cf. XXIII, 6; XXIII, 25-30; XXIV, 31; XXV, 1 sq.). Mais cette unité formelle et sans doute voulue ne doit pas nous tromper sur leur nature réelle. Ces chapitres sont la résultante du groupement de plusieurs petites unités qui se distinguent encore assez facilement (voir l'excellente analyse de cette section dans W. Rudolph, *Chronikbücher*, p. 152-185).

On peut répartir ainsi ces petites unités : *a)* XXIII, 3-5 (ou 6 *a*) : le recensement et la répartition des lévites; *b)* XXIII, 6 (6 *b*)- 24 : les classes des lévites au service du Temple; *c)* XXIII, 25-32 : les fonctions des lévites; *d)* XXIV, 1-19 : les 24 classes des prêtres; *e)* XXIV, 20-31 : une nouvelle énumération des lévites répartis en familles; *f)* XXV : les 24 classes des chantres; *g)* XXVI, 1-19 : les classes des portiers; *h)* XXVI, 20-32 : les fonctions lévitiques; *i)* XXVII, 1-15 : les intendants du royaume répartis selon leur mois de service; *j)* XXVII, 16-22 : les chefs des douze tribus; *k)* XXVII, 23-24 : note sur ceux qui furent dénombrés au temps de David; *l)* XXVII, 25-34 : les intendants des réserves royales.

Si la plupart de ces petites unités visent les lévites et les prêtres et, partant, s'intéressent à l'organisation du culte, les deux dernières cependant sont des listes d'officiers du royaume au temps de David. Aussi, toute cette section semble-t-elle être un développement amené par l'énumération de I Chron., XXIII, 2 : « (David) réunit tous les officiers d'Israël, les prêtres et les lévites ». On aura voulu apporter des précisions et nous dire quels étaient ces Israélites convoqués par David. Un procédé similaire se retrouve en I Chron., XV, 4-10 (versets qui font double emploi avec XV, 11, et qui pour cette raison semblent bien une addition).

Toutefois, ce développement de XXIII-XXVII n'est pas sans soulever des problèmes, même en dehors de celui de son origine. Il contient plusieurs détails qui ne concordent pas avec le reste des Chroniques.

XXIII, 3-5 parle d'un recensement des lévites par David. Or, en XXI, 6, on nous dit que Joab « n'avait recensé ni Lévi, ni Benjamin ». Le c. XXVII reviendra sur le recensement et avancera que « David ne fit pas le dénombrement de ceux qui avaient vingt ans et au-dessous... ». Cette dernière remarque (qui vise sans doute à expliquer pourquoi le nombre des membres des tribus fourni précédemment en XXVII, 1-17 ne correspond pas à ceux qu'on trouvait dans les Chroniques du roi David) nous place, elle aussi, dans des perspectives assez différentes de celles du c. XXI.

XXIII, 6-24 (cf. aussi XXVI, 21) présente au sujet des généalogies lévitiques des données qui s'éloignent de celles de I Chron., VI, 1 (16). D'après ce dernier texte, le premier fils de Lévi est Gershom et non comme ici : Gershon. Ce Gershom en I Chron., VI, a comme fils Libni et Shiméi. En XXIII, 7, à côté de Shiméi, nous avons « Laedan ». En XXIII, 15, on distinguera Gershom de Gershon. Gershom (comme dans Jud., XVIII, 30, et Ex., II, 22) est le fils de Moïse.

XXIII, 27, dans une glose, cherche à donner l'explication du fait que le ℣. 24 mentionnait 20 ans comme âge de l'entrée en fonction des lévites, alors que le ℣. 3 parlait du recensement des lévites de 30 ans et plus. Il faut attribuer ce changement à une décision du roi David : « Car, selon les dernières paroles de David, les lévites qui furent inscrits étaient âgés de vingt ans et plus ». Encore ici nous sommes en présence de préoccupations qui ne sont pas habituelles chez le Chroniste. Chaque fois qu'il touche à cette question de l'âge des lévites, il se contente de nous dire qu'ils entrent en fonction à vingt ans, sans plus (cf. II Chron., XXI, 17 et Esdr., III, 8).

Dans la liste des classes des prêtres, XXIV, 7, place en premier lieu la classe de Yehoyarib. En IX, 10, Yehoyarib venait en second lieu parmi les prêtres. Quoi qu'il en soit de l'authenticité de IX, 2-33, avec XXIV, 7, nous sommes transportés à une époque assez éloignée de celle du Chroniste. Cette classe de Yehoyarib, on le sait, est la classe à laquelle appartenaient les Maccabées (cf. I Macc., II, 1; XIV, 29). Aussi croit-on généralement que nous avons affaire ici à une liste qui remonte au temps des Asmonéens. La même division qui nous y est présentée sera encore en usage à l'époque évangélique (cf. Flavius Josèphe, *Ant. Jud.*, VII, XIV, 7; Luc., I, 8; sur les 26 classes de la *Règle de la Guerre*, col. II, 1.2, voir *La Règle de la Guerre*, texte restauré, traduit et commenté par J. Carmignac, Paris, 1958, p. 27).

Le c. XXVI énumère les classes des portiers. Dès le

début il nous donne la liste des fils de Coré. Si, aux temps d'Esdras (cf. Esdr., II, 41-42) et de Néhémie (cf. Néh., XI, 17.19), on distingue les portiers des chantres, cependant en I Chron., IX, 17-27; XVI, 37-43, et en II Chron., XX, 19 (comme dans les Ps. XLII et XLIV), les fils de Coré sont des chantres.

Par contre, en XXV, 1, 4 et sq., Héman était considéré comme un chantre, alors que I Chron., VI, 33-47 (18-23), en fait un fils de Coré. De même, Obedédom qui, en I Chron., XV, 4, est un chantre, est rangé ici, en XXVI, 4 sq. parmi les portiers en conformité avec XV, 24. Sans entrer dans l'explication de ces divers textes, car certains, comme I Chron., VI, 33-47, ne sont vraisemblablement pas authentiques, il demeure que ces diverses traditions retrouvées dans XXIII-XXVII sont souvent en conflit avec d'autres conservées ailleurs dans les Chron.

XXVII, 18 mentionne parmi les intendants de David le nom d'un des frères du roi : Eliû. Cet Eliû est inconnu de la liste de I Chron., II, 12-15.

Les divergences entre ces données des c. XXIII-XXVII et le reste des Chroniques s'ajoutant à ce que nous avons dit précédemment au sujet de la place occupée par I Chron., XXIII-XXVII nous empêchent de voir dans cette insertion l'œuvre du Chroniste lui-même. D'ailleurs certaines des petites unités qui s'y retrouvent, comme XXIV, 1-19, sont évidemment trop tardives.

Cependant, nous devons reconnaître que la disposition générale de ces chapitres manifeste plus qu'un assemblage de diverses annotations faites au hasard. Il y a là un ordre commandé par I Chron., XXIII, 2. Par conséquent, il semble qu'un auteur particulier est intervenu ici, avec l'intention de compléter l'œuvre du Chroniste, en donnant, à l'aide de traditions diverses déjà rédigées par écrit, un tableau de l'organisation religieuse et profane du royaume. Quant à voir en cet auteur un véritable reviseur, nous croyons que les données des c. XXIII-XXVII ne nous permettent pas de l'affirmer. Il est vrai que certains des détails qu'on y retrouve ne concordent pas avec d'autres données des Chroniques. Mais si, comme l'a bien montré W. Rudolph, ces petites unités reflètent tantôt la situation d'une époque antérieure au Chroniste et tantôt celle d'une époque postérieure, on pourra bien y rencontrer des préoccupations différentes et qui souvent entrent en conflit les unes avec les autres ou avec l'œuvre entière. Mais de là à conclure à l'intervention d'un reviseur, la distance est grande : il faudrait d'autres données que celles qu'on peut tirer d'une insertion particulière.

En somme, nous ne voyons dans cette longue insertion qu'un complément à l'œuvre du Chroniste, complément qu'il faudrait placer chronologiquement à l'époque asmonéenne, si ces chapitres XXIII-XXVII formaient primitivement un tout. De toutes façons, c'est alors qu'elle a reçu sa forme définitive.

Une étude complète du problème de la composition des Chroniques devrait s'arrêter également aux chapitres X-XXI. Nous avons dit comment ces chapitres préparaient la seconde partie du règne de David. C'est déjà un indice de la continuité du plan développé dans les c. X-XXIX, et de sa structure assez rigoureuse. Il y a bien ici ou là, dans I Chron., X-XXI, des morceaux qui peuvent être considérés comme complémentaires, spécialement XV, 4-10 (un doublet de XV, 11, qui, par ailleurs, en développe le contenu). De même XV, 16-24 et XVI, 5 *b*-38. Ces morceaux qui s'intéressent spécialement aux lévites sont dans le même esprit que les c. XXIII-XXVII, et, comme dans ces derniers, on cherche à préciser ce que le texte du Chroniste laissait entrevoir. Dans ce but on utilise des traditions sur les institutions cultuelles d'Israël, et on multiplie les listes de noms. Souvent on essaie de rattacher à David ce qui regarde l'organisation cultuelle en Israël. Nous retrouvons donc ici ce que nous manifestaient les c. XXIII-XXVII. Au reste, la section des généalogies nous ramène aux mêmes préoccupations.

2. *Les généalogies* (I Chron., I-IX). — Les neuf premiers chapitres des Chroniques sont assurément ceux qui posent les plus nombreux problèmes. Et parmi ces problèmes une bonne part relève de la critique littéraire.

Nous avons déjà signalé que même l'authenticité générale des généalogies a été contestée. La position extrémiste de A. C. Welch est plutôt isolée; mais encore récemment K. Galling voyait dans ces c. I-IX l'œuvre du second Chroniste (Chron. **). W. A. L. Elmslie, *The First and Second Books of Chronicles*, dans *The Interpreter's Bible*, III, New York (1954), p. 349, les attribuait entièrement à plusieurs auteurs postérieurs. Même M. Noth et W. Rudolph, qui se montrent habituellement très pondérés dans les questions de critique littéraire des Chroniques, n'en retiennent comme authentique qu'une part assez réduite.

Nous nous arrêterons ici à deux problèmes majeurs : *a)* l'authenticité générale des généalogies; *b)* la part qui revient au Chroniste.

a) L'authenticité générale des c. I-IX de I Chron. — Les principales objections qu'on a apportées contre l'authenticité générale des généalogies sont tirées de leur relation avec l'œuvre entière et de l'esprit qu'elles manifestent. Le but que se proposait le Chroniste ne demandait nullement que ces listes généalogiques précèdent son exposé; et même, s'il n'y a pas opposition absolue entre ce but et le préambule actuel des Chron., les préoccupations de ce préambule ne sont pas celles du Chroniste.

La question des relations d'une partie avec l'ensemble d'une œuvre est assez délicate, surtout quand on a affaire à un écrit ancien qui a reçu des additions. Là, comme en beaucoup d'autres cas similaires, il faudra s'en tenir au témoignage de la tradition du texte, à moins que des raisons sérieuses mettent en doute sa fidélité. Or, dans ce problème du lien entre I Chron., I-IX et le reste de l'ouvrage, à notre avis, rien ne s'oppose vraiment à ce que nous indique la tradition du texte, à savoir que le corps des livres des Chroniques (I Chron., X-II Chron., XXXVI) fût précédé d'un préambule. Au contraire, il serait même surprenant que ces trois tableaux qu'il nous présente (le règne de David et ceux de Salomon et de ses successeurs) commençassent *ex abrupto* avec le récit de la mort de Saül (I Chron., X, 1 sq.). Qu'il en fût ainsi dans une histoire de la dynastie judéenne se comprendrait encore assez facilement. Mais le Chroniste, comme nous l'avons vu, ne se proposait pas uniquement d'écrire une telle histoire. Il avait l'intention de montrer comment s'est réalisée ici-bas la théocratie. La théocratie était l'aspect qui l'intéressait principalement dans les cheminements passés du véritable Israël, le peuple choisi. Or cette théocratie, ce royaume de Dieu, plonge profondément ses racines dans l'histoire pré-davidique. On ne peut pas la comprendre si l'on fait abstraction de cette partie de l'histoire. Nous aurons à revenir sur les idées centrales de la théologie du Chroniste. Qu'il nous suffise pour le moment d'en souligner quelques points. Pour lui, Yahweh s'est choisi un peuple, Israël; il se l'est uni par l'alliance qu'il a contractée avec le grand ancêtre, Abraham; mais cette alliance n'a trouvé sa forme parfaite qu'au moment où Yahweh l'a renouvelée en choisissant David et sa maison pour diriger son peuple. Le roi judéen est un élément essentiel de l'alliance, comme le peuple israélite, la tribu de Lévi et le Temple.

Nous ne devons pas nous étonner que le Chroniste ait été ainsi amené à insister sur David et à voir dans la préparation de la construction du Temple (I Chron., XXII, 1-XXIII, 2; XXVIII-XXIX, 20) le moment le plus important de son règne vers lequel tout converge (cf. surtout I Chron., XI, 4-8; XIII; XV-XVI; XVII; XXI). Mais il se devait aussi de rappeler d'une certaine façon comment Israël a été choisi au milieu des nations et comment la maison de Juda et même la tribu de Lévi (la tribu à laquelle Yahweh a confié le service de sa demeure, le Temple) ont été l'objet des prévenances divines. C'est pour répondre à ce besoin qu'il a jugé bon de mettre en tête de son œuvre la section des généalogies. Il trouvait dans un procédé en accord avec les goûts de ses contemporains le moyen de les introduire à l'histoire des deux phases de la théocratie (la période royale et la période postexilique).

En somme, I Chron., I-IX, ne nous semble pas un hors-d'œuvre, mais bien plutôt une section importante. Les chapitres sont même exigés par le reste des livres des Chroniques.

Mais il reste un second problème : celui de la part qui revient au Chroniste dans ces généalogies.

b) La part qui revient au Chroniste dans I Chron., I-IX. — Ce que nous venons de dire du but que le Chroniste se proposait en utilisant le procédé généalogique, à savoir : donner une introduction à l'histoire de la théocratie, est déjà un premier critère qui peut nous guider dans l'étude des neuf premiers chapitres des Chroniques. Car, ici comme ailleurs, notre auteur ne s'est vraisemblablement pas départi des qualités que nous lui avons déjà reconnues. La méthode rigoureuse qui a présidé à l'organisation des matériaux à l'intérieur de son œuvre, nous a amené à conclure qu'il n'était pas l'auteur de l'addition des c. XXIII-XXVII.

Étant donné le but que se proposait le Chroniste, nous nous attendrions à ce qu'il touchât, dans ses généalogies, aux origines de son peuple et de la maison de Juda, ainsi qu'aux premiers cheminements de l'histoire de l'alliance.

Même, dans l'état actuel des c. I-IX, ces grandes idées apparaissent assez facilement. Le c. I avec ses généalogies qui vont des débuts de l'humanité, depuis Adam, jusqu'à Jacob-Israël, et insistent particulièrement sur Abraham, le père de la promesse : « Abram qui est Abraham » (I, 27), est déjà révélateur. Les c. II-VIII, à leur tour, nous donnent une vue d'ensemble du peuple israélite que seront appelés à conduire David et ses fils. Parmi les douze tribus d'Israël, Juda se détache de façon spéciale, et reçoit un traitement de faveur (II, 3-IV, 23). De même la tribu de Lévi, VI, 1 (V, 27)-VI, 80 (VI, 66). Le c. IX qui pose des problèmes particuliers ne répugnerait pas à trouver place dans une telle introduction à l'histoire de la théocratie. En effet, de même qu'il faut un peuple en qui se réalise le royaume de Dieu, ainsi faut-il une ville sainte où soit construite la demeure de Dieu.

Si, dans leur ensemble, les généalogies répondent assez parfaitement à ce que nous leur demandions, elles posent cependant de multiples problèmes dès qu'on s'y arrête attentivement. Elles contiennent des surcharges qui nous rappellent les c. XXIII-XXVII. Eux aussi, du reste, s'intéressaient de façon particulière aux énumérations.

A première lecture, I Chron., I, 1-II, 2, semble bien ordonné. Ce chapitre nous donne une synthèse des éléments de la Genèse qui peuvent entrer dans des généalogies. I Chron., I, 1-4 (Gen., V, 1-32); 24-27 (Gen., XI, 10-26); 28-33 (Gen., XXV, 12-16 *a*, 2-4); 34-42 (Gen., XXXVI, 4-5 *a*, 11-12 *a*, 13 *a*, 20-28); 51 *b*-54 (Gen., XXXVI, 40-43) sont des résumés, alors que I Chron., 5-7 (Gen., X, 2-4); 8-11 (Gen., X, 6-8); 12-16 (Gen., X, 13-18 *a*); 17-23 (Gen., X, 22-29), 43-51 *a* (Gen., XXXVI, 31-39) reproduisent verbalement le texte de la Genèse. Le début du c. II (℣. 1-2) transcrit, à son tour, Gen., XXXV, 23-26, avec une légère variante sur la place assignée à Dan.

Envisagé dans sa structure, ce morceau « se sectionne en deux temps (I, 5-24 et I, 27-II, 2), précédés l'un et l'autre d'une série de noms sans lien grammatical : I, 1-4 et I, 25-27. La première suite de noms, qui ouvre le livre, énumère les 10 patriarches antédiluviens, pour se terminer aux trois fils de Noé. La seconde nous donne les noms des descendants de Sem en ligne directe jusqu'à Abraham. Les ℣. 5-23 et 28-54 élimineront de notre perspective les descendants des fils de Noé et ceux des fils d'Abraham et d'Isaac, qui n'ont plus rien à voir avec la race élue » (*Rev. bibl.*, LX (1953), p. 485).

Malgré cette belle ordonnance, on a depuis longtemps émis des doutes sur l'authenticité de plusieurs versets de ce morceau. E. Podechard, *Le premier chapitre des Paralipomènes*, dans *Rev. bibl.* (n. s.), XIII (1916), p. 363-386, a jadis donné un aperçu de l'attitude de l'exégèse moderne sur cette partie des Chroniques. Le célèbre exégète admettait pour sa part (contrairement à J. Benzinger et à R. Kittel) l'authenticité de presque tout le chapitre I^er^. En réalité, seuls les ℣. 32-34 seraient une addition. C'est encore aujourd'hui l'avis de M. Noth (*op. cit.*, p. 117). Par contre, W. Rudolph voit une addition non seulement dans 32-34 mais aussi dans 4 *b*-23 et dans 43-54 (cf. *Chronikbücher*, p. 6-10). Il reprend, du reste, les objections qu'on a fait valoir jusqu'ici contre l'authenticité de ces versets.

La première objection est d'ordre stylistique. I Chron., I, 1-4 *a*, nous présente la série des noms des premiers patriarches d'Adam à Noé sans lien grammatical. Or, nous retrouvons exactement le même procédé en I Chron., I, 24-27, qui continue l'énumération des patriarches d'Arphaxad (fils de Sem) jusqu'à Abram. Il semblerait donc que 24-27 fût la suite de 1-4 *a*. Nous devrions en conséquence considérer 4 *b*-23 comme une addition. Ceci est, du reste, appuyé par plusieurs témoins du texte. Une partie de la tradition des LXX (B et al.) omet 11-16, puis 18-23. Dans les Hexaples, ces versets sont précédés de l'astérisque. L'omission de 18-23 pourrait s'expliquer, il est vrai, par une faute de copiste *(homoioteleuton)*, mais il n'en va pas de même pour 11-16.

En outre, ce premier chapitre contient des répétitions : 22 est un doublet de 9 et 47 *a* se retrouve en 51 *a*.

Ces objections sont sérieuses. Toutefois, il est à remarquer que, dans un passage comme celui-ci, les erreurs de copistes sont presque inévitables. L'omission des LXX a-t-elle sur ce point précis la signification qu'on lui attribue? Il semble, au contraire, que dans le ℣. 17 de G^B^ (qui se lit : Υἱοι Σήμ· Αἴλαμ καὶ Ἀσσοὺρ καὶ Ἀρφαξάδ) nous ayons un vestige du texte primitif des LXX. La lacune serait alors bel et bien une faute de copiste. De plus, si les ℣. 24-27 *a* sont stylistiquement de même facture que les ℣. 1-4 *a*, on pourrait aussi bien voir là un procédé destiné à sectionner en deux l'histoire primitive : nous aurions ainsi, d'une part, la période antédiluvienne, et, d'autre part, la période qui s'étend du Déluge à Abraham.

Quant aux répétitions signalées, il faudra sûrement reconnaître que si nous retrouvons deux fois les noms de Shéba et Havila (℣. 9 et 22), ces doublets se retrouvaient déjà dans la source utilisée par le Chroniste, dans deux contextes assez différents, comme ici d'ailleurs (Gen., X, 6-8 : la descendance de Kush; Gen., X, 22-29 : la descendance de Sem par Yoqtan). La répétition de « Hadad mourut » au ℣. 51 (cf. ℣. 47 *a*)

reste assez énigmatique, mais après tout ne devrait-on pas y voir un point de repère chronologique qui permet de greffer la liste des chefs d'Édom (51-52) sur celle des rois d'Édom (43-50)?

Avec II, 3, nous abordons la section consacrée aux généalogies des tribus israélites. Cette section comprend sept chapitres et se termine à IX, 1. C'est sans doute la partie la plus défigurée de tout le livre. Si ses lignes majeures suivent un plan assez régulier, il reste que de nombreux passages y apparaissent comme des reprises et des compléments placés là sans ordre.

La liste des premiers descendants de Juda (II, 3-8) et celle de Ram (fils d'Heçron), l'ancêtre de David (II, 9-17), ne présentent pas de difficulté : en mettant en relief la famille du fondateur de la dynastie judéenne, elles nous apportent ce que nous attendions.

II, 18-20, nous livre une première liste des descendants de Caleb (frère de Ram); puis II, 21-24, ramène aux descendants d'Heçron.

En II, 25-33, nous retrouvons une liste d'un autre fils d'Heçron (l'aîné des trois, d'après II, 9; cf. IV, 1) : Yerahméel. Cette liste est développée selon la méthode habituelle du Chroniste (cf. II, 3 sq.; et tout le c. Ier).

II, 34-41, ajoute une tradition différente de celle qui est donnée en II, 31, sur l'un des descendants de Yerahméel : Sheshân.

En II, 42-50 *a*, nouvelle généalogie relative à Caleb; cette fois, nous retrouvons encore la manière du Chroniste.

II, 50 *b*-55, complète la généalogie de Caleb déjà donnée en II, 18-20, mais par des détails assez différents.

Le c. III nous ramène sans transition aux fils de David : ℵ. 1-9; puis aux descendants de Salomon : 10-24 (les rois de Juda et la lignée royale après l'exil).

Le c. IV est lui aussi, pour une bonne part (ℵ. 1-23), un assemblage de compléments : 1-2 : nouvelle liste des descendants de Juda; 3-4 : nouvelle liste des descendants de Caleb; 21-23 : liste des descendants de Shéla (cf. II, 3).

Cette sèche énumération nous montre que nous sommes ici en présence d'un groupement de diverses traditions. Il serait possible que ce groupement soit l'œuvre du Chroniste lui-même (voir, dans ce sens, *Rev. bibl.*, (LX) 1953, p. 495). Mais, en réalité, si nous admettons que le Chroniste procède avec une certaine méthode, qu'il suit un plan assez rigoureux, n'est-il pas préférable de voir une série d'annotations postérieures dans ces morceaux qui reprennent des détails du texte, en les complétant par des traditions divergentes?

S'il en est ainsi, il faudra élaguer du texte primitif : II, 34-41; 50 *b*-55; III, 1-24; IV, 1-23, et ne regarder comme faisant partie de l'œuvre du Chroniste que II, 3-17 et II, 25-33. Quant aux deux généalogies principales de Caleb, on devra faire un choix entre II, 18-24 et II, 42-50 *a*. La seconde (II, 42-50 *a*), étant rédigée selon la méthode habituelle du Chroniste, devra plutôt être retenue comme authentique.

Les mêmes critères s'appliquent à IV, 24-IX, 1.

Dans cette section (qui continue les généalogies des douze fils de Jacob), W. Rudolph n'attribue au Chroniste que : IV, 24-27; V, 1-3; VI, 1 (16)-9 (23). 14 (29). 15 (30); VII, 1.2 *a*.3.12.13—20, et IX, 1 *a*. C'était, du reste, à peu près à la même conclusion que parvenait M. Noth.

Nous n'oserions pas aller jusque-là. Les objections apportées contre l'authenticité de passages comme V, 8 *b*-22 (dans la généalogie de Ruben); V, 23-26 (la généalogie de la demi-tribu de Manassé); VI, 39 (66)-54 (81) (l'habitat des lévites), ne sont pas entièrement convaincants. Le Chroniste devait-il se limiter à l'utilisation de Num., XXVI, et s'en tenir à une sèche énumération? Qu'il ait puisé certains renseignements dans des sources extra-bibliques et bibliques autres que Num., XXVI apparaît clairement en II, 6 (cf. I Reg., V, 11), II, 7 (cf. Jos., VII) et II, 25-33 (qui n'a aucun parallèle biblique). Et ces passages sont sûrement authentiques.

Quant à IX, 2-34 (la liste des habitants de Jérusalem), qui s'inspire de Néh., XI, 3-19, ou d'une source utilisée par l'auteur de ce dernier morceau, nous hésiterions à le retrancher de l'œuvre du Chroniste. Nous avons déjà dit plus haut qu'il aurait sa place dans cette introduction que sont les généalogies (cf. *Rev. bibl.*, LX (1953), p. 383, n. (2). Si cette liste des habitants de Jérusalem est authentique, il faudra cependant reconnaître que les énumérations ont été développées dans la suite par des annotations.

c) II Chron., I-XXXVI. — La composition de II Chron., I-XXXVI n'offre pas de problèmes majeurs. Là, comme dans les généalogies (I Chron., I-IX), le Chroniste a utilisé, à côté des livres bibliques, des sources qu'il nomme dans ses références, ce qui explique la présence dans ces chapitres d'un nombre assez grand de morceaux qui n'ont pas de parallèle dans les livres des Rois et aussi, croyons-nous, de plusieurs divergences avec ces derniers livres.

Quant aux additions à l'œuvre primitive, elles se laissent plus difficilement déceler que dans les sections précédentes. D'autre part, aucune de celles qu'on a voulu y voir n'a l'ampleur de I Chron., II, 50 *b*-IV, 23, ou de XXIII-XXVII.

M. Noth (*op. cit.*, p. 117) considère la parenthèse qu'on trouve en V, 11 *b*-13 *a*, comme un écho de I Chron., XXIII-XXVII. Il en serait de même en XXIII, 18, et en XXXV, 15, où nous aurions des versets retouchés dans un esprit identique.

W. Rudolph range parmi les compléments : II, 1 (2); III, 6 *b*.7; IV, 1.2 *b*. 3 *a*-5.10-22; V, 11-14; VII, 4-7; IX, 25 *a*. β. *b*.27.28; XI, 18-23; XII, 13-14; XV, 16-18; XX, 31-33; XXIII, 10; XXV, 25; XXVIII, 8 (cf. *Chronikbücher, in loco*, et p. 225).

En réalité, tous ces versets posent des problèmes d'ordre littéraire. Mais dans l'appréciation de leur authenticité, il y a évidemment une part plus ou moins grande de conjecture. Souvent même, sinon la plupart du temps, malgré la valeur des arguments apportés, l'on peut hésiter à les accepter. Car, si le Chroniste nous est apparu comme un auteur qui va droit à son but, retravaille les textes qu'il utilise, et évite les antilogies, il faut bien admettre qu'il se permet de revenir sur certains points, insère facilement dans le texte de ses sources des parenthèses et n'élimine pas absolument toute divergence.

Ainsi, pour revenir sur les compléments qu'on signale, II, 1(2), qui s'inspire de I Reg., V, 27-30, sera repris en II, 17 (18), mais cette seconde fois, dans un esprit un peu différent et plus conforme à l'idéologie du Chroniste. Faudra-t-il pour autant voir dans le premier texte une addition à l'œuvre primitive? Il est vrai que II, 17(18), répond mieux que II, 1(2), à I Chron., XXII, 2, en précisant que les ouvriers enrôlés par Salomon sont des *gerim*. Toutefois, II, 1(2), en signalant que, dès sa décision prise de construire le Temple, Salomon voit à réunir les ouvriers nécessaires, fait ressortir davantage que le roi passe immédiatement à l'action. Il pourra ensuite revenir sur le même fait, après avoir parlé de la correspondance avec Hiram de Tyr, et, cette fois, préciser quels étaient ces ouvriers.

On peut considérer de la même façon III, 6 *b*.7, et IX, 25 *a*. β. *b*. Ce dernier passage réutilise des textes déjà reproduits en I, 16, et en IX, 20 *b*.

IV, 1.2 *b*, mentionne un autel de bronze parmi les œuvres de Huram-abi, alors que dans le plan donné par David (I Chron., XVIII, 8), il n'en était pas ques-

tion. VII, 4-7, reviendra encore sur ce détail. Comme nous l'avons déjà montré (cf. *Rev. bibl.*, LXI (1954), p. 365-366), ce détail vient de I Reg., VIII, 64, et IX, 25. Quelle que soit la nature de ces passages dans Reg., le Chroniste s'en sera inspiré.

IV, 10-22, présente des divergences avec III, 16 (à propos de colonnes construites par Huram-abi). Dans ce dernier texte qui est du Chroniste celui-ci s'éloigne de I Reg., VII, 15 sq. Aussi, peut-on se demander pourquoi en IV, 10-22, il reproduit littéralement le texte des livres des Rois (I Reg., VII, 39-50) alors qu'il s'en éloignait précédemment. Toutefois, il nous semble, encore ici, que c'est trop exiger d'un auteur ancien qui a devant lui un texte qui lui offrait un résumé de toute l'œuvre de Huram-abi.

La longue parenthèse de V, 11-14, est sûrement dans l'esprit des c. XXIII-XXVII de I Chron. Il est possible que nous retrouvions ici un écho de ces passages, même que certains détails, l'allusion aux classes des prêtres, la mention des chantres, etc., viennent de la même main. Mais il faut cependant reconnaître que V, 11-14, ne fait que toucher à l'organisation du service du Temple et aux classes des prêtres et des chantres. Comme pour I Chron., XV, 25-29, le Chroniste a pu insérer ces détails dans le texte de I Reg. qu'il utilisait. La parenthèse, elle-même, qui est très longue, a l'apparence d'une addition. Mais nous sommes en présence de l'utilisation d'un texte de I Reg., et le Chroniste se permet de retravailler ses sources et d'y insérer des développements assez étendus (cf. II Chron., I, 3-6).

XI, 18-22 (les femmes de Roboam), qui est un développement de I Reg., XV, 2, pose un problème assez sérieux. Dans ce texte, Roboam épouse Maaka, fille d'Absalom, « qui lui enfante Abiyya... » (*ℵ*. 20). En XIII, 2, on nous dit que « sa mère (la mère d'Abiyya) s'appelait Mikayahu » (T. M., > G et Syr. ^{P}, qui ont Maaka, où il faut voir sans doute une leçon harmonisante). En XV, 16, nous retrouvons une nouvelle citation de I Reg., XV, 13-16 : « Le roi (et, cette fois, il s'agit d'Asa, successeur d'Abiyya) alla jusqu'à retirer à sa mère Maaka la dignité de Grande Dame... ». Cette insistance du Chroniste pour faire de Maaka la mère d'Asa serait bien étonnante s'il avait lui-même composé ce passage de II Chron., XI, 18-22 (qui forme un tout). Aussi, devons-nous y voir plutôt une addition.

Nous rangerions encore dans cette catégorie XII, 13-14, qui jure avec ce qui précède immédiatement (XII, 12) et contredit XIII, 7 (passage propre au Chroniste). En effet, dans son discours sur le mont Cemaraïm, Abiyya parlant de Roboam nous dit qu'il n'était encore qu'un enfant au moment de la révolte de Jéroboam. Or, XII, 13 *b* (qui est un emprunt à I Reg., XIV, 21) rapporte qu' « il avait quarante ans lors de son avènement... ».

Il faut probablement ajouter encore à ceux-là d'autres passages, qui viennent des livres des Rois et contredisent également la présentation du Chroniste : II Chron., XV, 16-18, et XX, 31-33.

Quant à exclure II Chron., XXV, 25, parce qu'il donne le synchronisme d'Amasias de Juda et de Joas d'Israël (comme en II Reg., XIV, 17-22), c'est peut-être, encore une fois, trop exiger d'un auteur ancien. De même, la répétition de XXVII, 1 (« Jotham avait vingt-cinq ans lors de son avènement et régna seize ans à Jérusalem ») en XXVII, 8, peut fort bien provenir du Chroniste, qui, dans ces divers passages, s'inspire directement des livres des Rois.

En somme, s'il est vraisemblable et même certain que des additions se soient glissées dans le deuxième livre des Chroniques, ces additions sont très peu nombreuses, et il reste presque toujours très difficile de les reconnaître.

En tout état de cause, la conclusion générale qui se dégage de cet aperçu de la composition de l'œuvre du Chroniste est que celle-ci a reçu des compléments dans la suite, compléments qui consistent surtout en listes de noms. La similitude de nombreux passages des Chroniques avec les autres livres canoniques utilisés aura également poussé des auteurs à y insérer quelques extraits de ces derniers livres, mais en nombre assez limité.

S'il est possible de déterminer approximativement la date d'insertion de certaines de ces additions (par ex. I Chron., XXIV, 7 sq.), la plupart d'entre elles ne nous apportent pas des détails suffisants pour le faire. Du reste, la date de la composition de l'œuvre des Chroniques pose, elle-même, un problème difficile.

4° *L'époque du Chroniste.* — La position classique sur la date de composition des Chroniques a été parfaitement résumée par J. Goettsberger, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon*, Bonn. 1939, p. 4-5. En voici les grandes lignes. Si le dernier événement historique rapporté par nos livres, l'édit de Cyrus (II Chron., XXXVI, 22-23), se place en 538, il faut reconnaître cependant que déjà l'emploi du mot *'adarkônîm* (dariques), en I Chron., XXIX, 7, pour indiquer le montant des offrandes faites par les officiers de David, suppose que le Chroniste vivait après les débuts du règne de Darius I (521-485) et même plus tard : l'on comprendrait difficilement qu'il se soit servi d'un tel mot, dans ces circonstances, si l'usage n'avait pas fait oublier son rattachement au roi perse. D'ailleurs, l'unité de Chron.-Esdr.-Néh. ne nous permet pas de remonter la composition de toute l'œuvre au-delà de l'époque des deux grands réformateurs.

De plus, la généalogie des Davidides (I Chron., III, 10-24), d'après la LXX, la Peschitto et la Vulgate, énumère onze générations après Zorobabel (538 av. J.-C.). Si l'on accepte cette leçon (contre le T. M., qui ne compte que cinq ou six générations) et si l'on accorde 20 à 30 ans à chaque génération, on arrivera à 300-200 av. J.-C. Cette date répond à d'autres données du texte. II Chron., XXXVI, 20, parle de l'Empire perse en général comme s'il était déjà disparu. Ce qui nous amène au moins à l'époque d'Alexandre. Néh., XII, 11 et 22 mentionnent, parmi les descendants du grand prêtre Yoyaqim, le nom de Yaddua. Or, d'après Flavius Josèphe, *Ant. Jud.*, XI, VIII, 7, ce dernier était contemporain d'Alexandre. En somme, les Chroniques auraient été composées au plus tôt à la fin du IV^{e} s. av. Jésus-Christ.

D'autre part, il n'est pas possible de retarder leur composition en-deçà du début du II^{e} s. Cette conclusion s'appuie, en effet, sur les témoignages de leur utilisation que nous fournissent le Siracide et Eusèbe. Jésus Ben Sira (c. 180), dans l'éloge des pères, s'inspire de Chron., X-XXIX, à propos de David (Eccli., XLVII, 2-13). Eusèbe, *Præparatio evangelica*, IX, 30-34 ; *P. G.*, XXI, 747 sq. laisse voir assez clairement qu'Eupolème (158-157 av. J.-C.) utilisait déjà une version grecque de II Chron., I, 2(3)-15(16). Puisqu'il existait à cette époque une version grecque des Chroniques, l'œuvre, elle-même, remonte évidemment au moins à plusieurs années auparavant.

Cette argumentation repose sur plusieurs données qu'il faut sûrement retenir, spécialement les premières (qui s'appuient sur les parties authentiques de l'œuvre du Chroniste) et la dernière (l'utilisation d'une version grecque par Eupolème). Quant aux autres données, qui font appel aux généalogies des Davidides et des grands prêtres, on en récuse la valeur. Nous avons déjà dit ce qu'il fallait penser de I Chron., III. Nous n'y reviendrons pas. Par ailleurs, la liste des grands prêtres de Néh., pose, elle aussi, des problèmes. Elle donne les noms de six grands prêtres, Josué, Yoyaqim,

Elyashib, Yohanan, Yaddua. Josué était sans doute grand prêtre du temps d'Aggée et Zacharie. Elyashib remplissait son office au moment de la première mission de Néhémie (Néh., III, 1). Néh., XIII, 28, nous dit que « l'un des fils de Yoyada, fils d'Elyashib, le grand prêtre, était le gendre de Sanaballat ». Quant à Yohanan, il est mentionné dans les papyrus d'Éléphantine. Il était donc grand prêtre vers 410.

Il n'est évidemment pas possible, dans ces conjonctures, de s'appuyer sur ces passages pour déterminer la date de composition des Chroniques. Cependant, en tout état de cause, une conclusion générale reste assurée : l'œuvre du Chroniste est à placer entre le début du IVe s. et celui du IIe av. Jésus-Christ.

Peut-on préciser davantage?

On pourrait être tenté de chercher ces précisions à partir de la langue de nos livres. Mais, en réalité, là encore il est impossible d'arriver à une conclusion plus absolue. L'hébreu des Chroniques est vraisemblablement moins tardif que celui de Qohèlèt (IIIe s.), mais nous ne pouvons pas en dire davantage. Quant à l'araméen d'Esdr., IV, 7-VI, 18, et VII, 12-16, dans l'état actuel de nos connaissances, il ne nous offre rien de plus. Les opinions varient sur sa date : il pourrait aussi bien être de la fin du Ve s. que de la fin du IVe (pour un bref exposé des diverses opinions sur la question, cf. N. H. Snaith, *The Historical Books*, dans *The Old Testament and Modern Study* (éd. H. H. Rowley), Oxford, 1951, p. 108-109).

M. Noth, *op. cit.*, p. 150-155, a cherché une solution dans une autre voie. La reconstruction historique supposée par la source utilisée en ces passages araméens d'Esdr. nous place très loin des événements eux-mêmes. Cette source ne peut, en conséquence, avoir été composée avant 300. Il faudrait donc considérer les environs de 300 av. J.-C. comme *terminus a quo* de la composition de l'œuvre du Chroniste.

Dans son commentaire sur les livres d'Esdras et de Néhémie, W. Rudolph s'oppose à juste titre à cette conclusion de M. Noth. La reconstruction historique n'est pas à mettre au compte de la source, mais du Chroniste lui-même; par ailleurs, elle ne suppose pas un si long espace de temps entre les événements et la mise par écrit (cf. *Esra und Nehemia*, Tubingue, 1949, p. XXV). Revenant sur le problème de la date de composition dans son commentaire des Chroniques (cf. p. X), W. Rudolph reste fidèle à cette position et met surtout l'accent sur l'attitude antisamaritaine qui traverse toute l'œuvre du Chroniste. C'est à l'époque de la polémique des Juifs contre les Samaritains qu'il faut la situer. Nous ne devons donc pas nous éloigner beaucoup du temps de Néhémie et d'Esdras. Les débuts du IVe s. répondraient parfaitement à ces exigences.

Avec W. Rudolph, le problème de la date de composition de Chron.-Esdr.-Néh. a été placé dans des perspectives plus justes que celles où s'est élaborée la position « classique ». Ce n'est plus en s'appuyant sur des textes douteusement authentiques qu'une solution est cherchée, mais en fonction des préoccupations d'un auteur. Sur ce point, l'on ne peut qu'être totalement d'accord avec W. Rudolph. Il en va de même pour ce qu'il nous dit de l'attitude antisamaritaine du Chroniste. Cette attitude apparaît avec évidence dans Esdr.-Néh.; elle peut même expliquer partiellement pourquoi II Chron., XIII-XXXVI, exclut le royaume du Nord de l'histoire sainte. Mais si le Chroniste est influencé par la polémique antisamaritaine, là ne se confinent pas ses préoccupations. Son but est tout autre que de justifier les prétentions des Juifs au titre de véritable Israël. Il veut nous présenter une « théologie » de la théocratie. C'est pourquoi il brosse un premier tableau de sa réalisation aux temps de la monarchie (I Chron., X-II Chron., XXXVI), pour nous montrer ensuite comment Dieu a repris son œuvre après la catastrophe de 587 (Esdr.-Néh.). Mais cette reprise n'a pas atteint sa forme parfaite, elle est en voie de réalisation. Bien plus, un élément essentiel de la théocratie en est encore absent : Dieu n'a pas replacé le roi davidique, son vicaire, à la tête de la nation. Ce roi sera sans doute ce nouveau David qu'attendaient les prophètes, et que le Chroniste lui-même espère. Nous aurons à revenir sur ce point. Qu'il nous suffise de dire que c'est là une idée très importante du message du Chroniste, et qui donne à sa théologie de la théocratie un caractère foncièrement messianique. Ne serait-elle pas à cet égard plus significative que l'attitude antisamaritaine? Nous croyons que, mieux que celle-ci, elle peut nous aider à replacer l'œuvre dans son milieu véritable.

Or, dans la mesure où notre documentation nous permet d'entrevoir les cheminements du messianisme, entre le Retour et le milieu du IIIe s., nous pouvons constater que, à deux moments, semble s'être produite une explosion d'enthousiasme messianique : d'abord, au temps d'Aggée et de Zacharie, puis vers le début de la période hellénistique. Le premier moment est évidemment exclu. Il reste le second. La chute de l'empire perse a sans doute ranimé les espérances anciennes de Juda. C'est vers ce temps qu'il faut placer la composition de l'apocalypse d'Isaïe (Is., XXIV-XXVII) et celle de la seconde partie de Zacharie (Zach., IX-XIV). Si la première de ces deux œuvres se situe dans des perspectives purement eschatologiques, la seconde accorde une place de premier plan au messianisme davidique (cf. M. Delcor, *Les allusions à Alexandre le Grand dans Zach., IX, 1-8*, dans *Vet. Test.*, I (1951), p. 110-124). Si le Chroniste a de telles préoccupations, c'est qu'il vit dans la même ambiance. Au reste, cette insistance qu'il met à rappeler les grandes interventions « miraculeuses » de Dieu dans les combats est à la mesure de son espérance dans le secours divin (cf. spécialement II Chron., XX, 1-30).

C'est donc plutôt à la fin du IVe s. av. J.-C., que nous placerions la composition des Chroniques. L'on comprendrait alors pourquoi nous rencontrons dans Esdr., VI, 22, une phrase comme celle-ci qui a si souvent intrigué les commentateurs : « Ils (les Juifs qui viennent de reconstruire le Temple) célébrèrent avec joie pendant sept jours la fête des pains sans levain : car Yahweh les avait remplis de joie, ayant *incliné vers eux le cœur du roi d'Assûr*, pour qu'il fortifiât leurs mains dans les travaux de la maison de Dieu, le Dieu d'Israël. » Si le Chroniste avait vécu au temps des Perses, s'il n'avait pas été encore très éloigné des réformes d'Esdras et de Néhémie, aurait-il pu employer l'expression « roi d'Assûr » pour désigner le roi des Perses? L'expression, elle-même, ne se comprend que si l'empire des Achéménides a disparu. Elle recoupe, du reste, Zach., X, 10.11, qui chante la délivrance d'Assûr et d'Égypte, les pays qui symbolisent la domination étrangère.

VII. Le message du Chroniste. — Notre aperçu sur le contenu des Chroniques a déjà permis d'entrevoir le but de ces livres. Leur auteur cherche avant tout à montrer les cheminements de la théocratie. Il ne se complaît pas, comme les rédacteurs de la Genèse, de l'Exode, des Nombres et de l'histoire deutéronomique, dans les traditions sur les origines d'Israël. Pourtant il les connaît; il sent même le besoin d'en rappeler quelques-unes dans la section des généalogies : l'élection d'Abraham (I Chron., I, 27); l'alliance de Dieu avec le grand ancêtre *(ibid.)*; le choix d'Israël au milieu des nations (remarquer l'emploi du procédé d'élimination du c. I pour aboutir à II, 1); la prééminence de Juda (II, 3 sq., et surtout V, 1-2); et

la consécration de la famille de Lévi au service de Dieu (VI, 1(16) sq.).

Mais le récit suivi de l'histoire ne commence qu'avec la mort de Saül (X), le roi rejeté par Yahweh (X, 13-14), qui prélude à l'avènement de David (XI, 1-3). Parmi les données que lui offrent les livres de Samuel et des Rois ainsi que ses sources extra-bibliques, le Chroniste ne choisit que celles qui mettent en relief la réalisation du grand dessein de Dieu d'établir *son* royaume ici-bas, un royaume où Dieu lui-même est chef et où le roi judéen est *son* représentant (voir XVII, 14.22). C'est pourquoi il mentionne d'abord le sacre de David, qui devient roi d'Israël « selon la parole de Yahweh transmise par Samuel » (XI, 3). Le premier événement du règne qu'il raconte est la prise de Jérusalem (XI, 4-9), le lieu de la demeure de Dieu. Si le Chroniste parle ensuite de ceux qui ont suivi David (XI, 10-XII, 40), c'est pour faire mieux ressortir le pouvoir du roi sur tout Israël : la capitale religieuse du royaume de Dieu est choisie et son peuple lui-même s'est rallié entièrement à l'élu de Yahweh.

Le récit du transport de l'arche de Qiriath-Yearim à la maison d'Obedédom (XIII) nous oriente déjà vers la construction du Temple : le Chroniste reviendra à l'arche en XV, 1-XVI, 43 (le transport à Jérusalem), pour nous montrer que Dieu désormais habite sa ville sainte. Puis, il passera à la prophétie de Natan qui scelle pour toujours l'alliance avec la maison de David et qui annonce la construction du Temple par Salomon (XVII). Dans le reste de I Chron., l'attention se concentrera presque uniquement sur les préparatifs de cette construction. Si le Chroniste donne le récit des dernières victoires de David (XVIII-XIX), c'est qu'il est nécessaire pour comprendre XXII, 8, et XXVIII, 3, et surtout pour bien montrer l'extension territoriale du royaume de Dieu. Le saint roi règne sur toute la Palestine de Dan à Bersabée; il a soumis les peuples qui l'entouraient. La paix est acquise, il ne reste plus qu'à édifier la Demeure.

Nous avons dit comment la fin du règne de David est remplie par les préparatifs de la construction du Temple et comment l'acte principal du règne de Salomon est précisément cette construction. C'est ainsi, du reste, que le fils de David manifestera la Sagesse que lui a accordée Yahweh (II Chron., I, 12). Le plan qu'il suit et les retouches qu'il apporte à certains textes de ses sources bibliques, en I Chron., X-II Chron., IX, soulignent fortement que toute cette partie de l'histoire d'Israël est bien l'histoire de l'établissement de la théocratie et que, si le roi est à la tête du peuple, il ne l'est que comme représentant de Yahweh lui-même (cf. I Chron., XVII, 14; XXVIII, 5; II Chron., IX, 8).

Avec II Chron., X, 1, commence l'histoire des successeurs de David. Encore ici, l'angle de vision du Chroniste apparaît clairement : après le schisme (II Chron., X), seul le royaume de Juda (parce que fidèle à la théocratie, fondée sur Jérusalem, le Temple, le sacerdoce lévitique et la dynastie dividique) retient l'attention. Le royaume du Nord (malgré sa puissance et ses splendeurs) est désormais en dehors des perspectives de l'histoire sainte, parce qu'il a rompu avec ces fondements du royaume théocratique : le véritable peuple de Dieu sera Juda et Benjamin, les tribus fidèles, et les Israélites qui se rallieront à elles (II Chron., XI, 16-17; XXX, 5-6.10-11; XXXIV, 33; XXXV, 18). Dans un discours qu'Abiyya adresse aux Israélites (et qui est propre au Chroniste) nous trouvons un résumé de cette théologie de la théocratie (XIII, 4-12) qui donne la raison profonde qui a amené le Chroniste à exclure Israël de son histoire. La polémique antisamaritaine expliquerait partiellement cette exclusion, mais cette exclusion est fondée, avant tout, sur l'attitude première de l'Israël du Nord à l'égard de la famille de David, et à l'égard de Jérusalem, du Temple et du sacerdoce lévitique.

Malheureusement, les successeurs de David et de Salomon ne seront pas fidèles aux exigences de la théocratie. Seuls trois d'entre eux marcheront dans le sillage des deux premiers rois : Josaphat, Ézéchias et Josias. Aussi Yahweh devra-t-il châtier son peuple : « De plus, tout le haut clergé et la noblesse multiplièrent les infidélités, imitant toutes les abominations des nations et souillèrent le Temple que Yahweh s'était consacré à Jérusalem. Yahweh, le Dieu de leurs pères, leur envoya sans se lasser des messagers, car il voulait épargner son peuple et sa demeure. Mais ils tournaient en dérision les envoyés de Dieu, ils méprisaient ses paroles, ils se moquaient de ses prophètes au point que la colère de Yahweh contre son peuple fut telle qu'il n'y eut plus de remède » (II Chron., XXXVI, 14-16).

Mais le châtiment n'anéantira pas Juda, Dieu sera fidèle à ses promesses et à son dessein premier. L'exil purifiera son peuple (XXXVI, 20-21). Comme il avait suscité Nabuchodonosor (XXXVI, 17 sq.), pour le châtier, il éveillera l'esprit du roi de Perse pour permettre aux siens de revenir en terre sainte (XXXVI, 22-23; Esdr., I, 1-4). Les livres d'Esdras et de Néhémie raconteront l'épopée du retour, de la restauration, de la reconstruction du Temple, des murailles de Jérusalem et de la formation religieuse de la nouvelle communauté, qui continue l'ancienne et se rattache à elle par les liens du sang et de la foi. Mais le Chroniste sent bien que ce rétablissement de son peuple n'est pas la réalisation entière des antiques prophéties (Néh., IX, 36). Israël est encore asservi aux nations étrangères. La famille de David n'a pas été rétablie à la tête du peuple. Il reste donc à attendre dans l'espérance et la foi, en « cherchant Dieu » à la suite de ses guides spirituels et en suivant l'esprit des deux grands réformateurs, Esdras et Néhémie. Juda, peuple séparé des autres nations, doit se grouper autour de son Temple et vivre de sa loi.

C'est donc une histoire de la théocratie que le Chroniste a voulu nous livrer, mais cette histoire est coulée dans un « genre littéraire » particulier qui ne répond pas entièrement à notre conception moderne de l'histoire. Comme les anciens historiographes, notre auteur s'intéresse avant tout à l'histoire religieuse. Cette attitude lui est imposée par l'aspect spécial du passé d'Israël qu'il entend envisager : la théocratie. Comme ses prédécesseurs, il voit d'abord l'action divine dans le déroulement des événements. Les actions humaines ne l'intéressent que dans la mesure où elles peuvent manifester cette action de Yahweh, le Dieu unique et tout-puissant, le juge équitable et surtout le maître de l'histoire. La réalisation du dessein divin d'établir ici-bas un royaume théocratique éclipse tout le reste.

Il y a plus. Et ici nous nous éloignons de l'historiographie des prophètes antérieurs. Ceux-ci nous ont conservé les récits des faits passés, tels qu'ils les trouvaient dans leurs sources, sans les retoucher vraiment. Avec le Chroniste une nouvelle forme de l'historiographie apparaît. Nous sommes mis en présence d'un genre littéraire historique qui se développera dans le Judaïsme postérieur.

Dans notre étude sur *Le Chroniste et ses sources*, dans *Rev. bibl.*, LX (1953), p. 481-508; LXI (1954), p. 349-386), nous avons essayé de donner les caractéristiques de ce genre littéraire. On nous permettra d'en citer la conclusion : « Nous avons souvent constaté que le Chroniste est habituellement fidèle à ses sources bibliques. Cette fidélité va quelquefois jusqu'à la minutie. Par ailleurs, il se permet toutefois de manifester une

du père (Gen., VI, 20, expliqué par Num., XXVI, 59, mais il y a peut-être deux traditions). Ainsi donc, דֹּד semble être devenu en hébreu un terme technique de signification précise, constituant le pendant de *ḫal* (= frère de la mère) en arabe, nom pour lequel, en hébreu, il n'y a pas d'expression propre. Dans les dialectes arabes, au contraire, *dd* ne signifie pas seulement le frère du père, mais aussi le beau-père (en soqotri et en šḥawri) et le grand-père (safaïtique; cf. *Rev. Bibl.*, 1953, 524 sq.); *dd*, originaire du langage enfantin et par conséquence un peu moins précis, peut désigner des parents de divers degrés, tandis que *'m* se réfère exclusivement aux parents du côté paternel et de la génération du père, c.-à-d. correspond à דֹּד en hébreu. Sur *'m* en hébreu voir plus bas.

Pour exprimer la relation de beau-frère, beau-père, etc., c'est la racine חתן qui est utilisée. Le verbe חִתֵּן n'est utilisé qu'au hithp. (onze fois) et est interprété dans la LXX par γαμβρεύω, voire ἐπιγαμβρεύω (sauf ἐπιγαμίαν ποιῶ, Jos., XXIII, 12; I Reg., III, 1). Vocalisé en חָתָן (vingt fois), le mot signifie soit le mari de la fille (Gen., XIX, 12, 14; Jud., XV, 6; XIX, 5; I Sam., XVIII, 18; XXII, 14; Neh., VI, 18; XIII, 28), soit le fiancé ou le jeune marié (pendant de כַּלָּה, Ex., IV, 25 sq.; Is., LXI, 10; LXII, 5; Jer., VII, 34; XVI, 9; XXV, 10; XXXIII, 11; Joël, II, 16; Ps., XIX, 6), soit, généralement, le rapport qui unit l'époux à sa belle-famille (II Reg., XVIII, 27, Ochozias et la maison Achab). C'est dire qu'il ne s'agit pas d'une expression de portée bien définie sur le degré de parenté, mais de toutes les relations possibles par le fait d'un mariage. C'est dans ce même sens que la LXX entendait le mot, qui — abstraction faite d'une circonlocution Ex., IV, 25 sq. — le rend soit par γάμβρος (= tout lien de parenté dérivant d'un γάμος : beau-fils, *Iliade*, VI, ℣. 177; beau-frère, *Iliade*, V, ℣. 474; fiancé, Théocr., XV, 129; beau-père, aussi, Eurip., *Andr.*, ℣. 642), soit par νύμφιος (jeune mari, *Iliade*, XXIII, ℣. 223; *Odys.*, VII, ℣. 65; époux, Euripide, *Andr.*, ℣. 1109).

De même *ḫtn*, en ugaritique, d'après Driver (*Canaanite Myths and Legends*, Édimbourg, 1956), peut être traduit par « beau-fils » (Nikkal, 25 = Gordon, n° 77) ou « mariage » (Nikkal, 32).

Dans le safaïtique, l'expression n'est attestée qu'une unique fois (*C. I. S.*, V, 4988); cependant le contexte ne permet aucune idée certaine sur sa signification précise; Ryckmans, pour sa conclusion, part de l'hébreu et propose « gendre ».

De même l'accadien *ḫatānu* (d'origine sémitique occidentale? cf. Goetze, *Or.*, XVI, 246 sq.) n'admet que l'interprétation générale : il s'agit de quelqu'un qui, par mariage (en tant que mari d'une fille ou comme beau-frère), est parent avec autrui ou la famille d'autrui. Pour la dérivation étymologique, on a proposé le verbe *ḫtn* (= « protéger » en accadien) dont le substantif dérivé signifierait celui-là même qui rentre sous la protection de la famille de son épouse (ainsi Del, *Prol.*, 20 sq.). Le rapport linguistique, cependant, avec l'arabe *ḫ t n* = (« circoncire »; avec Wellhausen, *Reste*, 175 et ailleurs) semble être plus frappant et ferait penser que חתן, primordialement, désigne celui-là même qui, avant le mariage, fut soumis à la circoncision par le père de sa future épouse (cf. Gen., XXXIV). Il est vrai que la circoncision se faisait au huitième jour après la naissance (Gen., XVII; Lev., XII, 3), ce qui pourtant n'exclut pas que celle-ci, auparavant, à titre de rite initiatique, se fût pratiquée à un âge déjà avancé (cf. *infra*, 1286, *Circoncision*). Tout cela est d'autant plus vraisemblable que c'est par elle que se faisait la réception dans la communauté religieuse, donc familiale. Ex., IV, 25, admet que le mariage était sanctifié par la circoncision; mais les avis sur le sens de cette péricope diffèrent.

Le même mot, vocalisé en חֹתֵן (vingt fois), est traduit d'habitude par « beau-père »; grammaticalement parlant (ptc. au masc.) ce serait — la dérivation de l'arabe *ḫ t n* admise — celui-là même qui, autrefois, pratiquait la circoncision, à savoir le beau-père du futur époux, accueillant le nouveau membre dans la famille. Il est vraisemblable que les LXX ont pensé à un concept plus large, sinon ils n'auraient guère traduit ce mot dix-huit fois par γάμβρος et une fois seulement par πενθερός. A quoi s'ajoute que LXX B rend le même mot par γάμβρος (Jud., I, 16). Ajoutons que πενθερός signifie parfois « gendre » (Soph., *Œd. Col.*, ℣. 1304 d'après *B. A.*, 229.) C'est pourquoi on doit suivre Cazelles qui, dans *G. L. E. C. S.*, VI, 23, propose de traduire le mot soit par « beau-frère », soit par « beau-père »; Moïse, si חֹתֵן avait eu la signification exclusive de « beau-père », aurait eu quatre « beaux-pères » différents (Jethro, Ex., XVIII, 1 sq.; Hobab ou Raguel, Num., X, 29; le Qénite, Jud., I, 16, et Hobab, Jud., IV, 11), ce qui constitue un petit problème d'interprétation. On devrait se décider pour l'une ou l'autre des solutions proposées jusqu'à maintenant (traditions divergentes; ou bien Raguel serait un titre sacerdotal de Jethro; ou bien Jethro serait un titre magistral, « excellence », cf. Jos., *Ant.*, II, XII, 1 § 264; ou bien les Qénites seraient une partie des Madianites..., etc.; cf. les commentaires *in loco*).

חֹתֶנֶת en Dt, XXVII, 23 — Qal. ptc. au fém., employé substantivement — ne peut vraisemblablement dire (à cause de Lev., XVIII, 17; XX, 14) que « belle-mère », raison pour laquelle les LXX — sauf LXX B, νύμφη — traduisent par πενθερά.

Les termes propres pour désigner le « beau-père » et la « belle-mère » sont חָם (quatre fois : Gen., XXXVIII, 13, 25; I Sam., IV, 19, 21) et חֲמוֹת (dix fois : Ruth, I, 14; II, 11, 18 sq., 23; III, 1, 6, 16 sq.; Mich., VII, 6); soyons cependant attentifs à ce que, dans le cas de חתן, il s'agit toujours de la relation de l'époux avec les parents de son épouse par le sang, tandis que ces termes-ci s'emploient exclusivement pour désigner le père ou la mère du mari même d'une femme. Dans les autres dialectes, le mot — qui, probablement, dérive de la racine « protéger » (arabe *ḥ m y;* accad. *êmû*) — peut aussi dire « beau-frère » (en éthiop.) et « gendre » (en soqotri).

Le caractère juridique de l'énumération des prohibitions de mariage (Lev., XVIII) fait que la tante y est désignée comme « sœur du père » (℣. 12), « sœur de la mère » (℣. 13) ou « épouse du frère du père » (℣. 14); de même la belle-sœur est l' « épouse du frère » (℣. 16) ou « sœur de l'épouse » (℣. 18).

Les termes יָבָם et יְבִמָה ne sont utilisés que dans le texte sur le devoir du lévirat. Ils ne désignent pas le « beau-frère » et la « belle-sœur » proprement dits; il s'agit du frère de l'époux défunt (Deut., XXV, 5, 7), ou de la veuve du frère (Deut., XXV, 7, 9), ou de la veuve du frère de l'époux (Ruth, I, 15). Puisque le *yabam* assure les devoirs du *go'el* (voir plus bas), le mot doit dériver de l'arabe *w b m* (= « engendrer »). La même expression se trouve à Ras Shamra, où Anat est appelée « *ybmmt* des peuples », dont elle pourrait être la mère, mais non la belle-sœur; il s'agit des deux textes mutilés : I AB, I, 3 et II Kéret, I, 94 où il est question de la mort. Ginsberg, ici, renonce à une

traduction; il pourrait s'agir des droits et des devoirs d'un frère, dans une affaire d'héritage. Virolleaud traduit l'expression par « protectrice des peuples » lorsqu'il s'agit d'Anat, Gordon par « sister in law », sans cependant citer le mot dans son glossaire.

כַּלָּה signifie « l'épouse du fils » (Gen., XI, 31; XXXVIII, 11, 16, 24; Lev., XVIII, 15; XX, 12; I Sam., IV, 19; Ez., XXII, 11; Os., IV, 13 sq.; Mich., VII, 6; Ruth, I, 6-8, 22; IV, 15; I Chr., II, 4), mais aussi « la fiancée » (par ex., Is., LXI, 10, en parallèle à חָתָן) et « la jeune mariée » (II Sam., XVII, 3). Pour désigner une parenté collective contemporaine on se sert de בָּשָׂר et שְׁאֵר, qui, habituellement, expriment la viande ou la nourriture charnelle. Ainsi בָּשָׂר signifie « les parents » (Gen., II, 23 sq.; XXXVII, 27; בְּשָׂרֵךְ « tes parents », Is., LVIII, 7). שְׁאֵר, qui ne s'emploie que pour la chair vivante, signifie soit abstraitement, soit concrètement la parenté par le sang, notamment dans la Loi de Sainteté, en liaison avec בָּשָׂר; ainsi שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ veut dire chair de sa chair, parent par le sang (Lev., XVIII, 6; XX, 19; XXI, 2; XXV, 49), ce qui peut être précisé encore par אָבִיךָ, « du côté de ton père » (Lev., XVIII, 12) ou par אִמֶּךָ, « du côté de ta mère » (Lev., XVIII, 13; cf. ug. *ṯar um*, « chair de la mère, descendant conçu par la maîtresse de la maison »).

זֶרַע, le sperme, signifie « parenté descendante », les descendants (Gen., III, 15; VII, 3), « la jeunesse » (Gen., IV, 25; IX, 9; XV, 3; Ex., XXXII, 13; Deut., I, 8; I Sam., II, 20; זֶרַע זַרְעֶךָ, « descendants de tes descendants », Is., LIX, 21).

Comme dérivés de יָלַד (= faire naître), on a le pluriel תּוֹלְדוֹת pour désigner les « descendants », les « rejetons » (Num., I, 20-42; Gen., V, 1; X, 1) et מוֹלֶדֶת pour la « descendance » (Gen., XLVIII, 6), la parenté en général (Gen., XII, 1; XXIV, 4; Num., X, 30). Avec cela, Lev., XVIII, 9 distingue מוֹלֶדֶת בַּיִת (la parenté issue du même foyer) de מוֹלֶדֶת חוּץ (les parents qui ne sont pas nés dans le même foyer). בַּיִת est la communauté d'une maison, la famille (Gen., VII, 1). בֵּית אָב ce sont les parents par le sang du côté du père (Gen., XXIV, 38; XLVI, 31) — et seront peut-être à comprendre, d'après Jos., VII, 14, comme subdivision de מִשְׁפָּחָה, si מִשְׁפָּחָה dans le Pentateuque — sauf Deut., XXIX, 17 — ne s'employait pas exclusivement dans des textes sacerdotaux (en Num. seul 154 fois parmi 300 citations). En tout cas מִשְׁפָּחָה signifie le cercle qui garde conscience de la parenté par le sang, c.-à-d. la grande famille (Jos., VI, 23). L'étymologie du mot ne semble pas être tout à fait claire. Le phénicien *špḥ* seul a la même signification, à savoir « famille ». *špḥ* en ugarit. ne signifie « famille » qu'une unique fois (Krt., 124), ailleurs toujours un individu (Krt., 144, 152, 290, 298; 125 : 10, 21, 23, 111), à savoir un descendant sans allusion à l'âge, au sexe, au sang. On en a rapproché aussi l'arabe *s f ḥ* (= « verser », III *sâfaḥ* = « pratiquer un coït non permis »), et supposé un rapport entre מִשְׁפָּחָה et שִׁפְחָה (la théorie de Schwally, qui voulait dériver מִשְׁפָּחָה de שִׁפְחָה, a rencontré des contradictions; cf. Bertholet, p. 118), mais שִׁפְחָה n'est pas un partenaire sexuel, c'est un « enfant » au sens de « serviteur » (cf. *na'ar;* arabe *walad*un), donc la servante qui verse l'eau sur les mains. שֶׁבֶט et מַטֶּה (propres généralement à P) sont des concepts d'un ordre supérieur à מִשְׁפָּחָה, et servent habituellement pour désigner la tribu (sur la relation des deux termes cf. Driver, *Journ. of Phil.*, XI, 213 sq.). Ces dénominations sont cependant imprécises; ainsi שֶׁבֶט est utilisé à la fois pour les tribus d'Israël (Ex., XXVIII, 21; Jud., XX, 2) et comme synonyme de מִשְׁפָּחָה en tant que subdivision de tribu (Num., IV, 18; Jud., XX, 12; I Sam., IX, 21), ainsi que pour le total du peuple (Ps., LXXIV, 2; II Sam., VII, 7). Dans le Cantique de Débora (Jud., V, 14, 17), par ex., Makir et Galaad sont désignés comme tribus, tandis qu'ailleurs ils passent pour deux groupes de la tribu Manassé. Il est vraisemblable que la parenté (grande-famille, *Sippe*) et la tribu, plus large, représentent des formations sociales analogues qui, théoriquement du moins, reposent sur la communauté de sang et la descendance d'un même aïeul, raison pour laquelle les membres de la parenté aussi bien que ceux de la tribu s'éprouvent comme liés par le même lien.

עַם est le parent au sens le plus large. La racine *'mm* signifie « joindre », « s'étendre », au sens d'une étendue spatiale. עַם, pour cela, est le membre de la même tribu, appartenant à une communauté dont les membres sont unis par les liens du sang. עַם au sens de « peuple » (ainsi 1 800 fois par rapport à 555 fois גּוֹי) — de même la préposition עִם « avec » — contient cette idée d'un lien d'union parmi les contemporains, le contenu conceptuel étant de tendance plutôt horizontale que verticale. Abraham, après sa mort, sera uni à ceux de sa race (Gen., XXV, 8, עַמָּיו) et non à ses pères (II Reg., II, 10, etc.), car son père fut enterré à Harran (Gen., XI, 31 sq.), ses aïeux à Ur. De même, les patriarches furent unis à leurs עַמָּיו (Gen., XXV, 17; XXXV, 29) après leur mort. Il n'est donc pas exact de traduire עַמָּיו par « aïeux »; il s'agit plutôt des membres de la même parenté, de la même tribu, du même peuple, la parenté collatérale étant mise davantage en relief que la ligne ascendante. Ainsi עַם a pu être appliqué à la parenté collatérale du côté du père (Jer., XXXVII, 12), aux parents du côté du père (Lev., XIX, 16; XXI, 1; Ez., XVIII, 18). Il désigne, en arabe, le cas le plus typique de parenté collatérale par le père, à savoir le frère du père par opposition au *ḫal*, frère de la mère (comparer du reste ce qui a été dit plus haut à propos de דּוֹד). Sur *'am* voir plus loin col. 1268.

II. Rapports sociologiques de parenté. — 1° *Structure.* — Les tribus d'Israël formaient une fédération, comme nous en connaissons chez les tribus arabes. Chez les nomades et les semi-nomades, il n'existe pas de notion d'État, mais la base de leur organisation sociale est la tribu. Celle-ci est une union autonome de clans et de familles, qui se sentent, théoriquement du moins, descendants d'un même

aïeul, union dont les membres forment un ensemble homogène à cause de leur sang commun. L'unité élémentaire est la famille *('ahel)*, plusieurs familles apparentées forment un clan *(ḥamûleh)*, et la tribu même s'appelle *qabileh* (autrefois *baṭn* ou *ḥayy*, deux termes exprimant la parenté par le sang).

En Israël il y eut une situation analogue pendant la migration à travers le désert, la conquête du pays et, plus tard encore, à l'époque des Juges, pendant laquelle persista la mentalité tribale; — à la conscience d'unité par le sang, s'ajouta le lien de la foi commune en Jahvé.

Noyau de toute unité sociale, le *bet 'ab* comprenait le père, sa femme ou ses femmes, leurs enfants nés en dehors du mariage, les fils mariés avec leurs femmes et enfants (cf. Noé et sa maison, Gen., VII, 1, 7, 13; la maison de Jacob comprenant trois générations, Gen., XLVI, 8-26; XLVII, 12; L, 8); on trouvait donc dans le *bet* tous ceux qui vivaient dans la maison, ou la tente, ou alentour. Le chef de la famille était *baal*, c.-à-d. le propriétaire et maître, qui dirigeait la communauté selon ses volontés. Mais il ne s'agissait pas d'une autorité arbitraire (dans ce cas-là il ne serait qu' *'adhon* — le vainqueur d'un ennemi n'étant jamais désigné comme son *baal*); il était lui-même dirigé par l'ensemble qui lui appartenait et auquel il appartenait. Aussitôt qu'un *bet* était fondé — plus tard encore « bâtir un *bet* » signifiera fonder une famille, un foyer (Neh., VII, 4) — il durait aussi longtemps qu'il y avait des descendants vivants. Le *bet* s'étendait donc en direction ascendante et descendante, et par cela même, devenant *bet 'aboth*, le *baal* devait se conformer à la volonté de ses pères et transmettait ce même pouvoir à son successeur (Is., XXXVIII, 1). Dans la famille israélite l'époux de la femme était habituellement son *baal* et le chef du *bet;* les généalogies sont toujours citées selon le côté paternel, les femmes étant mentionnées à part. Le parent collatéral le plus proche était le frère du père (cf. Lev., XXV, 49). On a pensé parfois trouver en Israël des traces d'une organisation fratriarcale de la famille, forme sociale qui existait probablement, du moins par moments, chez les Hittites, les Hourrites, les Assyriens et les Élamites. Le frère aîné exerçait l'autorité sur la famille et l'héritage même passait du frère au frère; on a évoqué le lévirat, l'initiative des fils de Jacob dans la vengeance de leur sœur Dina (Gen., XXXIV) et le rôle de Laban lors des noces de sa sœur Rebecca (Gen., XXIV). Mais aucun de ces exemples n'est concluant, et l'on peut seulement supposer, avec réserve, dans l'histoire de Rebecca, une certaine influence de coutumes assyriennes et hourrites.

Plusieurs familles formaient une *mišpaḥah*, un clan, qui d'ordinaire habitait le même endroit, après avoir colonisé un ou plusieurs villages (par ex. la *mišpaḥah* des Danites à Çorea et Eštaol, Jud., XVIII, 11; des *mišpaḥôt* judaïques et benjaminites à Jérusalem, Neh., XI, 4-8; I Chr., IX, 4-9). Les membres du clan s'appelaient « frères » (I Sam., XX, 29); ils étaient donc conscients d'être du même sang et d'avoir intérêts et devoirs communs; ils se réunissaient pour des fêtes et des repas religieux (I Sam., XX, 6, 29) et exerçaient surtout la vengeance du sang. Le clan était mené par les chefs de famille, les *zeqenim* ou anciens, et devait, en cas de guerre, fournir le contingent théorique de mille hommes menés par leurs propres commandants *(śar)* et non par les anciens (cf. Jud., VIII, 14). Les commandants des clans édomitiques s'appellent *'allûph* (Gen., XXXVI, 40-43), peut être analogue à *'eleph*, le chiffre de mille, par quoi quelquefois le clan est aussi désigné (Num., X, 36; Jud., VI, 15; I Sam., X, 19; Mich., V, 1) et qui, peut-être, ne relevait pas toujours de la terminologie militaire.

Plusieurs *mišpaḥôt* formaient un *šebeṭ* ou *maṭṭeh*, une tribu. Les dénominations hébraïques sont équivalentes et rappellent la baguette du commandant ou le sceptre royal; ainsi tous ceux qui obéissaient au même chef appartenaient à la tribu. Néanmoins les membres de la tribu, unis par une parenté de sang réelle ou fictive, se nommaient « frères » (Jud., IX, 2; II Sam., XIX, 13) et se sentaient descendants du même aïeul qui avait donné le nom à la tribu. Ceci valait également des éléments étrangers — groupes inférieurs de puissance ou particuliers assumés par la communauté et qui avaient été résorbés — car eux aussi étaient marqués du nom de la tribu et vivaient de son sang; par ex. les Calébites furent originairement des étrangers (Num., XXXII, 12), furent ensuite unis à Juda (Jos., XV, 13) et passèrent finalement pour des descendants de Juda (I Chr., II, 9, 18, 24, 42). Les trois concepts sont hiérarchisés fort clairement en Jos., VII, 14-18 : *bet 'ab*, *mišpaḥah* et *šebeṭ*, ce qui ne veut pas dire que l'ordre doive toujours être le même. Comme presque tous les termes de parenté, ceux-là aussi ne correspondent pas à des concepts très précisément définis, les limites sont plutôt floues. Car les trois concepts se réfèrent à celui de la communauté du sang ou de la chair, base de la formation de la société israélite. La société communautaire s'étend aussi loin que s'étend la parenté, étant ressentie comme telle; c'est pourquoi *mišpaḥah* et *šebeṭ* sont des formations sociales tout à fait analogues et qui reposent, théoriquement, sur la communauté de sang et sur la descendance. La ligne de démarcation entre les deux concepts ne peut donc ne pas être vague; un *bet 'ab*, en soi, peut être une *mišpaḥah* (cf. Ex., XII, 21; Gen., XXIV, 38-41), mais un *šebeṭ* peut être aussi conçu comme tel. Ainsi Israël est désigné comme une fédération de *mišpaḥôt* (Jér., II, 4; XXXI, 1), les deux royaumes du Nord et du Sud comme deux *mišpaḥôt* (Jér., XXXIII, 24) et tout Israël comme une *mišpaḥah* (Am., III, 2). Les Danites, d'habitude, sont désignés comme tribu, mais en Jud., XIII, 2; XVIII, 11, aussi comme clan (cf. Jud., XVII, 7; XVIII, 19). Par contre les clans éphraïmites Makir et Galaad, dans Jud., V, 14-17, sont mis au même rang que d'autres tribus.

En général la tribu devint peu à peu territoire, et le *bet* domaine familial, mais la *mišpaḥah* resta toujours définie par la communauté du sang. De plus en plus souvent *bet* et *mišpaḥah* furent utilisés comme synonymes, sans exclure l'emploi de quelques nuances : *mišpaḥah* exprima toujours la communauté plus large, *bet* au contraire met l'accent plutôt sur la communauté du sang et conserve un caractère plus intime (cf. *bet Issachar*, I Reg., XV, 27; *bet Ephraim*, Jud., X, 9; *bet Levi*, Ex., II, 1; Ps., CXXXV, 20) — nuance qui se discerne même là où *bet Israel* ou *bet Josef* désignent le peuple entier et *ben Israel* un individu. De même, des textes assyriens appellent les groupes araméens vivant dans des conditions analogues à celles des anciens israélites *bit Yakin*, *bit Adini*, ou le royaume Nord, d'après le roi Omri, *bit Ḫumri*, tandis que l'individu est appelé *mar Yakin*, *mar Adini*, *mar Ḫumri*, etc. Comme le clan, le peuple entier descend du même ancêtre; ils peuvent être dits *bet*.

L'ensemble du peuple s'appelle un *'am*, expression qui peut être aussi bien au singulier (Lev., XVII, 4; XX, 3-6) qu'au pluriel (Gen., XVII, 14; Ex., XXX, 33-38; XXXI, 14; Lev., VII, 20 sq., 25, 27 etc.). Cette fluctuation dans l'usage linguistique reflète la conception israélite des relations entre la totalité et la particularité : le total est, entièrement, dans l'individu, et inversement, l'individu dans l'ensemble (de même aussi dans l'arabe, où *'amm* désigne et l'ensemble de

la parenté et le membre particulier, de sorte que l'individu peut être appelé *Ibn 'amm*); *'am* est l'expression pour la parenté dans le sens le plus vaste, même si l'on pense avant tout à la communauté des hommes en tant que guerriers (Gen., XIV, 16; Jos., VIII, 1, 3; X, 7; XI, 7; Jud., IV, 13; VII, 1, 8; I Sam., XIII, 5, etc.); on vit parmi ses parents et, après la mort, dans la communauté plus grande de ces parents-là qui vivaient avant. Ainsi *bet 'ab*, *mišpaḥah* et *'am* sont des concepts corrélatifs, issus de la parenté de sang qui les conditionne.

Ceux qui appartiennent à la communauté s'appellent réciproquement *'aḥ*, *'amith* ou *rea'*. Toutes les trois expressions se trouvent dans la Loi de Sainteté (Lev., XIX, 16-18) et s'emploient comme synonymes (ex. : Lev., XXV, 14 sq.; Ex., II, 11-13; XXXII, 27; Deut., XV, 2; Is., XIX, 2; Jer., XXXI, 34; XXXIV, 17; Zach., XIII, 7; Ps., XXXV, 14; Job, XXX, 29, etc.).

'Aḥ appartient au groupe de *bet* et *mišpaḥah*, et ne signifie donc pas seulement le frère au sens propre (Gen., XLIII, 29) et le demi-frère (Gen., XLII, 4), le neveu et l'oncle (Gen., XIII, 8; XIV, 14, 16; XXIX, 12, 15; XXIV, 48; Jud., IX, 3), mais davantage.

Comme la parenté en général, la fraternité aussi s'étend aussi loin que porte la conscience de parenté. Où il y a *mišpaḥah*, là il y a aussi des frères, et ce sont, plus exactement, les parents du père (Gen., XXIV, 4, 27, 38; Jud., XIV, 3), de sorte qu'ainsi des frères sont mentionnés, sans que le degré de leur parenté soit susceptible de précision (Job, XLII, 11). Si une communauté urbaine est conçue comme *mišpaḥah*, les citoyens deviennent frères (Jud., IX, 18; Ruth., IV, 3; II Sam., XV, 20); la même chose est vraie des membres de la même tribu, à condition que la tribu soit conçue comme *mišpaḥah* (Jud., XVIII, 8; II Sam., XIX, 13). L'extension maximum est l'ensemble d'Israël considéré comme un clan, par quoi tous les Israélites deviennent frères (Ex., II, 11; Lev., X, 6; II Sam., XIX, 42; Jer., XXXIV, 14) qui se distinguent comme tels du *ger*, lequel se sépara de la propre tribu pour prendre part à la vie économique d'une tribu étrangère, tout en respectant la différence du sang (Gen., XV, 13; Ex., II, 22).

Ce qu'est, à l'intérieur du *bet* et de la *mišpaḥah*, le *'aḥ*, le *'amith* l'est dans le *'am*, le premier étant dérivé du deuxième (Lev., V, 21; XVIII, 20; XIX, 11, 15, 17; XXV, 14 sq., 17; Zach., XIII, 7).

Le *rea'*, comme le frère, est une personne, avec laquelle on vit en communauté, sans cependant être son parent. En dehors des textes de lois, le *rea'* est le compagnon (Job, XXX, 29), l'ami (II Sam., XIII, 3; Mich., VII, 5), l'amant (Jer., III, 1), le prochain dans la vie quotidienne (Prov., VI, 1, 3; XVII, 18; XXV, 17). Dans les textes de lois, l'expression désigne, dans le Code de l'alliance, l'Israélite en tant que membre de l'alliance (Ex., XX, 16 sq.); dans le Deutéronome c'est l'homme auquel s'adresse le commandement (Deut., V, 20 sq.) et dans la Loi de Sainteté c'est le « frère », le concitoyen (Lev., XIX, 13, 16, 18; XX, 18). Mais le lien est toujours extrinsèque à la communauté du sang et ne concerne pas la communauté du sol, mais une sorte de proximité dans le même sort (de même à Ras Shamra, cf. *Syria*, 1938, p. 341, l. 1, et 1941, p. 8, l. 6), c.-à-d. que le *rea'* est quelqu'un avec lequel on a une certaine vie commune sur le plan social. Le nom même remonte probablement aux débuts de la communauté pastorale (*r'h* = faire paître).

2° *Évolution.* — Il a déjà été dit que — comme cela se passe chez les tribus arabes — il y a en plus de la communauté de sang, même à l'époque nomade, d'autres facteurs essentiels relativement à la formation des tribus. Un groupe, dans des conditions favorables, pouvait devenir trop nombreux pour pouvoir camper en commun, et devait se partager en deux unités (cf. Gen., XIII, 5-13), le devoir de l'entraide solidaire restant en vigueur (cf. Gen., XIV, 12-16). Inversement, des groupes de moindre importance pouvaient être résorbés ou plusieurs groupes, faibles par eux-mêmes, s'unir pour former une nouvelle unité autonome. Cela s'est fait en Israël aussi.

La conquête du pays ne comporta pas une modification totale de cette structure. Quelques-uns, comme par ex. les Qénites, gardèrent leurs coutumes nomades et furent accueillis en alliés (Jud., IV, 11, 17; V, 24; II Reg., X, 15). Le peuple d'Israël dans l'ensemble se sédentarisa dans des villages, mais l'organisation en tribus, remontant au temps passé dans le désert, subsistait. Cependant, quelques tribus diminuaient comme par ex. Ruben (cf. Gen., XLIX, 3 sq.; Deut., XXXIII, 6), d'autres disparaissaient entièrement, comme par ex. la partie profane de la tribu Levi (cf. Gen., XXXIV, 25-30; XLIX, 5-7), ou Siméon (cf. Gen., XXXIV, 25-30; XLIX, 5-7) dont les restes furent absorbés par Juda (Jos., XIX, 1-9; Jud., I, 3 sq.), et qui, dans la bénédiction de Moïse, n'est pas mentionné (Deut., XXXIII). Juda s'était uni avec des éléments de Qénites, Calébites et Yérakhmélites (Jud., I, 8-20; cf. aussi le processus d'intégration, mentionné ci-dessus, des Calébites, Num., XIII, 6; Jos., XV, 13; de sorte que dans I Chr., II la tribu, d'origine étrangère par le sang, passe pour descendant de Juda). Il est probable que de pareilles fusions se produisirent surtout au début, de sorte qu'il est difficile de dire dans quelle mesure le système des douze tribus s'est développé d'après une réelle parenté de sang et dans quelle mesure il représente une donnée artificielle; Deut., XXXIII n'énumère que dix tribus, de même le Cantique de Débora (Jud., V), où sont cités Makir et Galaad, qui ne sont pas des tribus, mais seulement des clans manassites; ce dernier, de plus, n'est pas le nom d'un descendant de Jacob, mais d'une contrée.

Quelques tribus voisines, comme les Moabites et les Ammonites, restaient exclues de la communauté du peuple israélite; c'est pourquoi des unions conjugales avec eux étaient défendues (Deut., VII, 3); on en donne pour raison le danger d'apostasie. D'autre part, les Édomites passaient pour des parents et pouvaient, comme les anciens hôtes d'Israël, les Égyptiens, à partir de la troisième génération, être reçus dans la communauté du peuple israélite (Deut., XXIII, 8 sq.), à condition qu'ils se fussent domiciliés sur le territoire israélite; reçus dans le peuple, ils eurent le *jus connubii*. Ceci fut contesté au temps d'Esdras et de Néhémie; cette opposition même fait voir que le principe territorial avait succédé au principe de la communauté du sang. En effet, au début de l'époque royale, l'unité de la tribu, basée sur la parenté de sang, a disparu, et, à partir de ce moment, la tribu a valeur de groupe territorial.

Comme héritage de l'organisation par tribus, il restait la forte constitution de la famille et du clan; ces unités sociales purent longtemps garder leur caractère propre et occuper une place fondamentale à l'intérieur de la structure sociale d'Israël. Les clans, familles élargies, se groupaient fortement autour de leurs chefs Gédéon, Abimelek, Saül, David, etc. Les guerriers partaient en guerre par clans (Jud., V, 2, 14), et on célébrait, à Jérusalem, la fête de la consécration du Temple par clans (I Reg., VIII, 1 sq.). Les différents clans constituaient des *battîm* organiques, dont les chefs, les anciens, étaient égaux par naissance, sauf que l'un ou l'autre, à cause de sa sagesse ou sa richesse, pouvait exercer une influence plus grande. Ils portaient, comme signe de leur autorité, un bâton de commandement (Jud., V, 14), dirigeaient

le clan (Ex., III, 16; IV, 29; XXIV, 14; Num., XI, 16; 24 sq.), décidaient de la guerre et de la paix (Jud., V, 9; X, 17 sq.; XI, 5 sq.; XX, 2), concluaient des alliances (II Sam., V, 3).

C'est le Deutéronome qui est le meilleur témoin des transformations sociales à l'époque de la monarchie. Les clans sédentarisés sont devenus des communautés de villages ou de villes; l'exiguïté du domicile dans ces dernières restreint l'étendue des communautés familiales. Ce sont encore les anciens qui rendent la justice, indépendamment du roi (Deut., XVI, 18-20; XXII, 18; XXV, 8), mais leur rôle est bien inférieur à ce qu'il avait été. Leurs fonctions se sont précisément réduites à la judicature et, ce qu'on leur demande, c'est la justice et la sagesse (Deut., I, 13; XVI, 19). Comme fonctionnaires, ce sont les lévites qui émergent; ils interviennent dans les rites d'expiation (Deut., XXI, 6).

Le *bet* assure la vengeance du sang à l'époque royale (II Sam., III, 27; Num., XIX, 21; cf. F. Bühl, *La société israélite d'après l'A. T.*, tr. fr., 1904, p. 90-104), mais c'est une unité économique qui ne se suffit plus devant l'évolution économique qui entraîne la spécialisation des métiers. Les fils, en se mariant, fondent des « maisons » autonomes (cf. Néh., VII, 4) et c'est la structure que connaît le rédacteur du livre de Job (Job, I, 4, 13, 18). Le Deutéronome garde le *bet* comme unité sociale gardant les traditions du clan, surtout les traditions religieuses et cultuelles (Deut., VI, 7 sq.), mais il restreint l'autorité paternelle (voir plus loin) et protège les droits des fils aînés contre des abus (XXI, 15-17). C'est à cette époque aussi que des groupes extra-familiaux ont une certaine vie commune, ainsi les fils de prophètes (I Reg., XX, 35; II Reg., II, 3 sq.; IV, 1; VI, 22...).

A l'exil, les anciens sont à la tête des groupements familiaux (Jér., XXIX, 1; Ez., VIII, 1; XIV, 1; Esdr., VIII, 1). C'est la situation supposée par le livre des Chroniques (I Chr., V, 15, 24; VII, 7, 40; VIII, 6, 10; IX, 9; XXIII, 24; XXIV, 26...) et, lors du retour, ils dirigent des groupes de 28 à 300 individus (Esdr., VIII, 1-14).

Après l'exil on constate des communautés de corporations (I Chr., IV, 14, 21, 23), dirigées par un « père » et appelées *mišpaḥôt*. C'est l'organisation supposée lors de la reconstruction des murs de Jérusalem, car les *mišpaḥôt* sont identifiées aux districts, et par suite, la structure sociale à la répartition géographique (Néh., III, 1-32; cf. XI, 3-36); ce nouveau type a dû se développer dans les villes de la diaspora. Les villes et villages de la Palestine postexilique sont dirigés par des anciens et des juges (Esdr., X, 14); c'est le cas de Jérusalem même, malgré l'autorité du grand prêtre (Esdr., IV, 3; X, 8-14; Néh., V, 7) et celle du représentant du gouvernement perse, dépendant lui-même du gouverneur de Samarie (Néh., XI, 24).

Après l'exil, seul des anciens groupes sociaux le *bet* subsiste, mais la famille juive a perdu la plupart de ses attributions politiques, économiques et cultuelles. On voit dans les écrits sacerdotaux comment s'accroît l'influence de la femme (Num., XXVI, 1-10 et XXXVI, 1-12, où est reconnu aux filles un droit à l'héritage; cf. Job, XLII). Prov., XXXI, 10-31 reconnaît l'importance de la maîtresse de maison, pratiquement responsable de beaucoup de fonctions, ce que corroborent les documents d'Éléphantine sur la vie de cette communauté juive exilée (cf. *Z. A. W.*, 1928, p. 166-169). Ce n'en est pas moins cette famille, sévèrement monogame, qui reste le facteur essentiel dans la transmission des traditions.

3° *Matriarcat.* — Le matriarcat subordonne l'homme à la femme, à laquelle il assure la domination dans le groupe familial. Cette forme sociale, rare, doit être distinguée du droit maternel. Dans cette dernière structure, c'est la descendance maternelle qui détermine la parenté par le sang et les enfants appartiennent au groupe social de la mère. Aussi les enfants héritent-ils non du père, mais de la mère ou du frère de la mère, si c'est celui-ci qui est le véritable détenteur du bien familial (avunculat).

D'après Robertson Smith *(Kinship and Marriage)*, suivi par d'autres auteurs, la structure familiale originelle des Sémites aurait été le matriarcat; on en retrouverait des traces chez les Arabes contemporains comme dans les récits de l'Ancien Testament. Mais J. Henninger (*Anthropos*, 1954, p. 314-322) a montré qu'il n'y avait pas de succession maternelle incontestablement attestée chez les bédouins, sauf en quelques inscriptions sud-arabiques; la parenté bédouine est patrilinéaire. L'ethnologie a pu prouver l'étroitesse des rapports entre agriculture et droit maternel, état pastoral et ordre patriarcal, quoique l'association ne soit pas aussi mécanique qu'on eût pu le croire il y a 35 ans, alors qu'on attribuait les traces de droit maternel chez les Arabes à des influences mésopotamiennes ou sud-arabiques (cf. Schmidt-Koppers, *Völker und Kulturen*, I, Ratisbonne, 1924, p. 202).

On a pu montrer qu'Israël, dès qu'il apparaît dans l'histoire, possède une structure patriarcale déjà ferme. Cette structure est celle des nomades et puisque toutes les langues sémitiques ont les mêmes racines pour les concepts fondamentaux du système patriarcal *(ḥam, ḥamôt, kallah, ba'al, yatôm, mohar, 'am...)*, il est donc vraisemblable que ce système existait chez les Sémites avant leur différenciation en plusieurs rameaux (A. Lods, *Israël*, 194); l'hypothèse d'un droit maternel primitif ne pourrait remonter qu'à une préhistoire fort conjecturale, que l'ethnologie montre être peu vraisemblable.

Quels sont donc les indices d'un droit maternel primitif que relevaient par ex. A. Lods (*La croyance à la vie future*, II, Paris, 1906, p. 8-216), A. Bertholet (*Histoire du peuple juif*, 1929, p. 132-136), Aptowitzer (dans *Hebrew Union College Annual*, 1927, p. 207-240 et 1928, p. 261-297)? Mace les a examinés récemment et les a critiqués en leur donnant une autre explication :

1. S'il arrive à la mère de donner le nom, on trouve dans les mêmes récits des dénominations faites par le père (voir, *supra*, art. Onomastique).

2. Il arrive que des femmes possèdent leur propre tente ou leur propre maison (Gen., XVIII, 9 sq., passage discutable; XXIV, 28, 67; XXXI, 33; Jud., IV, 10; Ruth., I, 8; Cant., III, 4; VIII, 2); mais cette situation semble fonction de la polygamie et de la nécessité de séparer les femmes et leur progéniture.

3. C'est aussi la polygamie qui explique le lien plus étroit entre frères et sœurs de même père ou de même mère, ce qui prête parfois à confusion avec le système matrilinéaire. Le devoir de vengeance sera ressenti avec plus de force quand il s'agit de frères et sœurs de même mère (Gen., XXXIV, 13, 26; Jud., VIII, 19; II Sam., XVIII, 23; III, 30; XIII, 28 sq.). C'est là qu'agira avec plus de force également la crainte de l'inceste tandis que des mariages entre demi-frères et demi-sœurs seront plus facilement admis (Gen., XX, 12; II Sam., XIII, 13).

4. La Bible connaît des mariages au domicile de l'épouse. Chaque cas doit être examiné à part. Pour Jacob et Moïse il s'agit de mariage *errêbu* (voir *supra*, art. Mariage); mais l'un comme l'autre fonderont une famille de structure patriarcale (Gen., XXXI, 1 sq.; Ex., IV, 18-20). Gédéon épouse une Sichémite qui reste chez elle (Jud., VIII, 31); mais elle n'aurait pu être que concubine dans la maison de Gédéon,

ce qui sans doute ne lui convenait pas. Son fils Abimelek, tout en arguant de sa parenté vis-à-vis des Sichémites, n'en était pas moins reconnu comme appartenant au clan paternel (IX, 1-4). Le cas de Samson est plus complexe. On ne sait si son mariage avec la femme de Timna fut jamais consommé (Jud., XIV, 1 sq.; XV, 1 sq.). C'était une philistine et non une israélite. Elle avait des raisons toutes spéciales pour ne pas venir s'installer près de ses beaux-parents. Le mariage au domicile de l'épouse est connu de l'Assyrie et, cependant, ce pays est régi par un droit paternel strict où la mère est entièrement dépendante du père (*Lois assyriennes*, §§ 50-55).

Les généalogies remontent parfois jusqu'à des aïeules. Il ne semble pas que l'intention des rédacteurs soit de supposer une priorité des femmes dans tel ou tel clan à une époque ancienne, mais seulement de distinguer les branches diverses de la race d'Abraham, Hagirites (I Chr., V, 10, 19 sq.), descendants d'Hagar et les fils de Kéturah (I Chr., I, 32 sq.).

On n'a donc pas de preuves qu'il y ait chez les Israélites trace d'un matriarcat antérieur. Mais toute autre est la question de savoir si l'influence de peuples voisins à régime matriarcal se serait fait sentir. De même que les généalogies de la Genèse (ch. XXXVIII) et des Chroniques (II, 3-4, 23) montrent que des éléments étrangers entrèrent dans la composition de la tribu de Juda, on peut se demander si certaines institutions n'y furent pas également assimilées. C'est qu'à la différence des rois d'Israël, on donne régulièrement le nom de la mère des rois de Juda (I Reg., XV, 2, 6; cf. II Chr., XIII, 2; II Reg., VIII, 26; cf. II Chr., XX, 22; II Reg., XII, 2; cf. II Chr., XXIV, 1; II Reg., XIV, 2; cf. II Chr., XXV, 1; II Reg., XV, 33; cf. II Chr., XXVII, 1; II Reg., XVIII, 2; cf. II Chr., XXIX, 1...). Elle est appelée *gebîrah;* sauf en I Reg., XI, 19 où le terme s'applique à une égyptienne, il s'agit non de l'épouse, mais de la mère du roi (Jér., XXIX, 2; cf. II Reg., XXIV, 15; Jér., XIII, 18; II Reg., X, 13) ou de sa grand-mère (I Reg., XV, 13; II Chr., XV, 16). Ce n'est pas seulement un titre (I Reg., II, 19), mais un pouvoir; si elle en abuse, elle peut être privée de sa dignité (I Reg., XV, 13). Le nom manque pour les règnes de Joram et d'Achaz et, pour Asa, c'est celui de la grand-mère qui est donné. Il se peut que la *gebîrah* recût sa dignité lors de la désignation de son fils (cf. II Chr., XI, 21 sq.). En tout cas elle n'avait pas le même statut avant et après cette désignation (cf. I Reg., I, 16 sq., 31; II, 13-19) et elle pouvait le conserver, semble-t-il, après la mort de son fils (I Reg., XV, 13). Il y a là une donnée qui ne peut s'expliquer par la simple attitude filiale du roi envers sa mère. L'absence d'une institution analogue dans le Nord (on ne voit pas clairement ce qu'est la Shegal du Ps., XLV, 10) fait penser à une institution de caractère dynastique (le principe dynastique étant beaucoup moins affirmé dans le Nord qu'en Juda). En Assyrie même le rôle joué par les reines Sammuramat et Nâqi'a près de leurs fils paraît exceptionnel; mais dans le royaume de Hatti et à Ugarit, la *Tawananna* et la *'adat* ont eu une fonction religieusement et politiquement marquante. Il n'est toutefois pas sûr que ces institutions comme celle de la « Grande Dame » d'Amurru soient à rapporter à un régime matriarcal.

III. Effets de la parenté. — 1° *Effets sociologiques.* — 1. *Solidarité familiale.* — L'effet sociologique le plus important d'une parenté, réelle ou fictive, consiste dans la solidarité de tous les membres de la communauté. Elle s'étend aussi loin que porte la conscience du lien du sang et comprenait primitivement la tribu nomade tout entière, comme il en est chez les Arabes. Devenu sédentaire, le peuple d'Israël conserva cette solidarité à l'échelon plus restreint de la *mišpaḥah.* L'individu dépend toujours de la communauté, nul ne vit pour soi seul et par soi seul. La vie privée elle-même est soumise à la règle du groupe. La volonté de l'individu ne joue qu'un rôle secondaire, même pour le choix d'un époux; la décision dépend de la pratique traditionnelle et de l'intérêt collectif, elle est prise par la communauté ou son chef. Cependant, même alors, nous voyons dans la Bible apparaître un certain consentement de l'individu (Gen., XXIV, 57 sq.; XXVIII, 1 sq.). D'une manière générale l'individu doit se conformer aux usages du groupe et l'opposition risque l'exclusion. Il lui donnera le meilleur de lui-même et en recevra protection et appui.

Tous les membres de la *mišpaḥah* seront donc unis dans l'heur et le malheur; unie à son chef, elle participera à ses succès (Jos., II; I Sam., XVII, 25) et à ses revers (Jos., VII, 24; I Reg., XV, 29; II Reg., X, 1-11). La « maison » et les « descendants » sont compris dans les bénédictions comme dans les malédictions (I Reg., II, 33; Gen., IX, 25 sq.; I Sam., V; II Sam., III, 29; I Reg., II, 33; II Reg., V, 27). Il en résulte ce que l'on appelle la responsabilité collective qui atteint les innocents. Celle-ci est connue de l'ancien Orient (Cod. Hammourapi, §§ 116, 210, 230; Lois Assyriennes, II, §§ 2, 3; Lois hittites, §§ 6 et 7) comme de la Bible et a été récemment réétudiée par J. de Fraine (*Adam et son lignage*, Paris-Bruges, 1958), en fonction du concept de « personnalité corporative », mis en relief par Wheller Robinson (*Beiträge Z. A. W.*, 1936, p. 49-62). C'est en vertu de cette responsabilité collective que Yahvé punit une faute jusqu'à la troisième et quatrième génération (Ex., XX, 6; Deut., V, 9; Num., XIV, 18) mais garde sa miséricorde jusqu'à la millième génération (cf. E.-F. Sutcliffe, *The Old Testament and the future Life*, Oxford, 1946). Le coupable et sa « maison » sont menacés par Yahvé (Gen., XII, 17; XX, 7, 17; Lév., XX, 6; XXVI, 39; I Sam., II, 31; V, 7-12; II Sam., XII, 10; XXI, 1; I Reg., XIII, 34; XIV, 10, 14; XVI, 3; XXI, 21-29; Is., VII, 17; Am., VII, 1; cf. Lam., V, 7) tandis que le juste reçoit promesse de grâce pour lui et les siens (Gen., VI, 18; VII, 1; XIX, 12; Num., XVIII, 1, 6; II Sam., VI, 12).

De cette solidarité dans la peine découle le principe de la vengeance du sang (voir col. 1277) ainsi que cette forme particulière que prend la mise à mort en Israël par la lapidation. La communauté assume collectivement la punition du criminel tandis que, dans l'ancien Orient, on recourt d'ordinaire à la noyade ou au feu, lesquels supposent probablement une idée de purification.

Les lois anciennes, toutefois, distinguent déjà nettement entre l'individu et la famille et le droit d'asile n'a à protéger qu'un individu (Ex., XXI, 13). La tribu s'étant sédentarisée, c'est la ville et non la tribu qui pourrait être considérée comme responsable collectivement d'un crime commis sur son territoire; ce sont ses anciens qui accompliront les rites expiatoires (Deut., XXI, 1-9). La responsabilité personnelle sera explicitement affirmée en Deut., XXIV, 16 (cf. II Reg., XIV, 16), en Jér., XXXI, 29 sq., et c'est Ézéchiel qui en mettra le mécanisme en relief (Ez., XIV, 12-20; XVIII, 10-20). Le devoir d'entraide risquait parallèlement d'en être négligé, d'où les interventions des prophètes en faveur des pauvres et des orphelins (par ex., Is., I, 17; Jér., VII, 6; XXII, 3).

2. *La parenté fictive.* — La tribu avait pour base essentielle la communauté de sang. Mais cette base n'avait rien de strict, car l'unité sociale absorbait constamment des éléments étrangers : esclaves achetés et affranchis, réfugiés d'autres tribus, individus isolés ou petits groupes, séparés par la guerre

ou les rivalités de leur unité première. En cas d'absence de parenté naturelle, c'est par une fiction de parenté, fondée sur des rites divers de fraternisation, que la communauté recevait dans sa *berith*, pour le meilleur et pour le pire, ce nouvel élément de sang étranger. Abstraction faite de la place particulière réservée dans les rites à la circoncision d'individus de race étrangère (Gen., XVII, 12 sq.; Ex., XII, 43-49; voir col. 1286), les contractants partageaient la même table, mangeaient le même pain ou buvaient même boisson (Gen., XXVI, 30); ils échangeaient vêtements, armes ou simplement des cadeaux (I Sam., XVIII, 4). Ils participaient à un commun sacrifice, passaient entre les deux parts de l'animal immolé et s'aspergeaient du sang du sacrifice (Gen., XV, 9-11; 17 sq.). Un lien fictif par le sang était ainsi créé et les contractants pouvaient se considérer comme frères (II Sam., I, 26). S'il s'agissait de rois, c'étaient les deux peuples dans leur totalité qui s'unissaient par la fraternisation de leurs rois (I Reg., IX, 13).

2° *Effets juridiques.* — 1. *La patria potestas, loi de la famille.* — A l'époque la plus ancienne qui soit déjà saisissable par l'histoire, on voit que le père dispose sur ses enfants du droit de vie et de mort (Gen., XXXVIII, 24, cf. Zach., XIII, 3). Loth sacrifie l'honneur de ses filles (Gen., XIX, 8), Abraham est disposé à sacrifier son fils (Gen., XXII, 2-12) et Jephté sacrifie la sienne (Jud., XI, 34-40); d'où les sacrifices d'enfants à l'époque de la monarchie (I Reg., XVI, 34). Le père est maître de la volonté de ses enfants (Jud., XIII, 7) et choisit la fiancée de son fils (Gen., XXIV, 3-8; XXVIII, 1 sq.; XXXVIII, 6; cf. *supra*, art. MARIAGE, V, 913).

Le Code de l'alliance affirme l'autorité paternelle, surtout quant au droit de propriété (Ex., XXI, 7; XXII, 15 sq.). Si un père meurt endetté, ses enfants serviront à éteindre la dette (II Reg., IV, 1 sq.). La législation postérieure établira quelques restrictions. Pour qu'une sentence de mort prononcée par le père soit exécutée, il faudra le consentement des anciens, quoiqu'il dépende du père que le cas soit ou non discuté (Deut., XXI, 18-21). Lév., XIX, 29, qui interdit à un père de prostituer sa fille, est également une restriction à la puissance paternelle. Quand une réparation est due pour une calomnie (Deut., XXII, 19), une séduction (Deut., XXII, 29), c'est le père qui la reçoit et non l'intéressée. Le Deutéronome maintient l'essentiel du pouvoir paternel et la fille ingrate doit être lapidée devant la porte de la maison paternelle (XXII, 21). Sur le fils l'autorité paternelle durait au moins jusqu'à son mariage (Num., XIV, 20); il devenait sans doute citoyen de plein droit quand, à l'âge de 20 ans, il était astreint au service militaire (Num., I, 3; II Chr., XXV, 6), à l'impôt (Ex., XXVIII, 26; XXX, 14). Sur la fille, elle durait également jusqu'à son mariage et reprenait force si elle retournait après veuvage dans sa famille. D'où un droit de regard du père sur les obligations contractées par sa fille (Num., XXX, 3-5).

Nous constatons une situation analogue en dehors de la Bible. Les Arabes, même au temps de Mahomet, connaissent le droit de vie et de mort du père, car le Coran doit s'y opposer (cf. VI, 52; XVII, 33; LX, 12; LXXXI, 8). Bien des siècles auparavant, à Ugarit, le père est le maître, *'adn*, et, dans une lettre, il est ainsi qualifié (Gordon, N^os^ 138, 18-19; cf. Kéret, n° 125, 44, 57, 60). En Assyro-Babylonie, le père est maître de ses enfants qu'il peut vendre comme esclaves s'il est endetté (Code de Hammurapi, § 117; Lois assyriennes, §§ 39, 48) et c'est ce que l'on retrouve dans les coutumes de Nouzi (cf. Gordon, *The status of Woman*, 150).

2. *Protection légale des parents.* — C'est le pouvoir paternel donc qui compte, mais, quand il s'agit des devoirs des enfants, aucune différence n'est faite entre le père et la mère. C'est ce que dit le Décalogue dans ses deux recensions (Ex., XX, 12; Deut., V, 16). En cas d'acte de violence contre les parents, le Code de l'alliance prévoit la même peine que pour un meurtre, c'est la mort (Ex., XXI, 15). L'enfant qui maudit ses parents mérite également la mort (Ex., XXI, 17; cf. Lév., XX, 9 et, hors de la Bible, loi sumérienne, §§ 1-2; Tablette Clay, § 4, Code Hamm., § 169). Le Deutéronome, de même, condamne à mort le fils rebelle. Si Deut., XXVII, 6 ne précise pas la punition infligée au fils coupable de violence sur ses parents, il est probable qu'il s'agit de la peine capitale, comme dans le Talmud (*Sanh.*, X, 1).

3. *Protection légale des enfants.* — Avoir de nombreux enfants était considéré comme le plus grand bonheur (Jud., XII, 9, 14; Ps., CXII, 2) et l'absence d'enfants comme une punition (Lév., XX, 20 sq.; Deut., XXVIII, 32, 41), un malheur (I Sam., I, 5-11; Jér., XVI, 2-4) et une honte (Jér., XXII, 30). Nul besoin donc d'une législation détaillée pour assurer la vie des enfants. Le Code de l'alliance mentionne toutefois le cas d'une *procuratio abortus casualis* (XXI, 20). Il s'agit du fœtus d'une femme libre, mais le droit coutumier israélite aurait traité de la même manière le cas de l'enfant d'une esclave. L'embryon ne comptait pas encore pour une personne, aussi son décès n'est pas puni de mort, mais du paiement de l'indemnité pour dommage causé au père. Le fœtus ne sera traité comme individu que par le Talmud (*Yebâmôt*, 67 *a*; *Baba Bathra*, 142 *a*; *Arakhîm*, 7 *a*). Le montant de l'indemnité n'est pas fixé, mais résulte de l'accord entre le coupable et le père lésé. Des prescriptions semblables se retrouvent dans le droit de l'ancien Orient. Le code de Hammourapi (§§ 209, 211, 213) prévoit un dédommagement pécuniaire, et la loi assyrienne (§§ 1, 50-52) fait varier la somme suivant la condition sociale de la personne lésée. A la différence des législations biblique et babylonienne qui ne font pas varier le taux de l'indemnité avec l'âge de l'embryon, la loi hittite (§§ 17, 18) tient compte de cet âge. Nulle part l'A. T. ne proscrit expressément l'avortement, mais on était certainement gravement châtié pour l'avoir provoqué; aussi la loi assyrienne punit-elle du supplice du pal la femme qui se faisait elle-même avorter (§ 53); la Grèce réagira autrement et recommandera même l'avortement en certaines circonstances (Platon, *Rép.*, V, 460 sq.; Aristote, *Pol.*, VII, 16, 1335; Sénèque, *Dig.*, XXV, 3, 4).

Ézéchiel fait une fois allusion à l'exposition de l'enfant (XVI, 5), mais le cas devait être rare et c'est la seule allusion qu'on y trouve dans l'A. T.

Les sacrifices d'enfants que pratiquaient les voisins d'Israël étaient prohibés par la Loi (Lév., XVIII, 21; XX, 2-5; Deut., XII, 31; XVIII, 10) et punis de lapidation (Lév., XX, 2) mais, de fait, il semble que cette coutume barbare se soit longtemps prolongée (II Reg., XVI, 3; XVII, 17; XXI, 6; II Chr., XXVIII, 3; XXXIII, 6; Jér., II, 23; VII, 31-33; XIX, 5; XXXII, 35; Ez., XVI, 20 sq.; XX, 31; XXIII, 37, 39).

A l'encontre du code de Hammourapi (28, 177), l'A. T. ne donne pas de règles détaillées sur le sort des orphelins. Ils sont l'objet de recommandations particulières et mis sous la protection de Dieu et des hommes (Deut., X, 18). Ils font l'objet d'un amour de choix (Deut., XXIV, 19-21). On leur applique les principes généraux (Ex., XXIII, 6; Lév., XIX, 15, 35) qui marquent la protection des faibles, veuves et étrangers (Ex., XXII, 22; cf. Jér., VII, 6; Ez., XXII, 7; Zach., VII, 10; Mal., III, 5). De nombreux textes s'élèvent contre les injustices commises à leur égard (Deut., XXIV, 17; XXVII, 19; Jér., V, 28; XXII, 3).

4. Le *go'el.* L'effet sociologiquement le plus important de la parenté consistait dans la solidarité fami-

liale et tribale. Aussi fut-il nécessaire de régler par une institution le devoir de protection et d'aide qui incombait aux membres de la famille. Cette institution a des analogies chez les autres peuples, ainsi chez les Arabes, mais elle a abouti en Israël à une forme particulière qu'a servi à désigner la racine גאל. Celle-ci n'apparaît que dans l'hébreu classique, le judéo-araméen et le samaritain. C'est donc un véritable hébraïsme. Le *go'el* êst le parent le plus proche, responsable des affaires familiales. Il a pour devoir de veiller sur la conservation du bien de famille, ou du bien tribal, tant en terres qu'en personnes et, en cas de besoin, doit restituer l'intégrité de ces biens et de ces personnes.

Johnson (*The Primary Meaning of* גאל, dans *Suppl. V. T.*, I, 67-77, Leyde, 1953) voit deux racines homonymes en *g'l* I (« racheter ») et *g'l* II, qui remonteraient toutes deux au sens premier de « couvrir ». Ce n'est pas sûr, car en Job, III, 5, *g'l* est en parallélisme avec *drš*, « se soucier de », ce qui nous éloigne de la notion de « couvrir ». Il conviendrait plutôt de chercher du côté de l'arabe. Mais le concept propre de *g'l*, « rétablir l'intégrité d'un bien ou d'une personne », n'a pu se former que dans une culture de sédentaires. D'où les sens dérivés : *a)* racheter un bien de famille aliéné (Lév., XXV, 25 sq., 33; XXVII, 13, 15, 19 sq., 31; Ruth, IV, 4, 6) ou un membre de la famille tombé en esclavage (Lév., XXV, 48 sq.); *b)* affranchir une veuve de sa stérilité après la mort de son mari, parent du *go'el* (Gen., XXX, 1; Ruth, III, 9, 12; IV, 1 sq.), et *c)* assurer la vengeance du sang par le meurtre de l'assassin d'un parent (Gen., IX, 6; Ex., XXI, 12; Num., XXXV, 12, 19-27; Deut., XIX, 6, 12; Jos., XX, 3 sq.; II Sam., XIV, 11; I Reg., XVI, 11). Le *gô'el haddam* est ainsi le « plus proche parent du sang (répandu) ». La *ge'ullah* est la parenté la plus proche (Ez., XI, 15) ou, par métonymie, le paiement du rachat (Lév., XXV, 51 sq.), le *mišpāṭ ge'ullah*, le droit et le devoir du rachat (Lév., XXV, 26; Ruth, IV, 6 sq.; Jér., XXXII, 7). Le concept de *go'el* est passé ensuite dans le langage religieux et a désigné Yahvé, *go'el* de l'opprimé et sauveur de son peuple (Job, XIX, 25; Ps., XIX, 15; LXXVIII, 35; Jér., I, 34; Is., XLI, 14; XLIII, 14; XLIV, 6, 24; XLIX, 7; LIX, 20 etc.). Il s'ensuit que les droits et devoirs du *go'el* dépassaient beaucoup ceux du lévirat biblique (Gen., XXXVIII; II Sam., XIX, 11) car ils reposaient sur le concept d'une large solidarité familiale. Ils incombaient au plus proche parent. Si celui-ci ne les remplissait pas, un parent plus éloigné pouvait les assumer; cela est expressément affirmé pour la libération de la propriété (Lév., XXV, 45 sq.). Peut-être le devoir de vengeance était plus strict que le droit de rachat, même pour le parent lointain; c'est pour cela qu'il parut nécessaire de préciser ce dernier dans un texte légal.

a) Vengeance du sang. — La vengeance appartient à l'héritage nomade le plus antique. Il fait partie de la loi du désert, le *ṯâr* des bédouins, dont les coutumes peuvent servir à faire comprendre l'évolution interne d'Israël (cf. Smith, 25 sq., 55 sq., 66 sq.; Jaussen, *Coutumes des bédouins au pays de Moab*, 144 sq., 158 sq., 185 sq., 211 sq., et surtout 220 sq.). Puisque la vie perdue n'est plus récupérable, le *go'el* doit à tout le moins infliger au groupe adverse une perte identique à celle qu'il en a subie. La vengeance est la réparation réelle du dommage, la restauration de l'équilibre. Si c'est possible la victime elle-même exerce la vengeance (par ex. Samson en Jud., XV, 10; XVI, 28), mais dans la plupart des cas c'est à la parenté qu'incombe la liquidation de la dette de sang.

Comme chez les Arabes actuels, c'est dans la vengeance que la communauté du sang trouvait sa plus forte expression. Le sang est le siège de la vie, voire la vie même (cf. Gen., IX, 4-P-; Lév., XVII, 11, 14 -H-; Deut., XII, 23), la perte de vie subie par le groupe lui fait donc un devoir de vengeance basé sur la solidarité. Le sang répandu exige la restauration de la justice, il crie vengeance (Gen., IV, 10; cf., Ez., XXIV, 7; II Macc., VIII, 3) et sera apaisé par elle (Ez., V, 13; Lam., II, 13).

Comme chez les Arabes également, il n'y a pas de vengeance du sang à l'intérieur du groupe, mais simplement punition du coupable, voire son expulsion. Il n'y a en Israël d'exception à ce principe qu'en II Sam., XIV, 4-11. Mais il s'agit en ce cas d'une expulsion, châtiment courant; le terme de « vengeur du sang » (v, 11) est exceptionnel et pris probablement dans un sens figuré. C'étaient donc deux clans qui à l'origine s'opposaient dans la vengeance. Aussi a-t-on pu constater que la mort du coupable n'était pas nécessaire pour rétablir la paix, un équivalent suffisait (cf. Lévy-Brühl, *L'âme primitive*, 1927, p. 118 sq.). L'obligation se réduisit à une solidarité familiale et en Arabie le *ṯâr* fut remplacé par une compensation pécuniaire, libre ou obligatoire. Une évolution analogue, mais non identique, a pu être constatée en Israël, où toutefois la compensation pour meurtre resta prohibée (Num., XXXV, 31).

Gen., IV, 23 sq. témoigne encore d'une vengeance impitoyable, coutume qui se maintint même après la sédentarisation. Joab tua Abner (II Sam., III, 22-27, 30) afin de venger son frère Asael (II Sam., XI, 22 sq.). La dette et l'offense pesaient sur l'ensemble du clan; par différents rites on s'efforçait de renforcer la cohésion du groupe avant la vengeance (démembrement du corps avec envoi des différents morceaux aux chefs de clan, Jud., XIX, 29 sq.; démembrement d'un bœuf par Saül, I Sam., XI, 5-8, comme en Moab; cf. Jaussen, *Moab*, 220-222). La solidarité s'étendant à tous les membres du groupe, pères et enfants, celui-ci agissait par l'intermédiaire du *go'el*. Le *go'el* était en premier lieu le fils de la victime (Salomon, Amasia), puis le frère (Gédéon, Joab), puis l'oncle paternel et son fils (voir l'ordre en Lév., XXV, 48 sq.; Num., XXVII, 10 sq.). La charge passait de l'un à l'autre et le droit de vengeance ne s'éteignait qu'avec la famille même, ce qui est dit expressément en I Reg., XVI, 11 à propos de la famille de Baasa exterminée par Zimri qui ne laissa subsister ni *rea'*, ni *go'el*.

La législation tendit à modérer la pratique de la vengeance et à la soumettre à la justice officielle. Le Code de l'alliance, le Deutéronome et la Loi de Sainteté distinguent le meurtre accidentel et l'assassinat prémédité : seul le sang de l'assassin peut être versé, jamais celui d'un de ses parents (Ex., XXI, 12-14-E-; Deut., XIX, 1-13; Num., XXXV, 16-33-P-), et l'obligation de poursuivre est réservée au seul *go'el* (Ex., XXI, 12; Deut., XIX, 6, 12; cf. II Sam., XIV, 7-11). A l'époque de David on voit encore la vengeance collective s'exercer sur la famille de Saül au profit des Gabaonites (II Sam., XXI, 1-14). L'intervention des anciens et le droit d'asile permirent de régulariser la procédure en introduisant un contrôle. En tout cas la législation israélite n'admit pas la compensation pécuniaire, ceci pour un motif religieux : le sang versé souillait la terre où Yahvé habitait et cela ne pouvait être expié que par le sang du coupable (Num., XXXV, 31-34). Jos., XX, 6, dernière étape de ce développement, interdit de livrer le coupable au *go'el;* il demeurera dans la cité d'asile jusqu'à la mort du grand prêtre. Quant à la loi d'asile, elle permit aux autorités d'intervenir et de détacher la punition du meurtre de la solidarité familiale. En effet Num., XXXV, 15 en étend le bénéfice à l'étranger résidant, *ger* ou *tôšab*.

b) Lévirat. — Le souci de conserver la structure d'une famille, tant dans ses biens que dans ses per-

sonnes, obligeait le *go'el* à épouser une veuve sans enfant à la mort de ce proche parent; l'enfant né de ce mariage, vraisemblablement le premier-né, était considéré comme le fils du défunt et en continuait la lignée masculine pour conserver aussi bien le « nom » que la « maison » de celui-ci.

On a cherché l'origine de cette coutume dans le mariage collectif (Frazer, *Folklore dans l'A. T.*, II, 1919, p. 309), le culte des ancêtres (Bertholet, *Deuteronomium*, 1899, p. 77; Margoliouth, dans Hasting's, *Enc. of Rel. and Ethics*, I, 1908, p. 448 sq.), ou le fratriarcat (Koschaker, *Zeitschr. f. Ass.*, n. F., VII, 1933, n. 1-89); parfois on lui a donné pour fondement l'appartenance de la femme à la masse successorale (Parrinder, *The Bible and Polygamy*, 1950, p. 23). Même en admettant que l'une ou l'autre de ces interprétations soient valables pour les voisins d'Israël, il est préférable, pour l'A. T., de s'en tenir au motif qu'il donne, lui-même, « susciter une descendance au défunt ». Ce motif, inconnu semble-t-il de l'Orient extra-biblique, montre combien le courant de pensée biblique attachait d'importance au lien de parenté par le sang et tendait à tout faire pour éviter que le bien familial passe en d'autres mains.

L'obligation du lévirat est attestée dans l'A. T. par l'épisode de Tamar (Gen., XXXVIII) et le livret de Ruth, légalisée par Deut., XXV, 5-10, textes qui permettent dans une certaine mesure de reconnaître le cours de l'évolution historique de cette institution.

De même que le devoir de la vengeance fut, à l'origine, collectif et fut progressivement restreint par la législation, le devoir du lévir, avant d'être restreint au frère du défunt par Deut., XXV, 5-10, concernait primitivement un cercle plus étendu. Ce stade plus large de la coutume se reflète dans le livre de Ruth où le devoir léviratique du *go'el* est lié à celui du rachat. Ruth n'a pas de beau-frère (Ruth, I, 11 sq.) et doit cependant trouver un époux, suivant un ordre nettement déterminé (II, 20; III, 12), car Booz est pour elle un *go'el*, c.-à-d. le parent vivant le plus proche. Ceci se rapporte vraisemblablement à une période où le lévirat obligeait le clan tout entier, puisque la cause et les effets du mariage de Ruth correspondent à ceux d'un mariage léviratique : il « perpétuera le nom du défunt » (IV, 5, 10) et le fils qui naîtra de cette union sera considéré comme fils de ce défunt (IV, 6; cf. 7). Il est très peu probable qu'il faille voir ici un élargissement de l'obligation du lévirat à des parents éloignés (cf. Driver-Miles, *The Assyrian Laws*, 1935, p. 244 sq.; Morgenstern, dans *Hebrew Union College Annual*, VII, 1930, p. 175 sq.), car le développement historique réel indique une tendance contraire qui aboutira à la disparition du mariage léviratique à l'époque postbiblique (cf. Epstein, *op. cit.*, p. 93 sq.).

Dans l'épisode de Tamar (Gen., XXXVIII) l'obligation du lévirat apparaît substantiellement plus stricte que dans la réglementation de Deut., XXV, car on ne peut s'y soustraire; mais par ailleurs, elle ne concerne que les frères du défunt (cf. Matth., XXII, 24-27), comme dans ce même Deutéronome, à la différence du livre de Ruth. Si Tamar parvient en définitive, grâce à une ruse, à contraindre son beau-père à l'application de la loi, c'est avant tout le fait d'une femme qui veut un enfant du sang de son mari défunt, et elle est considérée comme ayant agi légitimement sans pour cela devenir la femme de Juda; il n'est nullement nécessaire de faire appel à un vestige d'un soi-disant lévirat primitif à la charge du beau-père, tel qu'on peut le supposer chez les Hittites (cf. Code hittite, § 193; Neufeld, *The Hittite Laws*, 1951, p. 192, à quoi s'oppose Van Praag, *Bibl. Orientalis*, III, 1946, p. 137).

Avec la disparition progressive de la solidarité tribale s'évanouit l'obligation du lévirat. Deut., XXV, 5-10 ne nomme comme *go'el* soumis à cette obligation que le frère du défunt (sur le terme *ybm*, *ybmh* voir plus haut, col. 1264); elle lui permet de se soustraire à cette obligation de sorte que, si la plainte de la veuve auprès des anciens le diffame, cette femme ne peut le contraindre à changer sa décision (cf. *supra*, art. MARIAGE, col. 920). L'interdiction générale d'avoir des rapports sexuels avec la belle-sœur (Lév., XVIII, 16; XX, 21) n'abroge pas Deut., XXV, 5-10, puisque ce dernier texte ne vise que la veuve sans enfant (*id.*, col. 922).

c) Rachat de personnes et de biens familiaux. — Le *go'el* devait intervenir comme protecteur et défenseur des intérêts aussi bien individuels que collectifs, lorsqu'était compromise la situation de la famille, tant dans ses personnes que dans ses biens.

Le fondement premier du lévirat et de la vengeance consistait dans la solidarité visant à la conservation de l'état des personnes composant le groupe, et par suite l'individu était estimé comme membre du clan. Après la sédentarisation le sol fut pris en considération et gagna toujours en importance dans la société israélite. La famille resta liée collectivement à la propriété foncière des ancêtres, transmise de génération en génération. Aussi la vente du bien familial fut-elle considérée non seulement comme un grave manque de piété (I Reg., XXI, 3), mais aussi comme un malheur irréparable (II Sam., XIX, 37; Am., VII, 17; Jer., XX, 6) car, sans patrimoine, la famille perdait sa base d'existence. Pour de simples raisons d'autoconservation, le groupe dut pourvoir au maintien du *statu quo*. L'individu n'était pas entretenu par sa parenté et devait pourvoir à ses propres besoins; s'il ne pouvait le faire, il n'était pas abandonné pour autant et la parenté avait le devoir de l'aider par le *go'el* dont les devoirs et les droits visaient ainsi à assurer la conservation du groupe.

Le livre de Ruth témoigne en effet non seulement du devoir du lévirat, mais aussi de la conservation du bien de famille. Un parent de Noémi dispose d'un droit de *go'el* préférentiel à celui de Booz (III, 12; IV, 4). Il est prêt à racheter la terre, mais se refuse à épouser Ruth, car les enfants porteraient le nom du défunt et hériteraient de cette terre (IV, 4-6); c'est Booz qui en définitive assume la double obligation (IV, 9 sq.). On voit ainsi comment à l'intérieur de la parenté il y avait un ordre que plus tard la loi enregistra. Le *go'el* pouvait se décharger de son obligation en se déchaussant (IV, 7 sq.), geste qu'on retrouve dans les prescriptions de Deut., XXV, 9, mais qui y est apprécié comme déshonorant.

Ce droit de rachat, qui échoit également à Jérémie dans le cas du champ de son cousin (Jer., XXXII, 6-15), est enregistré dans la Loi de Sainteté. Si, pour raison de pauvreté, on était contraint de se vendre en esclavage ou de vendre son bien, le nouveau maître était un concitoyen et la situation n'était donc pas si terrible. La loi ne précise aucun des devoirs particuliers du *go'el* car, en raison de l'année jubilaire (Lév., XXV, 40-42), le débiteur devait retrouver sa liberté à ce moment (Lév., XXV, 28, 31). La loi ne concerne que partiellement les propriétés urbaines, mais compte les maisons en terrain ouvert comme biens rachetables, souvenir manifeste de l'ancienne propriété collective des terres de pâture et des champs. Le cas était différent quand le maître du débiteur était un *ger* ou un étranger qui n'avait aucun motif de bien traiter un israélite. Le débiteur ne pouvait alors rien faire pour sa libération, aussi le *go'el* devait intervenir (Lév., XXV, 47-54) pour racheter tant la personne (Lév., XXV, 47-49) que le patrimoine (XXV, 25).

Grâce à ce texte nous connaissons l'ordre suivant lequel s'exerçait le droit de *go'el* : frère, oncle paternel, les fils de celui-ci, enfin les autres parents.

Des prescriptions semblables sont absentes de l'Orient non biblique. Peut-être le code de Hammourapi offre-t-il un lointain parallèle. Les biens qui étaient inféodés par le roi à des agents de service public étaient inaliénables; ainsi champ, jardin et maison attribués à un officier militaire (§ 36) ne pouvaient être vendus; s'ils l'étaient, l'acheteur perdait son argent, car les biens devaient être restitués au propriétaire (§ 37).

5. *Le premier-né.* — Le mot a un double sens dans l'A. T. Ou bien il s'agit d'un premier-né d'une femme qui appartient à Yahvé et doit être racheté, et ceci concerne la législation cultuelle; ou bien il s'agit du premier fils qui échoit à un homme de l'une quelconque de ses femmes et qui, seul, est détenteur du droit d'aînesse. En cas de jumeaux, l'aîné est celui qui, le premier, a vu la lumière (Gen., xxv, 24-26; xxxviii, 27-30; cf. I Chr., ii, 4). Celui-ci avait une position privilégiée par rapport aux autres fils; les coutumes les plus anciennes en Israël la lui reconnaissent (Gen., xxvii, 19; xxxv, 23; xli, 51; II Sam., iii, 2). C'était un droit personnel qui ne passait pas à sa mort à son cadet le plus âgé. Comme futur chef de la famille il avait déjà du vivant du père une autorité plus grande et une responsabilité plus étendue que n'en disposaient ses frères et sœurs (Gen., xxxvii, 22; xliii, 33). D'ordinaire, le premier-né dans une dynastie avait le droit à l'héritage du trône, mais ce droit n'était pas absolu (cf. I Reg., i, 30; ii, 22; II Chr., xi, 22).

A titre de punition le droit d'aînesse pouvait être retiré en cas de faute grave et être transféré à un cadet (Gen., xlix, 3 sq.) pour inceste (Gen., xxxv, 22; cf. I Chr., v, 1). D'après Gen., xxv, 29-34, il semble que ce droit pouvait être vendu, quoique la suite de ce récit sur le plat de lentilles d'Esaü puisse faire croire qu'Esaü n'avait pas agi légitimement. Deut., xxi, 15-17 protège le premier-né et sa mère contre l'arbitraire du père. Il avait droit à une double part d'héritage. C'est plus tard que les rabbins ont précisé que l'héritage devait être partagé en autant de portions qu'il y avait d'enfants plus une, et cette part supplémentaire était attribués à l'aîné en plus de la sienne (Mishnah, *Bekôrôt*, viii, 9). Cette double part a joué un rôle dans l'histoire (II Reg., ii, 9; I Tim., v, 17). Il semble que seuls les biens meubles aient été partagés, la maison et les immeubles attenants restant la portion indivise du père; Deut., xxv, 5 suppose peut-être en effet que les frères vivent ensemble.

Il est souvent question d'un avantage conféré non au premier-né, mais au plus jeune des fils, ainsi Jacob, Pereç, Isaac, Joseph, Benjamin, Éphraïm, David, Salomon. On a voulu en conclure que le plus ancien système successoral d'Israël favorisait le plus jeune; dans une société nomade, l'aîné aurait été souvent absent et ceci n'aurait changé qu'avec la sédentarisation (ainsi Jacobs, *Junior Recht in Genesis*, dans *Studies in Bibl. Arch.*, 1894, 46-63; Frazer, *The Folklore in the O. T.*, i, 429-433). Mais le fait que le droit de primogéniture était déjà reconnu aux origines de l'histoire d'Israël (Gen., xlix, 3; cf. Gordon, *Fratriarchy in the O. T.*, dans *J. B. L.*, liv, 227, n. 75) ne s'accorde pas à cette vue; de plus, l'unique cas où à Ugarit la plus jeune de huit filles est élevée au statut de première-née (*Keret*, 128, iii, 16) ne concerne pas la pratique de l'A. T. Les cas susmentionnés évoquent plutôt un conflit entre la coutume juridique et la voix du cœur, et le père prend sa décision en faveur du fils de ses vieux jours (cf. Gen., xxxvii, 3; xliii, 33). A quoi il faut ajouter que l'Écriture insiste sur la liberté de Dieu dans son élection de grâce (Gen., iv, 4 sq.; I Sam, xvi, 12; I Reg., ii, 15; Rom., ix, 13).

Notons que, dans le Coran, le droit de primogéniture est ignoré, mais qu'en fait c'est l'aîné qui a le privilège de rester dans la maison du père (Jaussen, *Moab*, Paris, 1908, p. 21). En Babylonie, le § 165 du code de Hammourapi peut faire croire qu'il y eut à l'origine un droit de primogéniture, car le père peut de son vivant assurer une part déterminée de l'héritage au fils qu'il préfère. Enfin le droit de primogéniture était reconnu à Nuzi comme dans l'A. T. (cf. *supra*, art. Nouzi, t. vi, col. 664). Dans les lois assyriennes qui, en général, se préoccupent moins que le code de Hammourapi de questions d'héritage, il est fixé que seuls les fils héritent et que double portion échoit à l'aîné (§ 1-4).

6. *Adoption.* — On ne trouve aucun cas d'adoption au sens propre du mot dans les livres historiques de l'A. T., aucun cas où les droits d'une descendance naturelle soient reconnus à l'enfant d'un sang étranger.

Ceci est étonnant parce que dans le monde extrabiblique cette institution était fort répandue et n'a pas pu ne pas être connue d'Israël. Le code de Hammourapi lui consacre plusieurs paragraphes et détermine les formalités d'adoption, aussi bien que le retour de l'enfant à ses parents naturels (§ 186 et 187), les conditions d'adoption (§ 188 et 189), les devoirs des parents adoptifs (§ 190), la protection de l'adopté en cas de rupture (§ 191) et enfin les devoirs des enfants adoptifs (§ 192 et 193). Le droit assyrien règle par des dispositions analogues les obligations des deux parties (§ 28). A Nuzi il y avait deux espèces d'adoption. A côté de l'adoption véritable on pratiquait une vente sous forme d'adoption qui permettait de tourner l'incessibilité de la terre (cf. *supra*, art. Nouzi, t, vi, col. 659). On la trouve aussi chez les Arabes (R. Smith, *Kinship and Marriage*, 52-55, 132 sq.; R. Lévy, *An Introduction to the Sociology of Islam*, i, 210-212). Sur le terme égyptien pour « adoption », cf. *G. L. E. C. S.*, vi (1951-1954), 13 sq.

En constatant cette pratique largement répandue chez les peuples sémites, on a dû accepter l'existence de la même institution en Israël, et attribué le silence des textes de l'A. T. à ce qu'ils ne traitent pas de tous les aspects de la vie et de la coutume. D'autres ont pensé que la polygamie et le divorce avaient rendu inutile l'adoption; mais les peuples sémites susnommés connaissaient également polygamie et divorce, tout en pratiquant l'adoption. Le Talmud lui-même ne connaît pas d'adoption *stricto sensu*, ce qui prouve qu'elle ne jouait qu'un rôle restreint dans la vie quotidienne. Les cas de Moïse adopté par une princesse égyptienne (Ex., ii, 10), de Genubat élevé avec les enfants du Pharaon (I Reg., xi, 20), de Mardochée adoptant Esther sa nièce orpheline (Esth., ii, 7, 15) s'expliquent par le milieu étranger où vivent ces personnages et ne donnent pas d'information pour le milieu israélite. C'est tout de même un indice que ce milieu n'y répugnait pas. On a pu même se demander si le cas du serviteur d'Abraham, prévu en Gen., xv, 3, étudié à la lumière des textes de Nuzi, n'était pas à considérer comme un cas d'adoption.

Dans le cas d'Esther, comme dans les autres cas de l'A. T., il s'agit d'une adoption au sens large. Les adoptés sont déjà des parents par le sang ou par mariage auxquels un rite va conférer une parenté directe. Ainsi Rachel fait sien l'enfant de son mari et de son esclave en le recevant sur ses genoux (Gen., xxx, 3-8); il devient ainsi enfant de la femme légitime avec les droits inhérents (cf. Gen., xvi, 2). Jacob adopte ses petits-fils Manassé et Éphraïm (Gen., xlviii, 5 sq.), en les « mettant sur ses genoux (*çad*, son giron) » (Gen., xlviii, 12) et Joseph fait de même

pour son petit-fils Makir (Gen., L, 23). Ce rite conférait à l'adopté les droits des fils et leur donnait part égale dans l'héritage au lieu de ne concourir que par représentation de leur père. C'est encore le sens de l'acte de Noémi qui prend en son giron le nouveau-né de Ruth (Ruth, IV, 16 sq.; cf. Köhler, *Die Adoptionsform von Ruth, IV, 16*, dans *Z. A. W.*, XXIX, 1909, p. 312-314). Nous savons par A. Musil (*Arabia Petræa*, III, 214) qu'encore actuellement chez les nomades l'adopté est ainsi mis sur les genoux ou entre les genoux de l'adoptant; le sens symbolique du geste est expliqué par Num., XI, 12. Par contre on ne peut tirer de conclusions sûres de Jud., XI, 1-3.

Une question plus délicate se pose au sujet des textes qui attribuent à Israël et à Dieu des rapports de fils à père. S'agit-il d'adoption (Ex., IV, 22; Deut., XXXII, 6; Is., LXIII, 16; LXIV, 7; Jer., III, 19; XXXI, 9; Os., XI, 1, etc.) ou d'une simple métaphore? Cette question est liée à celle de l'interprétation de l'oracle relatif au successeur de David : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils » (II Sam., VII, 14; cf. I Chr., XVII, 13; XXII, 10; XXVIII, 6; Ps., LXXXIX, 27). Ce n'est que dans le Ps., II, ℣. 7 que l'on trouve la formule d'adoption telle qu'elle est connue des textes cunéiformes : « tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré » (Köhler-Peiser, *Hammurabis Gesetz*, I, 123; Driver-Miles, *Babylonian Laws*, II, 389 sq.).

7. *Succession et héritières.* — Les lois de l'A. T. donnent peu de précisions sur le droit de succession. On ne peut guère citer que le texte relatif aux droits du premier-né (Deut., XXI, 15-17) et les ordonnances qui confèrent droit d'héritage aux filles (Num., XXVII, 1-11; complété par Num., XXXVI, 6-9). La coutume réglait le reste.

C'est avec la sédentarisation que se développe peu à peu la notion d'un territoire commun juxtaposé à une propriété foncière individuelle qui peut être divisée; la conscience de groupe, plus ou moins forte, et la puissance paternelle influencent les coutumes dans un sens ou dans un autre. Si le père le voulait, en l'absence d'un héritier du sang, même l'esclave pouvait hériter (Gen., XV, 3; I Chr., II, 55; Prov., XVII, 2; XXX, 23). L'ancien droit successoral considérait qu'à l'origine tous les parents étaient indivisaires et que la mort ne faisait que modifier l'administration de la propriété familiale; aussi le chef de famille devait-il pourvoir à l'entretien des filles non mariées, des fils mineurs et de la veuve du défunt; pratiquement la propriété se transférait comme un bien indivis (Deut., XXV, 5; Jos., XIV, 4; XVIII, 2; de même dans Code Hammourapi, § 165, 166, 178; Lois ass., tablette B § 2-5). C'est le droit que l'on trouve régnant à Rome jusqu'au III^e^ s. av. J.-C. En cas de décès, le fils assurait l'entretien des autres membres de la famille; à son défaut, l'héritage passait au frère ou au plus proche parent de la *gens*. Dans la Loi des XII Tables, on trouve le texte suivant : *Si intestato moritus, cui suus heres nec escit, adgnatus proximus familiam habeto. Si adgnatus nec escit, gentiles familiam habento* (V, 4-5).

Pour éviter la désintégration de l'organisation patriarcale du fait d'aliénations définitives (cf. I Reg., XXI; Is., V, 8; Mich., II, 1 sq.; Jer., XXXII, 6 sq.), il fallut régler la succession. Le testament est inconnu avant la période hellénistique et le *de cujus* n'avait le droit de régler que des questions de détail, ce qu'il faisait vraisemblablement oralement devant témoins (II Sam., XVII, 23; I Reg., II, 2-9; II Reg., XX, 1; Is., XXXVIII, 1). C'est en Num., XXVII, 1-11 que sont posés les principes de succession israélite. Héritent en premier rang les fils. A défaut de fils vivant, les filles. Viennent ensuite respectivement les frères, les oncles paternels, enfin le parent masculin le plus proche.

L'héritage était partagé entre les fils, avec double part pour l'aîné (voir plus haut col. 1281). Les fils des concubines avaient un droit dont le montant n'était pas déterminé (cf. Gen., XXI, 10); il est possible que le père les dédommageait de son vivant (Gen., XXV, 5 sq.). Ils n'étaient mis sur pied d'égalité (Gen., XLIX, 1-28) que si l'épouse en titre les avait adoptés (Gen., XXX, 3-13). Sara ayant promis l'adoption des fils d'Agar (Gen., XVI, 2), Ismaël avait des droits assurés et il déplut à Abraham de suivre le conseil de Sara qui voulait l'expulser (Gen., XXI, 11). Si Jephté est exclu (Jud., XI, 2) c'est au mépris de ce principe ou, tout simplement, parce qu'il était fils non d'une concubine mais d'une courtisane. En Babylonie, les fils avaient primitivement part égale, quelle que fût leur mère (§ 165, 167), avec l'unique privilège des fils de la femme légitime de choisir leur part avant les autres (§ 170); ce n'est qu'à l'époque néo-babylonienne que les fils de la première femme prirent les deux tiers de l'héritage, n'abandonnant qu'un tiers aux enfants de la seconde femme épousée après le décès de la première (Lois néo-babyloniennes, § 15). En Assyrie les fils d'une concubine n'héritent qu'en cas d'absence d'enfants de la femme légitime (Tablette A, § 41).

En l'absence de fils vivant, les filles ont un droit d'héritage, ce qui représente un élément nouveau dans les coutumes juridiques codifiées par le livre des Nombres. Comme dans les règles de la jurisprudence musulmane, les décisions de Num., XXVII, 1-8 sont occasionnées par un cas concret : il s'agit pour les filles de Salphaad de ne pas laisser disparaître l'héritage et le nom de leur père; la solution servira de précédent. Mais la loi dut être complétée, car elle ne prévoyait pas le mariage de la fille, qui ferait ainsi passer l'héritage à la famille du mari. D'où l'additif de Num., XXXVI, 6-9, qui exige le mariage de cette fille héritière avec un homme du clan de son père. En effet, le principe patriarcal qui fait du mari le propriétaire de la fortune restait en vigueur. Cette loi évite donc le partage de la propriété du défunt et son transfert dans une ligne collatérale. Pour le maintien du nom (XXVII, 4) il eût fallu que les fils de l'héritière portent le nom de leur grand-père maternel, ce qui paraît n'avoir été le cas que pour un mariage *errêbu* (voir *supra*, art. MARIAGE, col. 915 sq.). Il n'y en a pas moins une préoccupation commune dans les lois sur le lévirat et sur l'héritage des filles.

On se heurte à une difficulté dans le fait que Deut., XXV, 5-10 ne reconnaît comme héritiers que des fils. S'ensuit-il que les lois sur l'héritage des filles soient postérieures à la législation deutéronomique? Et pourquoi Num., XXVII et XXXVI ne mentionnent-ils pas l'obligation au lévirat que rappelle le Deutéronome? Puisque les filles d'Eléazar épousent leurs cousins en I Chr., XXIII, 22 et puisque Tobie (Tob., VI, 11-13; VII, 14) semble appliquer la loi du lévirat, faut-il ne dater que de l'exil les lois sur l'héritage des filles? Remarquons que les contrats de Nuzi connaissent l'héritage des filles en l'absence d'héritier mâle (Gordon, *The status of Woman*, 150; *Rev. bibl.*, 1935, p. 34-41; voir *supra*, art. NUZI, col. 665); l'institution peut donc avoir été connue de longue date en Israël. On voit dans la Genèse (XXXI, 14) la revendication des filles de Laban, mise probablement en échec par leur mariage *errêbu*, ce qui permet d'affirmer que le droit d'héritage des filles a eu toute une histoire en Israël.

En Assyrie, les filles ne semblent pas avoir hérité, pas plus que chez les anciens Arabes (cf. R. Smith, *Kinship.*, 65 sq.). En Babylonie, les filles partageaient à égalité avec les fils, mais dans le seul cas où elles avaient un statut religieux particulier; à ce droit

pouvait être substitué un usufruit viager, les biens faisant retour aux frères à sa mort (Code Ham., § 178-180). Le Coran admet le principe du droit des filles à l'héritage (4, 12, 175), mais en fait maintes tribus ont fait obstacle à son application (cf. Levy, *An Introduction to the Sociology of Islam*, I, 141 sq. II, 148).

Job, XLII, 13-15 semble faire dérogation au droit israélite. En effet trois filles héritent conjointement à sept fils, ce qui semble contredire les dispositions de Num., XXVII, où n'est reconnu un droit aux filles qu'en l'absence de fils vivant. On a proposé comme explication, soit que Job disposait d'une puissance paternelle supérieure aux règles ordinaires, soit que les fils, en fait, ne laissaient aux filles qu'un usufruit. On a aussi invoqué la richesse particulière attribuée par le livre à Job, ce qui laissait à la masse successorale un surplus au profit des filles. Enfin, on a pensé que cette disposition reflétait une évolution postexilique où s'améliore le sort de la femme et qui prélude aux dispositions talmudiques (sur *Ketubôt*, IV, 12).

La veuve n'héritait pas de son mari; aux origines elle faisait elle-même partie de la masse successorale (II Sam., XVI, 21; I Reg., II, 13 sq.). Il en était de même chez les Arabes au temps de Mahomet. Au contraire nous constatons qu'à Nuzi comme à Babylone (Code Ham., § 172) on s'était efforcé de lui assurer une part d'héritage et tout au moins de lui garantir ce qu'elle avait reçu comme dot ou comme don de son époux. A Éléphantine, la veuve sans enfant hérite de son mari. En Israël, cette veuve sans enfant retournait dans sa famille (Gen., XXXVIII, 11; Lév., XXII, 13; Ruth., I, 8), à moins de contracter mariage léviratique avec son beau-frère. Si la veuve a des fils adultes, ces derniers doivent l'entretenir et s'ils étaient mineurs, elle pouvait à titre de tutrice administrer le patrimoine (cf. II Reg., VIII, 3-6). L'argent dont dispose la mère de Mika en Jud., XVII, 1-4 est probablement un bien indépendant des propriétés de son mari. Plus délicat est le cas du champ que vend Noémi comme propriété de son défunt époux (Ruth, IV, 3-9). On peut difficilement le considérer comme un héritage personnel, car d'après Ruth, IV, 9 ce champ appartenait aussi à ses deux fils défunts. Elle semble donc agir comme administratrice de leurs biens. C'est au cours de l'histoire que fut progressivement reconnu un droit des veuves sur l'héritage, lequel n'acquit force de loi qu'à l'époque postbiblique. Déjà cependant Judith hérite de tous les biens mobiliers et immobiliers de son mari (Judith, VIII, 7) et en disposer librement après sa mort (XVI, 24).

C'est aussi dans des textes tardifs que l'on voit le père disposer de son vivant d'une part d'héritage (Tob., VIII, 21; Sir., XXXIII, 20-24; cf. Luc., XV, 12). Quant à conclure de l'histoire de Nabot (I Reg., XXI, 15) que l'héritage d'un condamné à mort passait au roi, c'est sans doute excessif; il peut s'être agi d'une simple confiscation.

8. *Inceste.* — Voir art. MARIAGE, *Interdits matrimoniaux*, col. 919-923.

3° *Effets religieux et moraux.* — 1. *Fonctions sacerdotales du père; la famille comme communauté religieuse.* — La force du sens communautaire familial eut nécessairement un aspect religieux. La famille fut conçue comme une communauté cultuelle. A l'état nomade ou semi-nomade, un sacerdoce était inconcevable et c'est le père qui, comme chef de famille, exerçait les fonctions sacerdotales, assurant ainsi les liens de la famille avec la divinité. Les patriarches érigent des autels (Gen., XII, 7 sq.; XIII, 18; XXVI, 25; XXXIII, 20; XXXV, 7), immolent des holocaustes (Gen., XXII, 13), consomment des repas sacrés (Gen., XXXI, 54; XLVI, 1) et donnent des bénédictions (Gen., XXVII, 18-40; XLVIII, 9, 14; XLIX, 27). A la fête de Pâques que célèbre chaque famille comme communauté cultuelle, et où elle consomme en tant que telle le repas sacré, le père officie aux origines comme prêtre : il immole l'agneau et répand le sang (Ex., XII, 1-14, 21-27, 43-50; Num., IX, 1-14; cf. Job, I, 5).

C'est à la fête annuelle que, en fonction de l'action unifiante du culte, s'affermissait l'unité du groupe (I Sam., XX, 6, 29). Mais lors de l'instauration d'un sacerdoce, le père de famille perdit ses pouvoirs sacerdotaux et Deut., XII, 11-16 sanctionne cette disparition. Toutefois sa puissance paternelle lui laissa certaines fonctions religieuses. De même qu'il conduisait sa famille au pèlerinage (I Sam., I, 38), les vœux de sa fille demandaient son consentement exprès ou tacite pour avoir force juridique (Num., XXX, 4-6).

La loi sacerdotale (Lév., XXI, 1-4; XXII, 12 sq.) montre que la fille d'un prêtre appartenait, de par son mariage, à sa nouvelle famille, sans perdre son lien au culte familial de ses parents. Père, fils, filles et sœurs non mariées pouvaient consommer les mets sacrés; la sœur ou la fille d'un prêtre perdait ce droit par son mariage, mais retrouvait ce privilège après dissolution de ce mariage.

2. *Octroi du nom.* — Aussitôt après sa naissance on donnait un nom à l'enfant. Ce n'est que dans le N. T. que l'octroi de ce nom paraît repoussé au 8e jour, jour de la circoncision (Luc., I, 59; II, 21). Le nom est donné par la mère (Gen., IV, 25; XXIX, 31 sq.; XXXVIII, 4-J-; XXX, 6; XXXV, 18-E; Jud., XIII, 24; I Sam., I, 20; IV, 20; Is., VII, 14) ou par le père (Gen., IV, 26; V, 29; Ex., II, 22-J-; XLI, 51-E; Gen., V, 3, XVI, 15; XVII, 19; XXI, 3; II Sam., XII, 24; Os., I, 4); les différentes couches du Pentateuque témoignent pour la double coutume. A Ugarit, le père donnait le nom au fils, ce qui équivalait à une reconnaissance de paternité. Dans un texte mythologique (Gordon, *Ug. Man*, n° 75, I, 28 sq.) le nom est donné par toute la famille, mais il serait hasardé d'en tirer des conclusions contre la coutume générale. Les cas où le nom est ainsi proclamé visent toujours des fils; on ne peut en déduire que les filles devaient toujours le nom à la mère.

Sur le sens des noms voir *supra*, art. ONOMASTIQUE, VI, col. 732-744.

3. *Circoncision.* — Jamais elle n'a eu lieu dans un sanctuaire et n'a été confiée au prêtre. Jusqu'à l'époque judaïque tardive l'ablation du prépuce de ses fils incombe au père comme un devoir rituel (Gen., XVII, 23; XXI, 4); en cas de nécessité la mère l'exécute (Ex., IV, 25; II Macc., VI, 10); peut-être à l'époque hellénistique, comme à l'époque rabbinique, eut-on recours à un spécialiste (cf. I Macc., I, 61). Comme d'autres actes rituels (purification du lépreux, Lév., XIV, 10, ou du nazir, Num., VI, 10) la circoncision était faite le huitième jour (Lév., XII, 3; Gen., XVII, 12; XXI, 4) après la naissance. La plaie se cicatrisait après quelques jours de lit pour autant que l'opéré était un adulte (Gen., XXXIV, 25; Jos., V, 8). La Bible ne donne pas de précision sur le mode de l'opération, mais l'instrument utilisé en Ex., IV, 25; Jos., V, 2 sq. montre l'antiquité du rite.

La circoncision est considérée en Gen., XVII, 9-14, 23-27) comme le signe de l'alliance d'Abraham et de Dieu. Les données ethnologiques (cf. J. Frazer, *Totemism and Exogamy*, I, 85, 567 sq.; II, 57, 379; III, 458; *Folklore in the Old Testmanent*, III, 96, n. 3; E. Westermarck, *The history of human Marriage*, I, Londres, 1921, p. 561 sq.) montrent qu'à l'origine la circoncision fut un rite de passage et, dans plusieurs pays comme l'Égypte, un rite de puberté, initiation au mariage. D'où les rapports entre mariage et circon-

cision en Gen. XXXIV (affaire des Sichémites) et Ex., IV, 24-26 (« l'époux de sang »). La racine חתן qui désigne en arabe la circoncision désigne en hébreu la parenté par mariage. Aussi la racine est-elle employée au sens figuré pour signifier : « rendre capable de quelque chose ». La « circoncision du cœur » signifie la capacité d'obéir à Dieu (Lév., XXVI, 41; Deut., X, 16; XXX, 6; Jer., IV, 4) et un « cœur incirconcis » est un cœur incapable de comprendre (Jer., IX, 25; Ez., XLIV, 7, 9), de même qu'une oreille incirconcise est une oreille incapable d'entendre (Jer., VI, 10) et des lèvres incirconcises, des lèvres incapables de parler (Ex., VI, 12, 30). Comme en Égypte l'âge de la circoncision en Israël fut progressivement avancé. Mais elle resta signe de l'appartenance au groupe, conçue à cette époque comme une parenté par le sang. Au temps du Christ, les Juifs ne concevaient pas l'appartenance au peuple élu sans ce signe et ce fut la source des heurts entre S. Paul et les Judéo-chrétiens.

4. *Allaitement.* — La coutume était que la mère allaite elle-même l'enfant (Gen., XXI, 7; I Sam., I, 21-23; I Reg., III, 21; II Macc., VII, 27; cf. Josèphe, *Ant.*, II, IX, 6) et, comme en Égypte (*Ani*, VII, 19; cf. E. Suys, *La Sagesse d'Ani*, Rome, 1935, p. 76) on attendait trois ans pour sevrer. Ainsi que dans l'Ancien Orient il y avait toutefois des nourrices que seuls les riches pouvaient entretenir (Gen., XXIV, 59; XXXV, 8; Num., XI, 12; II Sam., IV, 4; II Reg., I, 5; XI, 2; Is., XLIX, 23; Ruth, IV, 16; II Chr., XXII, 11). Il y avait alors une fête (Gen., XXI, 8) et un sacrifice (I Sam., I, 24).

5. *Éducation.* — Pendant les premières années, c'est la mère qui prenait soin de l'enfant qui passait le plus clair de son temps avec ses compagnons d'âge en jouant (Jér., VI, 11; IX, 20; Zach., VIII, 5; Matth., XI, 16). La mère donnait à son petit les éléments premiers de la vie et de la morale (Prov., I, 8; VI, 20) et des conseils lorsque l'enfant commençait à grandir (cf. Prov., X, 1; XXXI, 1). Les filles demeuraient près de leur mère et étaient initiées par elle aux devoirs qui les attendaient. Les fils, au contraire, passaient dès l'enfance sous l'autorité du père qui était responsable de leur éducation. Il s'agissait d'habituer le jeune israélite à la discipline et de lui transmettre les traditions nationales et religieuses (Ex., X, 2; XII, 24-26 sq.; XIII, 8; Deut., IV, 9; VI, 7, 20 sq.; XXXII, 7, 46; Jos., IV, 6, 11; Job, XV, 18; Ps., LXXVIII, 5). Sir., XXX, 1-13 témoigne d'une expérience pédagogiqne toute spéciale et on y voit recommandés, comme dans les Proverbes, une certaine rudesse, voire des châtiments corporels (Prov., III, 12; XIII, 24; XIX, 18; XXII, 15; XXIII, 14; XXIX, 15, 17; cf. Deut., VIII, 5; XXI, 18; II Sam., VII, 14).

Assez tôt la connaissance de l'écriture ne fut pas réservée aux scribes des services de l'administration (II Sam., VIII, 17; XX, 25; I Reg., IV, 3), mais semble avoir été plus étendue (Jud., VIII, 14) et le Deutéronome laisse entendre que chaque chef de famille pouvait écrire (Deut., VI, 9; XI, 20). Toutefois l'enseignement était surtout oral, par questions et réponses (Deut., VI, 7, 20; Ex., XIII, 8; Ps., LXXVIII, 3 sq.). Le père, de plus, donnait la formation professionnelle qui était habituellement héréditaire (cf. L. Dürr, *Erziehungswesen im A. T.*, Leipzig, 1932); il est possible qu'une formation militaire ait été comprise dans l'organisation de l'éducation générale (cf. II Sam., I, 17; II, 14). On reconnaît la prééminence du père dans l'éducation à ce que l'on désigne comme « père » les personnes chargées de tâches éducatives, comme les prêtres (Jud., XVII, 10; XVIII, 19), les conseillers (Gen., XLV, 8; Esth., III, 13; VIII, 15). Les rapports de maître à élève sont souvent considérés comme rapports de père à fils (II Reg., II, 12). Comme en Égypte, le maître s'adresse à ses auditeurs ou lecteurs par l'expression « mon fils ».

Il y avait évidemment d'autres éléments qui contribuaient à l'éducation. Ainsi les rapports avec les adultes du village (Jud., V, 10 sq.) et du sanctuaire (I Sam., I, 4, 21). Il est, de plus, très probable que très tôt les prêtres donnèrent des avis appuyés sur la loi (I Sam., II, 21, 26; II Reg., XII, 3). On n'oubliera pas non plus l'activité éducatrice des prophètes et des maîtres en sagesse dont les disciples jouirent d'une formation ainsi plus poussée (Prov., VIII, 12; Is., VIII, 16; L, 4). Enfin, comme dans le reste de l'ancien Orient, Égypte, Mésopotamie, empire hittite, il y avait dans les capitales des écoles pour la formation des scribes royaux; mais ces institutions n'atteignaient évidemment que les élites et non la masse du peuple. La désignation de l'école comme « *beyt midrash* » n'apparaît pour la première fois que dans Sir., LI, 23. Il est possible que dès le II^e^ s. av. J.-C. il y ait eu une formation scolaire générale; toutefois d'après *Baba Bathra* 21*a* c'est Josué ben Gimla qui aurait institué pour chaque district en 63 ap. J.-C. des écoles que les enfants devaient obligatoirement suivre à l'âge de 6 ou 7 ans. Les documents de Murabba'at, rappelons-le, montrent que beaucoup d'hommes de condition très humble savaient, vers 130, écrire et signer de leur nom.

6. *Piété envers les parents.* — Dans l'ensemble de l'humanité c'est l'amour et le respect des parents qui forment le fondement moral naturel des rapports entre enfants et parents, rapports qui en définitive se rattachent au domaine religieux. Chez les Assyriens, la loi exigeait que les enfants traitent la veuve de leur père comme ils auraient traité une épouse (§ 46); dans la Grèce ancienne les rapports des enfants avec leurs parents étaient mis sur le même pied que leurs rapports avec la divinité (Aristote, *Éthique Nic.*, VIII, 12, § 5).

En Israël, une nombreuse progéniture, surtout d'enfants mâles, apportait à l'épouse non seulement un allègement dans sa tâche, mais un accroissement de considération et d'autorité. Aussi était-elle souhaitée dès le mariage (Gen., XXIV, 60; Ruth, IV, 11 sq.) et on y voyait une bénédiction (Gen., XV, 5; XVI, 10; XXII, 17; XXVI, 4; Ps., CXXVII, 3-5; CXXVIII, 3; Prov., XVII, 6). Au contraire la stérilité était une épreuve (Gen., XVI, 2; XXX, 2; I Sam., I, 5), une punition divine (Gen., XX, 18), état malheureux que l'épouse pouvait chercher à adoucir par l'adoption de l'enfant d'une esclave (Gen., XVI, 2; XXX, 3, 9).

La piété des enfants envers leurs parents, cause du bonheur de ceux-ci, était la base de leur prospérité terrestre (Ex., XX, 12; Lév., XIX, 3; Deut., V, 16). Une offense grave de ce devoir de piété était punie de mort (Deut., XXI, 21). Aussi la littérature de sagesse insiste-t-elle sur l'obéissance et le respect (Prov., I, 9) comme sur l'amour (Sir., III, 1-6) et avertit-elle constamment sur les conséquences de leur transgression (Prov., XIX, 26; XX, 20; XXVIII, 7, 24; XIX, 15). Il est important de remarquer que, malgré la supériorité des droits du père, père et mère à ce point de vue sont toujours mis côte à côte (Gen., XXVIII, 7; Jud., XIV, 2-15; I Sam., XXII, 3; II Sam., XIX, 38; I Reg., XIX, 20; Ez., XXII, 7; Zach., XIII, 3; Ps., XXVI, 10; CVIII, 14; Prov., I, 8; IV, 3; VI, 20; X, 1; XV, 20; XVII, 25; XIX, 14; XXVI, 23; XXVIII, 24; XXX, 17).

7. Les *terâphîm.* — On sait maintenant qu'en Mésopotamie, à Nuzi, la possession des idoles domestiques, appelées *ilâni*, dieux, donnait droit à l'héritage (Gordon, *Rev. bibl.*, 1935, p. 35 sq.; *The Bibl. Arch.*, 1940, p. 6 sq.). On parlait chez les Israélites de *terâphîm* dont les images plus ou moins grandes se trouvaient dans

la demeure (cf. Gen., XXXI, 34; I Sam., XIX, 13, 16). La religion populaire les mettait souvent en rapport étroit avec Yahvé (Jud., XVII, 5; XVIII, 14-20), mais leur culte fut rejeté comme idolâtrique (I Sam., XV, 23; II Reg., XXIII, 24; Os., III, 4). Toutefois cette coutume persista et, même après l'exil, il est question de consultation de *terâphîm* (Zach., X, 2; Ez., XXI, 26). Il est possible qu'en Israël, comme à Nuzi, la possession de ces idoles ait donné droit à l'héritage. Jacob en parle comme d'*élohim*, dieux, ce qui correspond au langage de Nuzi *(ilâni)*. La requête de Laban se comprend mieux si son héritage est en cause (Gen., XXXI, 24-29).

BIBLIOGRAPHIE. — Voir la bibliographie a l'art. MARIAGE, *supra*, VI, col. 924-926.

I. TERMES DE PARENTÉ. — A. Basset, *Noms de parente en berbère*, dans *G.L.E.C.S.*, VI (1951-1954), p. 27-30. — H. Cazelles, *Les noms de parenté en hébreu ancien*, *ibid.*, VI (1951-1954), p. 22-24. — E. Chédeville, *Noms de parenté en afar-saho*, *ibid.*, VI (1951-1954), p. 57-59. — J.-J. Clère, *Les noms de parenté en ancien égyptien*, *ibid*, VI (1951-1954), p. 35 sq. — G.-S. Colin, *Noms de parenté et démonstratifs-relatifs-possessifs en arabe*, *ibid.*, II (1935), p. 18-20; *Les noms de parenté en arabe*, *ibid.*, VI (1951-1954), p. 19 sq. — J.-G. Février, « *Fils adoptif* » *en punique*, *ibid.*, VI (1951-1954), p. 12 sq. — A. Herdner, *Les noms de parenté en ugaritique*, *ibid.*, VI (1951-1954), p. 67 sq. — A.-M. Honeyman, *The Evidence for Regnal Names among the Hebrews*, dans *J.B.L.*, LXVII (1948), p. 13-25. — L. Köhler, *Hebräische Vokabeln*, dans *Z.A.W.*, LV (1937), p. 161-174. — R. Labat, *Les noms de parenté en akkadien*, dans *G.L.E.C.S.*, VI (1951-1954), p. 38-41. — M. Malinine, *L'expression désignant l'enfant adoptif en égyptien*, *ibid.*, VI (1951-1954), p. 13 sq.; *Les noms de parenté en copte*, *ibid.*, VI (1951-1954), p. 73-75. — J. Muilenburg, *The Birth of Benjamin*, dans *J.B.L.*, LXXV (1956), p. 194-201. — G. Ryckmans, *Parenté en safaïtique*, dans *Rev. bibl.*, LVIII (1951), p. 384-388; *A propos des noms de parenté en safaïtique*, *ibid.*, LX (1953), p. 524 sq. — R. Schneider, *Les noms de parenté en éthiopien*, dans *G.L.E.C.S.*, VI (1951-1954), p. 76 sq.; *Les noms de parenté en sudarabique moderne*, *ibid.*, VII (1954 sq.), p. 27-31. — J. Tubiana, *Les noms de parenté en amharique*, *ibid.*, VI (1951-1954), p. 48-53.

II. RAPPORTS DE PARENTÉ SOCIOLOGIQUES. — T. Ashkenazi, *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord*, Paris, 1938. — A. Bertholet, *Histoire de la Civilisation d'Israël*, Paris, 1929. — H. Bückers, *Die sozialen Grundideen der alt. Gesetze und Einrichtungen*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, XXXI (1953), p. 61-89. — A. Causse, *La crise de la solidarité de famille et de clan dans l'Ancien Israël*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, X (1930), p. 24-60; *Du groupe ethnique à la Communauté religieuse. Le problème sociologique de la Religion d'Israël*, Strasbourg, 1937. — H. Charles, *Tribus moutonnières du Moyen Euphrate*, Damas, 1939; *La sédentarisation entre Euphrate et Balih*, Beyrouth, 1942. — B. Couroyer, *Histoire d'une tribu semi-nomade de Palestine*, dans *Rev. bibl.*, LVIII (1951), p. 75-91. — J. De Fraine, *Individu et société dans la religion de l'A. T.*, dans *Biblica*, XXXIII (1952), p. 324-355, 445-475. — R. De Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, dans *Rev. bibl.*, LVI (1949), p. 5-19; *Les institutions de l'A. T.*, I, Paris, 1958. — E. Dhorme, *Le dieu parent et le dieu maître dans la religion des Hébreux*, dans *R.H.R.*, CV (1932). — J. Fichtner, *Der Begriff des Nächsten im A. T.*, dans *Wort und Dienst*, IV (1955), p. 23-52. — J.-W. Flight, *The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament*, dans *J.B.L.*, XLII (1923), p. 158-226. — C. H. Gordon, *Fratriarchy in the Old Testament*, dans *J.B.L.*, LIV (1935), p. 223-231. — J. Henninger, *Polyandrie im vorislamischen Arabien*, dans *Anthropos*, XLIX (1954), p. 314-322. — E. O. James, *Marriage and Society*, London, 1952. — A. Jaussen, *Coutumes arabes au pays de Moab*, Paris, 1908; rééd., 1948; *Coutumes des Fuqara*, dans A. Jaussen et R. Savignac, *Mission Archéologique en Arabie*, III, Paris, 1920. — L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, Tubingue, 1953. — Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949. — B. Luther, *Die israelitischen Stämme*, dans *Z.A.W.*, XXI (1901), p. 1-76. — D. R. Mace, *Hebrew Marriage. A sociological Study*, London, 1953. — P. Métais, *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*, Paris, 1956. — E. Meyer - B. Luther, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, 1906. — R. Montagne, *La civilisation du désert*, Paris, 1947. — A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Beduins*, New-York, 1928. — M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930. — S. Nyström, *Beduinentum und Jahwismus*, Lund, 1946. — M. von Oppenheim, *Die Beduinen*, Leipzig-Wiesbaden, I, 1939, p. 22-36. — H. H. Rowley, *The Marriage of Ruth*, dans *The Servant of the Lord and other Essays*, London, 1952, p. 161-186. — J. Sonnen, *Die Beduinen am See Genesareth*, Cologne, 1952. — R. F. Spencer, *The Arabian Matriarchate an Old Controversy*, dans *Southwestern Journal of Anthropology* (Albuquerque), VIII (1952), p. 478-502. — J. Van der Ploeg, *Sociale groepeeringen in het oude Israel*, dans *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, VIII (1942), p. 646-650. — A. Van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, Londres, 1954. — R. Wheeler, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, dans *B.Z.A.W.*, LXVI (1936), p. 49-62. — C. Umhau Wolf, *Terminology of Israel's Tribal Organization*, dans *J. B. L.*, LXV (1946), p. 45-49.

III. EFFETS DE PARENTÉ. — G. Beer, *Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum*, Tubingue, 1919. — J. Blau, *Ueber homonyme und angeblich homonyme Wurzeln (g'l)*, dans *V. T.*, VI (1956), p. 242-248. — M. Burrows, *The Complaint of Laban's Daughters*, dans *J.A.O.S.*, LVII (1937), p. 259-276; *The Basis of Israelite Marriage*, New-Haven, 1938; *Levirate Marriage in Israel*, dans *J. B. L.*, LIX (1940), p. 23-33; *The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage*, dans *B.A.S.O.R.*, LXXVII (1940), p. 2-15. — E.-M. Cassin, *L'adoption à Nuzi*, Paris, 1938. — P. Cruveilhier, *Le lévirat chez les Hébreux et chez les Assyriens*, dans *Rev. bibl.*, XXXIV (1925), p. 524-546; *Le droit de la femme dans la Genèse et dans le recueil de lois assyriennes*, dans *Rev. bibl.*, XXXVI (1927), p. 350-376. — A. Daube, *How Esau sold his Birthright*, dans *Cambridge Law Journal*, VIII (1942), p. 70 sq. — M. David, *Die Adoption im altbabylonischen Recht*, Leipzig, 1927; *Die Bestimmungen über die Asylstädte in Jos., XX. Ein Beitrag zur Geschichte des biblischen Asylrechts*, dans *Oudtestamentische Studien*, IX (1951), p. 30-48. — J. Doeller, *Das Weib im A. T.*, Munster en Westphalie, 1920. — G. R. Driver-J. C. Miles, *The Assyrian Laws*, Oxford, 1935, p. 126-271; *The Babylonian Laws*, III, Oxford, 1952, p. 245-324. — L. Dürr, *Das Erziehungswesen im A. T.*, dans *A.O.*, Leipzig, 1932. — K. Elliger, *Das Gesetz Leviticus 18*, dans *Z. A. W.*, LXVII (1955), p. 1-25. — S. Feigin, *Some Cases of Adoption in Israel*, dans *J. B. L.*, L (1931), p. 186-200. — J.-G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, Londres, 1910. — H. Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestine Village*, I-II, Helsingfors, 1931-1935; *Birth and Childhood among the Arabs*, Helsingfors, 1947; *Child Problems among the Arabs*, Helsingfors, 1950. — S. Herner, *Erziehung und Unterricht in Israel*, dans *Oriental Studies, Festschrift P. Haupt*, 1926, p. 58-66. — A. R. Johnson, *The primary meaning of g'l*, dans *Supplements to V. T.*, Vol. I [*Congress Volume*, Copenhagen, 1953], Leyden, 1953, p. 67-77. — P. Joüon, *Ruth, commentaire philologique et exégétique*, Rome, 1924. — L. Köhler, *Die Adoptionsform von Ruth, IV, 16*, dans *Z.A.W.*, XXIX (1909), p. 312-314. — H. Lammens, *Le caractère religieux du târ ou vendetta chez les Arabes préislamiques*, dans *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, XXVI (1926), p. 83-127. — C. Lattey, *Vicarious Solidarity in the O. T.*, dans *V. T.*, I (1951), p. 267-274; *The Book of Ruth, Westminster Version of the Sacred Scriptures*, Londres, 1935. — J. Leipoldt, *Die Frau in der Antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig, 1954, p. 69-114. — M. Löhr, *Das Asylwesen im A. T.*, Halle, 1930. — E. M. Macdonald, *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes*, Toronto, 1931. — A. Margolius, *Mutter und Kind im altbiblischen Schrifttum*, Berlin, 1936. — E. Merz, *Die Blutrache bei den Israeliten*, Leipzig, 1916. — N. M. Nikolsky, *Das Asylrecht in Israel*, dans *Z. A. W.*, XLVIII (1930), p. 146-175. — M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart, 1928. — G. Parrinder, *The Bible and Polygamy*, Londres, 1950. — O. Procksch, *Ueber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern*, Leipzig, 1899. — A. F. Puukko, *Die Leviratsehe in den altorientalischen Gesetzen*, dans *Archiv Orientalni*, VXII, II (1949), *Festschrift Hrozny*, p. 296-299. — Quatremère, *Mémoire sur les asiles chez les Arabes*, dans *Mémoires de l'Institut Royal, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XV-2, Paris, 1845, p. 307-348. — J. J. Rabinowitz, *Marriage Contracts in Ancient Egypt in the*

Light of Jewish Sources, dans *Harvard Theological Review*, XLVI (1933), p. 91-97. — K. H. Rengstorf, *Die Mishna, Traktat Jebamot*, Giessen, 1929. — J. Scheftelowitz, *Die Leviratsehe*, dans *Archiv für Rel. Wissenschaft*, XVIII (1915), p. 250-256. — F. Sierksma, *Quelques remarques sur la circoncision en Israël*, dans *Oudtestamentische Studien*, IX (1951), p. 136-169. — E. A. Speiser, *New Kirkuk Documents Relating to Family Laws*, dans *Annual of the American School of Oriental Research*, X (1930), p. 30 sq. — J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im A. T.*, Berne, 1940. — M. Tschernowitz, *The Inheritance of Illegitimate Children According to Jewish Law*, dans *Jewish Studies in Memory of Isaac Abrahams*, New-York, 1927, p. 402-415. — A. Van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, Londres, 1954. — E. Volterra, *Osservazioni sul divorzio nei documenti aramaici*, dans *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, II, Rome, 1956, p. 586-600. — C. Wiener, *Jérémie II, 2, « Fiançailles » ou « épousailles »?*, dans *Recherches de Science Religieuse*, XLIV (1956), p. 403-407.

W. KORNFELD.

PARFUMS. — L'utilisation des parfums en Orient remonte à une haute antiquité et a revêtu une importance beaucoup plus considérable qu'on ne pourrait croire. Du point de vue *social* déjà, l'emploi des parfums constitue l'un des rites essentiels de la politesse, traduisant la joie de se retrouver ensemble en même temps qu'il fait honneur à l'hôte. En raison du prix qu'on leur attribuait, les parfums sont devenus objets de *commerce*, et comme ils se trouvent produits en grande abondance dans des régions pauvres comme l'Arabie ou fort lointaines comme les Indes et la côte des Somalis, ils ont par leur attrait contribué au développement du grand commerce international : bien avant qu'Espagnols ou Portugais se lançassent sur la route des épices, trafiquants et navigateurs d'Orient avaient découvert « le pays divin » de l'encens, pour reprendre l'expression égyptienne. S'ils étaient tenus en telle estime, les parfums furent naturellement utilisés dans les divers *cultes*, soit pour les dieux eux-mêmes, soit pour les morts. L'Égypte, terre par excellence des parfums selon Pline (*Hist. Nat.*, XIII, § 26), a élaboré toute une symbolique de l'encens, considéré comme « larme » ou « sueur » d'Horus ou d'Osiris. Sans tomber dans de pareilles imaginations, les Israélites ont repris au milieu ambiant l'usage cultuel de l'encens et, au cours des siècles, le sacrifice des parfums a tenu dans la liturgie du Temple une place toujours plus grande, sans doute à cause de son caractère moins matériel que les autres. Pour ces raisons il ne sera pas inutile d'entreprendre une enquête générale sur l'usage des parfums dans le milieu biblique et de rechercher, autant que le laconisme des textes le permet, la valeur qui leur était attribuée.

I. Les parfums dans les cultes païens. — I. EN MÉSOPOTAMIE. — 1° *Pour réjouir et apaiser les dieux.* — Le culte en Mésopotamie se propose essentiellement d'assurer aux dieux une vie agréable, puisque les hommes ont été créés pour leur service (cf. par ex., *Enuma Elish*, VI, 129 sq.). Or les dieux ont les mêmes besoins que leurs créatures : manger et boire, s'installer dans des maisons, respirer d'agréables odeurs. Aussi parmi les diverses offrandes, les fleurs et les aromates tiennent-elles une place importante. Le verbe *sarâqu*, « verser », désigne l'action par laquelle on répand sur le brûle-parfum de petits morceaux de bois de cyprès, de cèdre ou des aromates. De là vient le nom de *sirqu* « pour désigner l'effusion d'aromes et celui de *surqênu* pour l'offrande des parfums. Le mot *qutrinnu*, « fumigation », dérivé de *qutru*, « fumée », a également une signification rituelle » (E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, coll. *Mana*, Paris, 1945, p. 222).

Dans ce premier cas, les parfums ont pour but d'assurer la joie des dieux, tout comme les odeurs agréables au cours d'un banquet. Il y a plus cependant : par le moyen de la fumée, montent jusqu'aux dieux les principes essentiels des matières consumées par le feu du sacrifice. Les Mésopotamiens pensaient en effet que les dieux mangeaient et buvaient réellement (cf. E. Dhorme, *op. cit.*, p. 221 sq.).

En même temps les suaves odeurs apaisent la colère. Pour les Sémites, le nez constitue le siège de l'irritation, puisque celle-ci accélère la respiration nasale (cf. E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, dans *R. B.*, 1921, p. 530). Une sensation olfactive agréable par contre apaise la fureur; c'est ce qui apparaît bien dans la conclusion du récit babylonien du déluge, où Utnapishtim déclare à Gilgamesh :

> Je plaçai une offrande sur le sommet de la montagne,
> je plaçai 14 pots *adaguru* (sorte d'encensoirs d'argile),
> en bas de ceux-ci je répandis du roseau, du cèdre et du [myrte,
>
> les dieux flairèrent l'odeur,
> les dieux flairèrent la bonne odeur,
> les dieux comme des mouches se rassemblèrent au-dessus [du sacrificateur.
>
> (Gilgamesh, XI, 156-161, dans *A.N.E.T.*, p. 95)

La comparaison avec le récit sumérien du déluge est fort instructive : le sacrifice consiste là en un bœuf et un mouton (E. Dhorme, dans *R. B.*, 1921, p. 302). C'est un exemple du développement, au cours des siècles, des encensements dans le culte mésopotamien.

Pareil développement paraît lié au succès grandissant des cultes astraux (cf. H. Zimmern, H. Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, 1902, p. 601, et F. Blome, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, Rome, 1934, p. 269 sq.) : la fumée des substances aromatiques, considérée comme plus subtile, semblait plus appropriée aux divinités habitant les astres. De tels sacrifices se célébraient sur le sommet des ziqqourat ou sur les toits (usage passé en Palestine d'après II Reg., XXIII, 12; Jer., XIX, 13; XXXII, 29; Soph., I, 5).

Comme exemple de ces encensements, citons un fragment du rituel qu'observait le *kalû*, prêtre chargé d'apaiser le cœur des dieux. Le rite avait lieu dans la nuit du 16e au 17e jour d'un mois qu'on ne peut préciser : il commençait par une libation de vin et de bonne huile à Anu, Antu et tous les dieux, puis par un sacrifice d'un bœuf et d'un mouton. Ensuite

> du cèdre (de telle espèce) et de la poudre (aromatique) [*maṣḫatu*
>
> sur un brûle-parfum en or tu verseras, puis
> avec un vase à libations en or tu répandras du « vin [pressé »;
>
> sur sept sublimes tables en or,
> à *Sagmegar* (Jupiter), *Dilbat* (Vénus), *Gud* (Mercure),
> *Kaimânu* (Saturne) et *Salbatanu* (Mars), *Sin*
> et *Samaš*, à leur apparition, tu présenteras l'eau des [mains,
>
> puis tu apprêteras la (les) table(s)...
>
> (F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris, 1921, [p. 118 sq., l. 21-24).

2° *But prophylactique.* — A côté des encensements destinés à plaire aux dieux, s'en rencontrent un grand nombre à valeur prophylactique caractérisée. On sait quelles craintes ressentaient les Mésopotamiens devant les forces obscures qui rôdent dans le monde, toujours à la recherche de quelque victime. La maladie notamment leur apparaissait comme causée par de méchants démons qui, profitant de l'abandon où le dieu a laissé son fidèle tombé dans le péché, se sont emparés de son corps. Pour les conjurer il existe un grand nombre de rites où religion et magie se mêlent étroitement.

Relevons par ex. le rituel observé par le conjurateur *ašipu* pour la purification du roi. Le conjurateur doit se munir de *ḫulduppu*, d'une torche, d'une brebis

vivante, de « cuivre résistant » et du cuir d'un « fort taureau », sans oublier naturellement les graines *zêrê* qui tiennent un grand rôle dans les exorcismes. Avec « l'huile d'onction *Ninib* il doit oindre homme et femme; mélanger du beurre avec du miel, s'en oindre; revêtir un habit sombre... » (H. Zimmern, *Ritualtafeln*, p. 122 sq., n° 26, c. I, l. 23 sq.). Les grains sont versés sur le brûle-parfum. Ailleurs il est prévu sept autels dans la cour du palais avec sept brûle-parfum et sept coupes de vin (H. Zimmern, *op. cit.*, p. 124 sq.). Le rituel du Nouvel An prévoyait naturellement de nombreuses purifications de ce genre (cf. art. Nouvel An, *supra*, VI, 579).

D'autres rituels intéressent les particuliers. Ainsi, au cas où un esprit s'est emparé d'un homme, « tu dois consacrer la maison, répandre de la farine *upuntu* à proximité, afin qu'il n'y ait pas quelque chose de mauvais, un magicien ou une magicienne... ». Il faut élever des autels à Šamaš, Ea, Marduk et « garnir de parfums trois brûle-parfum, verser sur eux des grains de céréales de toute espèce. Pour les esprits des morts de sa famille tu dois disposer des sièges à gauche des préparatifs du sacrifice..., pour leur faire des présents... et prononcer une formule de conjuration » (H. Zimmern, *op. cit.*, p. 164 sq., n° 52). On commence donc par apaiser les esprits en leur offrant un repas, puis on les chasse.

Les aromates servent aussi à rappeler à la vie les mourants, selon l'interprétation donnée par J. Plessis à ce passage de la descente d'Ishtar aux enfers :

> Lorsque Tammuz joue de sa flûte (ornée) de lapis-lazuli
> [et d'un anneau de cornaline,
> lorsqu'avec lui jouent les pleureurs et les pleureuses,
> les morts remonteront, l'*encens* ils le respireront.

Ce texte décrirait, par le moyen du récit de la remontée d'Ishtar, les procédés utilisés auprès des grands malades par les incantateurs (cf. G. Contenau, *Le déluge babylonien. Ishtar aux enfers*, Paris, 1941, p. 249 sq.).

3° *Matières aromatiques employées.* — On voit par les rituels que les Mésopotamiens utilisaient les matières les plus diverses, soit pour les faire fumer sur leurs brûle-parfum, soit pour constituer des onguents parfumés (cf. art. Onction, *Le prêtre pašîšu*, VI, 705 sq.). Dans sa brochure *Parfumrezepte und kultische Texte aus Assur* (Sonderdruck aus *Orientalia*, 17-19, Rome, 1950), E. Ebeling n'en dénombre pas moins d'une cinquantaine (p. 5-14). Parmi les plus employées, relevons les bois de cyprès, de cèdre, de tamaris ou d'osier, le roseau odorant *(qanû tâbu)*, la myrrhe *(murru)*, de la poudre aromatique *maṣḫatu*, de la farine *upuntu* qui ne saurait être une farine quelconque, mais un mélange bien déterminé (F. Blome, *op. cit.*, p. 273 sq.). Pour les exorcismes, on utilisait des grains de céréales *(zêrê)*.

L'encens lui-même *(labanatu)* n'a dû être utilisé que tardivement. Il n'est mentionné ni par Zimmern-Winckler (*Die Keilinschriften*, p. 600), ni par A. Jeremias (*Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 2e édit., Leipzig, 1906, p. 586). Son introduction dans le culte doit dater de la période où les rois d'Assyrie reçurent les tributs de tribus arabes. C'est ainsi qu'après sa campagne de 715, Sargon reçut de *It'amra*, mukarrib de Saba, et de *Samsi*, reine d'Arabie, des plantes aromatiques des montagnes, de l'encens et de la myrrhe (D. Nielsen, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, I, Copenhague, 1927, p. 75; Luckenbill, *Ancient Records*, II, p. 7). La consommation d'encens allait prendre par la suite des proportions fantastiques. « Sur le grand autel (du sanctuaire de Marduk), les Chaldéens font brûler chaque année, quand ils célèbrent la fête en l'honneur de ce dieu (le Nouvel-An), *mille talents d'encens* » (Hérodote, I, 183; trad. Ph. E. Legrand, coll. *Budé*). Le chiffre semble très exagéré; il n'en montre pas moins qu'à cette époque le sacrifice des parfums apparaissait comme le meilleur.

4° *Recettes utilisées pour les parfums.* — Pour les diverses onctions de la toilette quotidienne comme du culte, on se livrait à des préparations compliquées. Malgré les lacunes des tablettes qu'il a étudiées, E. Ebeling a pu reconstituer par ex. la recette suivie par une parfumeuse *(muraqqitû)* du temps de Tukulti-Ninurta Ier, pour obtenir le parfum *peršanti* (*art. cit.*, p. 15 sq.) : la recette dut être célèbre, car elle se retrouve, non sans variantes, sur cinq tablettes différentes.

Sans entrer dans tous les détails, relevons les grandes lignes de la méthode suivie : on faisait bouillir de l'eau, en particulier de l'eau de source venant du palais. On lavait, séchait et triait, ou pilait et tamisait un ou plusieurs aromates (par ex. des fleurs de Calamus avec leurs feuilles, p. 28, l. 1); on les jetait alors dans l'eau bouillante et on les y laissait toute la journée. Le soir on ajoutait d'autres ingrédients (par ex. du baume, *pirṣaduḫu*, p. 19, l. 7). On laissait le mélange reposer durant la nuit. Le matin suivant, les aromates ainsi humectés étaient réchauffés, éventuellement après filtrage et addition de nouvelles substances (par ex. trois *qa* de myrte, deux *qa* de Calamus, p. 29, l. 13). On rajoutait de l'huile. Le mélange était agité, parfois cependant il ne devait pas être remué. On couvrait le récipient. Si l'huile surnageait alors ou si les divers ingrédients « passaient les uns dans les autres », on purifiait l'intérieur du vase de ces dépôts; on agitait une fois encore le mélange et on le couvrait. On le laissait sans y toucher un ou plusieurs jours. On le faisait bouillir encore une fois, éventuellement à petit feu, et on le filtrait. Le parfum ainsi obtenu était versé en de petits flacons.

Cette manière de faire correspond en gros avec les méthodes qu'indique le Talmud (cf. S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, I, 1910, p. 241) et qu'ont employées les Égyptiens pour leurs parfums sacrés, comme le *kyphi*. On en notera la complication extrême; il est étonnant par ailleurs qu'aucune formule ne soit indiquée. Cela vient du genre même des textes qui nous ont été conservés; ils se bornent à indiquer les *agenda*, mais on peut penser que des formules déterminées devaient accompagner ces diverses opérations, si les parfums devaient être utilisés pour le culte.

II. En Égypte. — Les encensements tiennent dans le culte égyptien une place considérable; il semble même qu'on les pratiquait pendant toute la durée des cérémonies. Ils ne constituaient donc pas un rite isolé, mais en accompagnaient d'autres, spécialement les libations (H. Bonnet, *Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, *sub voce Raücherung*, p. 624-626 : art. qui servira de base à notre étude).

1° *Parfums employés.* — Dès l'Ancien Empire sont mentionnés le *śnṯr* de Nubie et le *'ntjw* (textes des Pyramides). La traduction de ces deux mots est controversée : Erman, Ranke, le *Wörterbuch* de Erman-Grapow traduisent le premier par « Weihrauch (= encens) », le second par « Myrrhen (= myrrhe) ». A la suite de V. Loret, les égyptologues français (cf. M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou*, I, Le Caire, 1949, p. 22, n. 1) voient dans le *śnṯr* la résine de térébinthe, et dans le *'ntjw* l'oliban ou encens mâle. L'inconvénient de cette théorie, c'est qu'elle ne connaît aucun nom pour la myrrhe que pourtant les Égyptiens utilisaient. Aussi J. Vergote (*Joseph en Égypte*, Louvain, 1959, p. 11) estime-t-il que *śnṯr* est un terme générique désignant aussi bien la résine de térébinthe que l'oliban; la qualification de blanc *(ḥd)* précise souvent qu'il s'agit bien de l'encens. Pour cet auteur,

comme pour les égyptologues allemands, *'ntjw* désigne la myrrhe. La valeur générale de *śntr*, soit comme substantif, soit comme verbe, apparaît en de nombreux textes où il faut le traduire par encens, encensement, encenser sans détermination quelconque de la substance aromatique employée (M. Alliot, *loc. cit.*).

Outre la résine, l'oliban et la myrrhe, les Égyptiens utilisaient un grand nombre de produits dont ils constituaient des mélanges savants. La recette d'un parfum sacré, le *kyphi*, nous a été transmise par des textes égyptiens d'époque ptolémaïque (à Edfou et Philé) et par plusieurs auteurs grecs (cf. V. Loret, *Le Kyphi, parfum sacré des Égyptiens*, dans *Journal asiatique*, juill.-août 1887, p. 76-132). Pareil parfum ne comportait pas moins de seize ingrédients, soigneusement dosés et ajoutés les uns aux autres au cours de manipulations compliquées, qui rappellent celles des textes akkadiens étudiés par E. Ebeling. Par la suite, il a été utilisé à des usages profanes, comme on le voit par ce texte de Plutarque :

> Le *kyphi* est un composé de seize ingrédients : vin, miel, raisins secs, cyperus, résine, myrrhe, aspalathe, séséli, lentisque, asphalte, jonc, patience, les deux espèces de genièvre (que l'on appelle grand et petit genièvre), cardamome et calamus. On ne procède pas sans ordre à ce mélange, mais d'après des formules sacrées qui sont lues aux opérateurs pendant la confection du parfum... La plupart de ces ingrédients, ayant une propriété aromatique, émettent des effluves douces et un parfum actif; l'air en est changé et le corps, sous l'effet de ces exhalaisons, s'endort d'un sommeil doux et paisible... Les Égyptiens prennent aussi le *kyphi* en le mélangeant à des boissons, car ils croient que, à cause de ses vertus émollientes, il purge l'intérieur du corps
>
> (*De Iside et Osiride*, 80, trad. V. Loret).

A cause de l'importance des aromates dans le culte, les Égyptiens ont cherché de bonne heure à ne plus être tributaires des commerçants arabes, mais à avoir accès eux-mêmes aux pays producteurs (cf. J. Vergote, *op. cit.*, p. 13 sq.). Dès l'Ancien Empire, ils furent ainsi en relations avec les pays producteurs d'encens, le « pays divin » et le pays de *Punt*, mais il faut attendre la onzième dynastie pour obtenir des récits détaillés de ces expéditions (A. Erman-H. Ranke, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Tubingue, 1923, p. 599 sq.). Le *Conte du naufragé*, sous le Moyen-Empire, montre bien de quelles légendes s'enveloppait le merveilleux pays où l'on récoltait la « sueur d'Horus ». A la suite d'une violente tempête, notre Égyptien fut jeté, seul survivant, sur une île déserte. Au bout de trois jours, il aperçut un serpent gigantesque, long de trente coudées, tout recouvert d'or, dont la barbe ne mesurait pas moins de deux coudées. Après l'avoir interrogé sur son histoire et lui avoir prédit un heureux retour au bout de quatre mois, le serpent se présenta en ces termes : « Je suis le seigneur de Punt et la myrrhe (*'ntjw*) m'appartient. »

Quelques siècles plus tard, la reine Hatchepsout enverra sur la côte des Somalis (pays de *Punt*) une expédition qui ramènera triomphalement trente et un pieds d'arbres à encens : les mirages s'évanouissent alors pour faire place à la réalité sur le fabuleux pays. Au retour les arbres divins furent plantés devant la façade du temple funéraire de Deir el-Behari, et dans ses inscriptions la reine se vantera de cette réussite, comme de l'un de ses plus hauts faits (cf. *D. B.*, art. *Encens*, II, 1771 sq.). Pareille expédition resta exceptionnelle. Normalement les temples étaient pourvus d'aromates et d'huiles de prix par les princes vassaux du Pharaon (cf. Erman-Ranke, *op. cit.*, p. 340 sq.).

2° *L'encens dans le culte divin.* — Les encensements, comme les libations, sont pratiqués d'abord dans un but de *purification*. On sait en effet l'importance que tient dans le culte égyptien la préoccupation de la pureté (cf. H. Bonnet, *Reallexicon*, *sub voce Reinigung*, p. 633-637). Les rites de purification dérivent d'une manière générale des usages de la vie courante : de même que l'eau enlève la crasse et purifie, l'encens chasse les mauvaises odeurs en leur substituant d'agréables effluves. « Il purifie et pare », répètent les textes. Prenons des exemples dans le rituel du culte journalier. Après s'être lavé, l'officiant « prépare l'encensoir et s'avance, en purifiant avec la fumée de l'encens les lieux qu'il traverse, vers le sanctuaire du dieu » (J. Vandier, *La religion égyptienne*, coll. *Mana*, Paris, 1944, p. 165). A Edfou, la cérémonie commençait par le remplissage du bassin conservé devant le dieu; en versant ensuite la résine *(śntr)* sur le brûle-parfum, le célébrant déclarait : « Il est pur, il est pur, le saint dressoir d'Horus d'Edfou-grand-dieu-du-ciel, par la résine sur la flamme. Sur terre et au ciel, auprès du Maître des dieux, c'est pur » (M. Alliot, *op. cit.*, I, p. 22). Les animaux du sacrifice, avant d'être menés à l'abattoir, sont « baignés de parfums » pour être purifiés (*ibid.*, p. 30).

Le concept de pureté chez les Égyptiens ne s'en tient pas à l'aspect extérieur. Il comporte aussi la libération de « tout mal », et par là la libération à l'égard des puissances démoniaques. Ce rôle « cathartique-apotropaïque » tient une grande place lors de la purification du temple, comme nous l'avons vu, ou même des villes. Pour la consécration d'un sanctuaire, par ex., le roi commençait à en faire le tour, en jetant des grains d'encens (J. Vandier, *op. cit.*, p. 172). Lors des processions, les barques divines étaient encensées tout au long du parcours dans un même but de purification et de sauvegarde (voir, par ex., la description de la procession de Min, au temps de Ramsès III, dans P. Montet, *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès*, Paris, 1946, p. 279-283).

A l'encens revenait de façon plus importante encore le rôle d'*accroître les forces*. Le point de départ de cette idée vient sans doute de la manière dont la fumée enlace, comme des bras, la statue devant laquelle a été placé le brûle-parfum. Les Égyptiens pensaient ainsi au *ka* qui entoure de ses bras son protégé. La comparaison se trouve expressément dans les textes des Pyramides : « Un bras de ton *ka* est devant toi, un bras de ton *ka* est derrière toi, un pied de ton *ka* est devant toi, un pied de ton *ka* est derrière toi » (Textes, 18, cité par H. Bonnet, art. *Weihrauch*).

Cette croyance vient aussi de ce qu'on voyait dans la bonne odeur un signe de la présence divine (E. Lohmeyer, *Vom göttlichen Wohlgeruch*, dans *S.A.H.*, [= *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (philosophisch-historische Klasse)*], X, 9 (1919), p. 18-22 cité par G. Delling à l'art. Ὀσμή du *Theologisches Wörterbuch*, V, p. 493). L'encens est considéré comme la « sueur du dieu qui descendit sur la terre », la « rosée » des membres divins, le « parfum divin » (cf. A. M. Blackman, *The Significance of Incense and Libations*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, L, 1912, p. 69-75). Les textes les plus anciens présentent l'encens comme une émanation d'Horus; avec le développement du culte osirien, on l'a rapporté aussi au dieu des morts (H. Bonnet, *Die Bedeutung der Raücherungen im ägyptischen Kult*, dans *Zeitschrift fur ägyptische Sprache und Altertumskunde*, LXVII, 1931, p. 27).

Pareille origine permet de comprendre la valeur *divinisante* qu'on attribuait à l'encens. Certains auteurs parlent à ce sujet d'un emploi sacramentel, d'un effet *ex opere operato* produit par l'encens. Une telle utilisation du vocabulaire théologique chrétien ne va pas sans danger, et elle est généralement le fait d'auteurs non-catholiques qui conçoivent de manière

fort imparfaite cette doctrine des sacrements. Il convient donc de s'en abstenir par souci même d'objectivité. Ces remarques faites, il n'en est pas moins vrai que la partie centrale du service divin en Égypte consiste à rendre le dieu présent au milieu de ses fidèles, par la réanimation quotidienne de sa statue dans le sanctuaire. Pour ce but, onctions (*supra*, VI, 706-708) et encensements tenaient un grand rôle. Ainsi lorsque l'officiant avait tiré le verrou fermant la porte du naos, il allumait un cierge fait avec la graisse d'un taureau élevé pour le sacrifice et à laquelle on avait mélangé diverses substances aromatiques, puis le prêtre encensait l'idole en récitant la formule suivante :

Salut à toi, (encensoir des dieux) qui sont dans la suite de Thoth. Mes deux bras sont sur toi comme ceux d'Horus, mes deux mains sont sur toi comme celles de Thoth, mes doigts sont sur toi comme ceux d'Anubis, chef du pavillon divin...

(A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris, 1902, p. 16).

M. Alliot commente ainsi le rite : « La fumée odorante venait, après la lumière, toucher la porte encore scellée du tabernacle. Elle préparait l'arrivée du prêtre en la présence réelle du dieu d'Edfou » (*op. cit.*, I, p. 69). Une fois entré, le prêtre se prosternait par quatre fois, puis procédait à des encensements en disant :

Les résines viennent, le parfum divin vient, leur parfum vient vers toi, Amon Râ... Il te lave, il te pare, il prend sa place sur tes deux bras. Salut à toi, résine; salut à toi, bitume, qui résides dans la chair de l'œil d'Horus le Grand... O Amon Râ, seigneur de Karnak, je te lance l'œil d'Horus. Le parfum vient vers toi, le parfum de l'œil d'Horus (est) pour toi.

(A. Moret, *op. cit.*, p. 78).

Les nombreuses offrandes préparées chaque jour pour la table du dieu n'étaient pas en réalité portées jusque dans le sanctuaire. Elles restaient dans une salle moins retirée où l'officiant les encensait afin de les diviniser et par là les offrir au dieu (M. Alliot, *op. cit.*, I, p. 48 sq.). Elles étaient ensuite partagées entre les membres du clergé et tous les ayants droit. Au sanctuaire proprement dit on portait seulement une statuette de la déesse Maât (= la Vérité), comme représentant l'ensemble des offrandes matérielles (J. Vandier, *op. cit.*, p. 166). A Edfou par contre, où l'on honorait Horus comme le Lion solaire, dont l'essence divine se révèle dans les parfums du pays de Punt, le vase d'oliban remplaçait la statuette de Maât. « Offrir l'oliban (*'ntjw*) de Punt au Lion de Punt, c'était par une transposition familière aux théologiens locaux, offrir la création à son créateur. Exactement de la même façon, en offrant Maât aux divinités, on leur rendait l'hommage du monde, qui est un aspect d'elles-mêmes » (M. Alliot, *op. cit.*, p. 85). En présentant le vase d'oliban, l'officiant récitait la formule suivante :

Je te donne ce vase plein d'huile parfumée qui est sur mes mains, Lion seigneur de Punt, qui s'engendre de lui-même sous forme d'oliban, sur son arbre, pour que le Lion goûte la chair de l'Hippopotame (= Seth, l'éternel ennemi d'Horus).

3° *L'encens dans le culte funéraire.* — En raison des correspondances si étroites qui existent entre le culte funéraire et le culte des dieux, on ne s'étonnera pas que l'encens et les aromates aient tenu un grand rôle pour la momification et dans le culte des défunts (cf. art. Égypte, II, 839-843). La momification, très simple à l'origine, se compliqua par suite du progrès des croyances osiriennes sous la 6e dynastie (J. Vandier, *op. cit.*, p. 79), mais n'atteignit son apogée qu'au « début de la 18e dynastie, quand les conquêtes de Syrie ouvrirent plus largement le marché égyptien aux aromates asiatiques » (É. Drioton, dans *Histoire des Religions*, de M. Brillant et R. Aigrain, III, Paris, 137). Pour les momifications de première classe, on n'utilisait pas moins d'une quinzaine de produits (liste dans P. Montet, *op. cit.*, p. 309 sq.).

Aux yeux des Égyptiens, la préservation de la corruption, opérée par les aromates, était liée étroitement à la pureté rituelle. Dans le *Livre des Morts*, on lit : « J'apporte le *śnṯr*, je te purifie par là, je purifie ton odeur » (105, 3). Les diverses pratiques dont est faite la momification sont accompagnées de formules qui en précisent le sens. L'encens paraît ainsi avoir un rôle de préservation et, mieux encore, de vivification : de même que les libations d'eau ont pour but de rendre au corps desséché l'humidité dont il a besoin, les fumigations d'encens, « sueur d'Osiris », pratiquées devant la momie doivent réanimer le cadavre et lui permettre de jouir du bonheur dans l'au-delà. Selon la terminologie égyptienne, l'encens permet la réunification du défunt avec son *ka* (A. M. Blackman, *art. cit.*, p. 74). Sur tout le parcours qu'accomplissait le mort vers sa maison d'éternité, étaient multipliés les encensements (cf. P. Montet, *op. cit.*, p. 311-313) : on pensera plutôt dans ce cas à un rite apotropaïque.

4° *Encensoirs.* — La forme des brûle-parfum égyptiens a été décrite à l'art. *Encensoir* (*D. B.*, II, 1775-1779). Souvent les tables d'offrande sont munies à leurs angles de brûle-parfum. Dans un tombeau du Moyen-Empire on a trouvé le modèle d'un autel qui se composait de cent trente brûle-parfum, représentés allumés (Petrie, *Labyrinth, Gerzeh, Mazguneh*, p. 34, pl. 28, cité par H. Bonnet, p. 624). On pourrait en conclure à la coutume d'un sacrifice prolongé d'encens.

III. En Arabie. — La richesse de l'Arabie méridionale vient de sa production d'aromates, spécialement d'encens et de myrrhe. Les offrandes de parfums y tiennent donc une place importante dans le culte. Pour le reste de l'Arabie par contre, on ne trouve qu'une seule attestation, dans un texte, sans doute fort romancé (cf. J. Henninger, VI, 475-480), de S. Nil : les Sarrazins voulaient offrir à l'étoile du matin (Al-'Ouzzà) une victime humaine, la libation, l'encens... (*P. G.*, LXXIX, c. 680, cité par M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905, p. 258), mais comme ils se réveillèrent alors que la planète avait déjà disparu, ils renoncèrent à leur projet. Retenons au moins de ce texte que l'encens est offert aux divinités astrales, comme en Mésopotamie.

Les attestations, en ce qui concerne l'Arabie méridionale, remontent fort haut. Sargon II dans ses Annales déclare avoir reçu « du pharaon, roi d'Égypte, de Samsi, reine d'Arabie, d'It'amra, le Sabéen... de l'or, des produits de la montagne, des pierres précieuses, de l'ivoire,... toutes sortes de plantes » (Année 7, n° 18, dans Luckenbill, *Ancient Records*, II, p. 7). Ces plantes des montagnes sont sans doute l'encens et la myrrhe (D. Nielsen, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, I, Copenhague, 1927, p. 75). De son côté, Sennachérib déclare que pour la restauration du Bît-akîti, il a déposé au pied des fondations des « pierres précieuses et des herbes de choix » qu'avait fournies en tribut Karibi-ilu, roi de Saba (Luckenbill, n° 440, II, p. 185 sq.).

Des sacrifices d'encens sont attestés sur les plus anciennes inscriptions des mukarribs de Saba. C'est ainsi que Šumuhu-'alaja déclare en avoir offert un à Almâku-hu pour tout (le pays de) Gaww et ses quatre districts sacrés (Glaser, n° 1147, cité dans le *Handbuch* de Nielsen, p. 77).

Les aromates étaient appelés parfois *tyb'l*, « aromates pour le dieu » (G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, dans *Histoire générale des religions*, IV, Paris, 1947, p. 321). Souvent les autels brûle-parfum portaient le nom d'un ou de plusieurs aromates.

Ainsi un autel conservé à Philadelphie porte gravé *lbny* (encens). Le petit autel du British Museum est marqué des mots suivants : *rnd, ḏhb, n'm, qsṭ* (G. Ryckmans, *De l'or (?), de l'encens et de la myrrhe*, dans *R. B.*, 1951, p. 372-376). On connaît ainsi une douzaine d'aromates qui étaient utilisés dans le culte : nard, baume, gomme arabique, encens, gomme de ciste (*qsṭ*, κόστος, costus), arome, myrrhe. Un aromate nommé *ra'îm* devait sans doute son nom à son essence « piquante, acide », le *hadhak* au contraire à son « essence agréable » (A. Jamme, *La religion sud-arabe pré-islamique*, dans *Histoire des religions*, de M. Brillant et R. Aigrain, IV, 297). *Ḏhb* désignait « un aromate de couleur foncée, à l'opposé de *ṣrf*, argent » (G. Ryckmans, dans *R. B.*, 1951, p. 372).

L'offrande des aromates constituait une partie essentielle du culte public (cf. Pline, *Hist. Nat.*, XII, § 63) et du culte privé, comme le montrent les autels de forme cubique qui ont été retrouvés : certains de très petite taille n'ont pu servir qu'au culte domestique. Ces autels s'appelaient *mqṭr* (peut-être aussi *mśwd*); on utilisait aussi des autels à libations *(mslm)*. Le dieu lunaire *Wadd* (dont le nom signifie amitié, amour au sens moral du terme, par opposition à l'amour sexuel, cf. *Handbuch* de Nielsen, p. 216) appréciait particulièrement les aromates. Une table de bronze, achetée à *San'â*, lui est dédiée, portant la formule suivante : « 'Abd 'Aṣdak et ses fils... ont voué au dieu lune *Wadd* cette inscription et ce brûle-parfum à la place d'un brûle-parfum qui avait été volé au sanctuaire » (Glaser, n° 324). D'autres brûle-parfum ont été découverts dans les petits sanctuaires attenant au temple de *Sîn* à *Ḥureyda* : Sîn est le dieu lunaire d'Hadramaout. Il est donc intéressant de souligner une fois encore cet emploi des aromates dans les cultes astraux. La concision des inscriptions ne nous permet cependant pas de déterminer la valeur particulière de ces encensements : adoration, demande de protection ou détournement d'un fléau; c'est d'autant plus regrettable que l'usage de l'encens et des autres aromates a gagné de l'Arabie méridionale les autres peuples du Proche-Orient.

IV. Dans le monde gréco-romain. — L'emploi des parfums dans le culte, tout comme dans la vie profane, remonte certainement aux temps les plus anciens; pendant longtemps on se contenta des produits locaux. L'introduction de l'encens et des autres aromates orientaux ne semble pas remonter au-delà du VII^e^ ou VI^e^ s. pour la Grèce, et pour Rome à une date plus tardive, lors des contacts suivis avec la Grande-Grèce et le monde hellénistique.

1° *En Grèce.* — On brûlait des parfums pendant les sacrifices sanglants, pour combattre la mauvaise odeur des chairs grillées et des os calcinés (Ph.-E. Legrand, art. *Sacrificium* dans Daremberg et Saglio, IV, p. 964). Les parfums accompagnaient aussi les offrandes non sanglantes, comme les gâteaux, les fruits, les libations (Pausanias, V, 15, 6; VI, 20, 2). Rarement ils apparaissent à l'état seul (M. Löhr, *Das Raucheropfer im Alten Testament. Eine archäologische Untersuchung*, dans *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, geisteswissenschaftliche Klasse, IV, 4, 1927, p. 157). A l'origine on rendait aussi un culte tout matériel aux *xoana*, en les lavant, les habillant et les oignant de parfums et de fards (P. Lavedan, *Dictionnaire illustré de Mythologie et des Antiquités grecques et romaines*, Paris, 1931, art. *Statue*, p. 895). Déjà, au temps d'Homère, les cadavres étaient lavés et frottés d'essences qui retardaient la décomposition (*Il.*, XXIII, 186; art. *Unguentum* de V. Chapot, dans Daremberg et Saglio, V, p. 594), mais c'est surtout à l'époque hellénistique que l'emploi de l'encens lors des funérailles se généralisera : il est difficile de dire si, en pareil cas, on poursuivait un but purificatoire ou apotropaïque ou si seulement on visait à honorer le mort (M. Löhr, *art. cit.*, p. 157 sq.).

Matières employées : Homère atteste l'utilisation de bois odorant (cèdre et θύον, thuia et non encens, *Od.*, V, 59 sq.) dans un contexte non cultuel : il s'agit du feu qui brûle dans l'antre de Calypso. On sait par Plutarque que la Pythie, avant de vaticiner, ne faisait brûler ni myrrhe, ni casse, ni ladanum, ni encens, mais du laurier et de la farine d'orge (*De Pythiæ orac.*, VI, 397 A). Porphyre atteste de son côté que dans l'ancien temps on brûlait aux dieux des feuilles, des racines et des pousses de plantes du pays (*De abstinentia*, II, 5). L'usage de l'encens et des aromates orientaux n'apparaît dans les textes qu'au VI^e^ s. : il semble bien d'ailleurs que λίβανος provienne des langues sémitiques, לְבוֹנָה, akk. *lubanu;* cf. W. Michaelis, dans l'art. Λίβανος du *Theol. Wörterbuch*, IV, p. 268. D'autres auteurs rattachent cependant le mot à la racine de λιβάς qui désigne un liquide s'écoulant goutte à goutte comme la gomme de l'arbre à encens; cf. M. Besnier, à l'art. *Tus* de Daremberg et Saglio, V, p. 552). Normalement *libanos* désigne l'arbre à encens, tandis que la gomme aromatique est nommée *libanôtos*. Suivant d'ailleurs la forme sous laquelle elle se présentait, les Grecs distinguaient le χόνδρος λιβανωτοῦ, ou pains d'encens plus ou moins volumineux, et le μάννα λιβανωτοῦ, ou grains broyés en une fine poussière. La première attestation du mot se trouve dans Xénophane (dans Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*[3], I, 7, p. 55) qui mentionne la « sainte odeur de l'encens » : l'emploi de l'adjectif ἁγνή semble bien indiquer un usage cultuel (M. Löhr, *art. cit.*, p. 157). D'après Empédocle, à l'âge d'or, on offrait à Kypris reine, de la myrrhe sans mélange et de l'encens odoriférant (*ibid.*, renvoyant à Diels, p. 272). Cette attestation mérite d'être relevée, parce que le culte d'Aphrodite a pénétré en Grèce comme « la déesse d'une colonie phénicienne » (P. Lavedan, art. *Aphrodite, op. cit.*, p. 64), ainsi que l'indique le nom de Kypris sous lequel elle fut désignée en premier. Un texte de Platon condamnant l'importation « de l'encens et de tous autres parfums étrangers de ce genre qu'on brûle en l'honneur des dieux » (*Lois*, VIII, 12, 847 *b*) pourrait attester une réaction contre l'introduction dans le culte de ces produits exotiques, à moins plutôt qu'il ne soit dû au système économique de l'autarcie que prône le philosophe. En tout cas, l'usage de l'encens dans le culte ne fera que s'amplifier et, passant à Rome, se généralisera encore.

De ces pratiques on trouve une attestation intéressante en I Macc., I, 55 : durant la persécution d'Antiochus Épiphane, les Israélites étaient contraints à brûler de l'encens aux portes des maisons et sur les places. De petits autels en forme de borne ronde ou cubique recevaient, en l'honneur d'Apollon « le portier » (ἀγυιεύς), parfums et huiles odoriférantes (F.-M. Abel, *Les livres des Maccabées*, 2^e^ édit., Paris, 1949, p. 25).

2° *A Rome.* — L'usage des produits aromatiques à Rome rappelle de très près les usages grecs. Dans le culte ancien on utilisait des produits locaux, spécialement l'herbe sabine et le laurier : « Jadis, avec un peu de froment et quelques grains d'un sel brillant et pur, l'homme se conciliait la bienveillance des dieux. Un vaisseau étranger n'avait pas encore traversé les mers pour nous apporter les pleurs de la myrrhe; l'Euphrate ne nous avait pas envoyé l'encens, ni l'Inde la plante du costus; on ne connaissait pas le safran aux filaments empourprés; on ne voyait fumer sur les autels que l'herbe sabine et le laurier qui pétille en brûlant » (Ovide, *Fastes*, I, 337-344, trad. M. J. Fleutelot). Un vif pétillement du bois de laurier dans

le feu était considéré comme un bon présage (Tibulle, II, 81).

Venus du monde oriental par l'intermédiaire de la Grande-Grèce puis du monde hellénistique, les aromates exotiques feront fureur à Rome (cf. Pline, *Hist. Nat.*, XIII, § 24), et à l'époque impériale Pline se lamentera sur les énormes sommes que gaspillent ainsi ses contemporains, cent millions de sesterces, beaucoup plus d'ailleurs pour leur luxe personnel que pour les dieux auxquels l'encens n'est accordé que « par petites miettes » (*Hist. Nat.*, XII, § 83 sq.). On a d'ailleurs retrouvé des trésors de monnaies romaines sur la côte de Malabar qui nous matérialisent cet appauvrissement de l'Empire romain en devises pour satisfaire son goût des parfums (V. Chapot, *art. cit.*, p. 592).

On en faisait brûler comme en Grèce lors des sacrifices sanglants. De manière plus spéciale, on procédait avant l'immolation de la victime à une libation de vin et d'encens, ce qui a donné naissance à l'expression *ture et vino sacrificium facere*, ou *ture et vino supplicare*. L'encens tenait aussi une grande place dans les cultes familiaux; chaque mois on en offrait aux dieux Lares (Plaute, *Aulul.*, 24; Tibulle, I, 3, 34; Juvénal, IX, 137 sq.), à la fête des Caristies qui regroupait autour du foyer tous les membres de la famille (Ovide, *Fastes*, II, 631 sq.).

On nommait *aræ* les autels bas sur lesquels on brûlait l'encens et où l'on déposait comme offrandes du vin, du lait, des fruits et des fleurs, toutes matières rentrant dans la catégorie des *libamina* ou *liba*. Selon Varron, cité par Servius (B, 5, 66, dans A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1932, *sub voce ara*, p. 62), les *aræ* étaient dédiés aux dieux terrestres, divinités champêtres et héros, tandis que les *altaria* étaient édifiés pour les dieux d'en haut *(superi)*, et les *foci* pour les dieux infernaux. Sans doute cette distinction n'était-elle pas toujours observée. Le célébrant pouvait enfin utiliser une sorte d'autel portatif *(turibulum)* ou un trépied *(tripus)* pour y verser les libations de vin et d'encens. Il était assisté par les *camilli* qui tenaient l'*acerra* ou coffret à encens (J. Toutain, art. *Sacrificium à Rome*, dans Daremberg et Saglio, IV, p. 978).

Aux funérailles on offrait en l'honneur du mort fleurs et aromates (F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 46-48). Pline par exemple nous a conservé le souvenir des prodigalités de Néron aux obsèques de sa favorite Poppée : plus que la production d'une année par l'Arabie (*Hist. Nat.*, XII, § 83). Dans les enterrements on portait près du mort l'*acerra*, malgré l'interdiction qu'avait portée la Loi des douze Tables contre cet usage jugé trop somptueux (art. *Acerra*, dans Daremberg et Saglio, I, p. 22 par E. Vinet). Les lampes sépulcrales servaient à brûler de l'encens ou d'autres aromates dont les effluves se mêlaient à celles des fleurs. On pratiquait ainsi pour les défunts les mêmes rites que pour les dieux, parce que « l'apothéose, dans la pensée des survivants, égalait à la divinité l'homme vertueux ou éminent » (F. Cumont, *op. cit.*, p. 51).

Le culte impérial qui se développa d'abord en Asie Mineure comportait, entre autres rites, une offrande d'encens. Dans sa fameuse lettre à Trajan, Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie, décrit la procédure suivie à l'égard de ceux qui lui étaient dénoncés comme chrétiens; j'ai relâché, écrit-il, ceux qui niaient l'être en invoquant les dieux et « suppliaient par l'encens et le vin *(ture ac vino supplicarent)*, ton image que j'avais apportée à cet effet avec les statues des divinités » (*Epist.*, XCVI, 5). D'autres fois les autorités demandaient seulement aux chrétiens de « jurer par le nom de l'empereur » (*Mart. Polyc.*, IX, 3). Les sacrifices « pour le salut de l'empereur », spécialement exigés en Afrique, avaient pour but de prouver le loyalisme des sujets, sans qu'il y ait forcément reconnaissance explicite de sa divinité. « Il arrive même que l'offrande d'encens à l'image de l'empereur soit choisie par une sorte de bienveillance pour tendre la perche aux chrétiens que l'on désire mettre hors de cause; elle apparaissait aux païens comme une simple formalité » (L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, coll. *Bibliothèque de Théologie*, sér. III, Paris-Tournai, 1957, p. 395 sq.). Néanmoins la conscience chrétienne ne pouvait se permettre pareille équivoque et les faibles qui avaient consenti à cet acte d'apostasie portaient le nom de *turificati* (S. Cyprien, *Epist.*, LV, II, 1).

A cause de cet emploi si généralisé de l'encens dans les cultes païens, on comprend que l'Église ait longtemps hésité à l'utiliser dans sa liturgie (cf. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, II, tr. franç., Paris, 1952, p. 69), alors qu'elle en tolérait l'usage dans les funérailles à titre d'hommage rendu aux défunts.

II. Les parfums dans la Bible. — I. Nomenclature des parfums. — אֲהָלִים et אֲהָלוֹת : aloès (*D. B.*, I, 398-401). Le mot vient du sanscrit *aghal*. Il ne faut pas confondre le bois d'aloès fourni par l'*Aquilaria Agallocha* Roxb., arbre de la famille des Thyméléacées qui pousse dans les Indes (I. Löw, *Die Flora der Juden*, III, p. 411-414) avec l'*Aloe vera* L. ou aloès amer. L'huile parfumée d'aloès s'extrait en faisant bouillir dans l'eau des morceaux de bois d'Agalloche, atteints d'une certaine maladie (P. Fournier, dans *Ami du Clergé*, 1954, p. 634-636). On sait par Dioscoride que ce parfum était très apprécié en Orient et qu'on brûlait aussi le bois comme l'encens (I, 21, texte cité dans *D. B.*, I, 401).

Le parfum est mentionné en ps., XLV, 9 et Prov., VII, 17. Bien que l'arbre soit exotique, il pousse dans le jardin de la fiancée du Cant., IV, 14. On discute beaucoup sur la teneur du texte de Num., XXIV, 6 : le parallélisme semble indiquer qu'il s'agit d'un arbre, mais l'aloès ne pousse point en Palestine. D'où diverses corrections. I. Löw, sans retoucher le texte, pense qu'il s'agit du *Mesembrianthemum nodiflorum* L. (I, p. 643). On voit par Joan., XIX, 39 que l'aloès servait pour l'embaumement, mais non sous la forme de petites bottes maintenues près du corps par des bandelettes, comme le dit A. G. Barrois, dans *Archéologie Biblique*, II, Paris, 1953, p. 320 : on oignait les corps avec de l'huile parfumée d'aloès (P. Fournier, *art. cit.*). L'aloès enfin est mentionné en *Hén. éthiop.*, XXXI, 2, mais le texte araméen publié par J. T. Milik est différent (cf. *R. B.*, 1957, p. 72 sq.).

Ἄμωμον : amome (*D. B.*, I, 502-503), mentionné dans certains manuscrits d'Apoc., XVIII, 13, parmi les produits aromatiques que les marchands apportaient à Babylone-Rome. Pline en donne la description dans l'*Hist. Nat.*, XII, § 48 et la présente comme une vigne sauvage poussant aux Indes, ou comme « un arbuste tortueux, de la hauteur d'une palme ». Selon P. Fournier, dans l'*Ami du Clergé*, 1959, p. 484, il s'agit de l'Amome en grappe, produit par l'*Amomum Cardamomum* L., de la famille des Zingibéracées (cf. I. Löw, III, p. 498). De la grosseur d'un grain de raisin, les coques sont groupées en épi à hampe très courte ou même nulle (note *in hoc loc.*, p. 82, dans la coll. *Budé*). On se servait de l'huile aromatique tirée de cette plante spécialement pour parfumer les cheveux (textes classiques cités dans *D. B.*, I, 503).

Ἀσπάλαθος : aspalathe (*D. B.*, I, 1111-1116), nommé en Eccli., XXIV, 15 parmi les autres aromates qui servaient à la confection du parfum liturgique. I. Löw y voit l'équivalent de la קידה לבנה des textes rabbiniques, *Calycotome villosa* de la famille des

Papilionacées, très commune en Palestine (II, 424-426). A cette identification on pourrait objecter que ce v. ne mentionne que des aromates exotiques. La plus grande incertitude règne sur la nature de l'aspalathe des Anciens (cf. note de P. Fournier *in* Pline, *Hist. Nat.*, XII, § 110). Le parfum ainsi désigné était fort estimé : en Égypte il entrait dans la composition du célèbre *kyphi* (cf. Dioscoride, Plutarque et Galien cités dans *D. B.*, I, 1112).

בְּדֹלַח : bdellium (*D. B.*, I, 1527-1528), cité en Gen., II, 12 comme produit caractéristique de la terre de Havila (cf. art. PARADIS TERRESTRE, VI, 1183) et comme terme de comparaison pour l'aspect de la manne en Num., XI, 7. Le mot est d'origine sanscrite : *madálaka* et est passé en assyrien sous la forme *budulḫu* (cf. E. Ebeling, *loc. cit.*, p. 7) et en grec sous les formes βδέλλιον, βδέλλα, βδολχόν, μάδελκον. Il désigne une gomme aromatique, fournie par un arbre poussant au nord de l'Inde et dans les régions voisines ainsi qu'en Nubie (Pline, *Hist. Nat.*, XII, § 35) : I. Löw l'identifie au *Balsamodendron africanum* Arn., de la famille des Burséracées (I, 304 sq.). On vendait cette gomme roulée en boules; elle « devait être translucide, de consistance cireuse, odorante, et grasse au broyage, de saveur amère, mais sans acidité » (Pline, *loc. cit.*, trad. A. Ernout).

בֹּשֶׂם : baume (*D. B.*, I, 1517-1518), mot d'origine persane selon Hübschmann et passé de là dans les langues sémitiques et en grec, βάλσαμον. A cause de l'estime particulière qu'on avait pour le suc du baumier, le mot *bośém* a pris le sens général d'aromates; aussi, pour désigner le baume véritable, a-t-on formé à l'époque mischnique le terme hybride *'aparsĕmōn*, composé du persan *pursāmā* et d'une terminaison analogue à celle de *balsamon* (I. Löw, I, p. 299-304). Le baumier est mentionné en Cant., V, 1 sans que l'on puisse en déduire que déjà à cette époque l'arbre avait été acclimaté en Palestine, comme il le fut certainement à l'époque romaine (cf. Pline, *Hist. nat.*, XII, § 111-113). L'arbre est décrit dans le *D. B.*, I, 1519-1521 : c'est le *Balsamodendron Opobalsamum* Kunth (cf. I. Löw, *loc. cit.* et P. Fournier, dans *Ami du Clergé*, 1955, p. 105-109). Il pousse en Arabie, dans les Indes et sur la côte orientale d'Afrique. « Le bois est sans odeur; c'est à la pointe des fins rameaux que le baume suinte en gouttelettes vert clair » (P. Fournier, note sur Pline, éd. *Budé*, p. 101). Outre son parfum exquis, le baume était célèbre par ses propriétés médicales : on l'utilise encore en Orient pour faire cicatriser les plaies.

En beaucoup de textes, on peut discuter sur le sens précis de *bośém :* baume ou aromates? Ainsi en Cant., V, 13 et VI, 2 faut-il traduire parterres de baumiers, ou parterres embaumés? La seconde interprétation semble plus vraisemblable, car l'auteur du Cantique insiste sur l'abondance et la variété des aromates les plus rares en Palestine, à l'époque eschatologique (cf. art. *Paradis terrestre*, VI, 1204). Le sens d'aromates est évident en Ex., XXX, 23, où le titre בְּשָׂמִים רֹאשׁ annonce la liste des parfums entrant dans la composition du chrême. Ailleurs il s'agit des parfums qui servent à la toilette des femmes (Esth., II, 12).

זֹהַב : aromate de couleur foncée (?). Le mot arabe *ḏhb* signifie à la fois or et aromate, dans certaines inscriptions sud-arabes (G. Ryckmans, *De l'or (?), de l'encens et de la myrrhe*, dans *R. B.*, 1951, p. 372-376) et correspond à l'hébreu *zâhâbh* et à l'araméen *dehabh*. Dans la plupart des textes, *zâhâbh* a bien le sens d'or, comme le montre souvent l'indication du poids ou le parallélisme avec *késéph*, argent. Mais l'association de *zâhâbh* avec l'encens en Is., LX, 6 rend probable le sens d'aromate. La Septante a cependant interprété le mot en son sens courant, interprétation qui se retrouve en Matth., II, 11, malgré l'association avec deux autres aromates, l'encens et la myrrhe.

חֶלְבְּנָה : galbanum (*D. B.*, III, 80-82), suc ainsi dénommé à cause de sa consistance laiteuse (*ḥâlâbh*, lait), quand il est frais (I. Löw, III, 455-457). Le terme grec χαλβάνη est une transcription de l'hébreu; la plante est connue en assyrien sous le nom de *baluḫḫu* (E. Ebeling, *loc. cit.*, p. 6). Selon Pline (*Hist. Nat.*, XII, § 126) on la récolte en Syrie, sur le mont Amanus, dans un but médical. Elle appartient à la famille des Ombellifères : c'est la *Ferula galbaniflua*, décrite dans le *D. B.* On la trouve aussi en Perse et en Afghanistan. Elle secrète un suc à odeur très forte et désagréable : il faut donc rayer le terme סַמִּים que l'on trouve en Ex., XXX, 34, dans la liste des ingrédients composant le parfum sacré (cf. Clamer *in hoc loc.*, dans la *Sainte Bible* de Pirot). A cause de son odeur, on a supposé que le galbanum devait chasser les démons (Holzinger, *Exodus*, p. 146) : le but prophylactique des fumigations est bien attesté dans le Moyen Orient, par contre, il n'a guère laissé de traces dans la Bible. Aussi se défiera-t-on de cette explication, d'autant que rien ne prouve que les Israélites aient donné une raison symbolique à la présence de chacun des ingrédients du parfum sacré. La mention du galbanum en Eccli., XXIV, 15 dépend du premier texte. On le retrouve aussi en Jub., III, 27 et XVI, 24.

כֹּפֶר : henné (*D. B.*, III, 590-592), en grec κύπρος, parfum tiré des feuilles séchées ou des fleurs d'un arbuste poussant en Égypte, dans la région d'Ascalon et à Chypre (Pline, *Hist. Nat.*, XII, § 109 et note de P. Fournier dans l'édition *Budé*). On l'utilisait en parfumerie, pour les embaumements, dans la teinture; il est utilisé encore en Orient pour colorer les ongles ou comme remède (P. Fournier, dans *Ami du Clergé*, 1959, p. 205-206). Il s'agit du *Lawsonia alba* de Lamarck décrit dans le *D. B.*, III, 591. On le trouve mentionné à deux reprises dans le Cant. : en I, 14, le Bien-Aimé est comparé à une grappe de henné, dans les vignes d'En-Gaddi; l'existence du henné près de la mer Morte est attestée par Josèphe (*Bell. Jud.*, IV, 8, 3 pour Jéricho); en Cant., IV, 13, le henné est associé au nard.

כַּרְכֹּם : le terme hébreu, l'araméen *karkōm* et l'arabe *kurkum* désignent par homonymie deux espèces différentes de plantes, le safran (*Crocus sativus* L., décrit dans *D. B.*, V, 1347-1348; cf. P. Fournier dans *Ami du Clergé*, 1959, p. 493 sq.) et le *Curcuma longa* L. (I. Löw, II, p. 7-25). Le *karkōm* n'est mentionné qu'une fois dans la Bible, en Cant., IV, 14, parmi des aromates exotiques. Il ne peut donc s'agir du *Crocus sativus* que l'on trouve à l'état spontané en Grèce et dans l'Asie Mineure, mais du *Curcuma longa* L., plante de la famille des Zingibéracées qui pousse dans l'Asie du Sud. On extrait de sa racine une huile éthérée jaune ou brun orangé; on l'utilise encore comme matière colorante sous le nom de curcumine. Le *karkōm* figure parmi les ingrédients utilisés dans la confection du parfum sacré, à côté d'épices indiennes, dans la Baraita de *J Joma*, IV, 41ᵃ 29 (cf. *infra*, c. 1323). Sans doute s'agit-il de la même plante dans *Apoc. Moïse*, XXIX, 6 et *Vita Adæ*, XLIII, 3, qui énumèrent divers aromates du paradis.

לְבוֹנָה : encens (*D. B.*, II, 1768-1775; cf. I. Löw, I, 312 sq. et P. Fournier, dans *Ami du Clergé*, 1956,

p. 482-484). On le trouve mentionné déjà dans les textes ugaritiques, sous la forme *lbnt;* en akkadien, *labanatu* (E. Ebeling, *loc. cit.*, p. 9); dans les papyrus d'Éléphantine, לבונה. Bien attesté dans toutes les langues sémitiques, le mot dérive de la racine *lbn* I, « être blanc », et désigne l'aromate de ce nom par sa couleur (autres exemples dans G. Ryckmans, *art. cit.*, *R. B.*, 1951, p. 372 sq.). Le mot est passé en grec sous la forme λίβανος pour l'encens et λιβανωτός pour l'arbre à encens (*Theol. Wörterbuch*, IV, 268-269, art. Λίβανος par W. Michaelis). A cette même racine se rattache notre mot oliban. La gomme résine blanche, ainsi dénommée, est exsudée par diverses variétés de *Boswellia*, poussant en Arabie et sur la côte orientale de l'Afrique. On en trouvera la description dans le *D. B.*, *loc. cit.* Les Sabéens s'étaient spécialisés dans le trafic de l'encens (Jer., VI, 20; Is., LX, 6). A partir du IVe s. avant notre ère, les Nabatéens prendront leur relève et feront de Pétra le grand entrepôt des aromates. La route de l'encens est décrite de façon précise par Pline (*Hist. Nat.*, XII, § 63-65). Le même auteur signale qu'on falsifie souvent l'encens à cause de son prix fort élevé. Le document sacerdotal prend soin de préciser que pour le culte il faut utiliser de l'encens pur (זכה, Ex., XXX, 34; Lév., XXIV, 7). On étudiera plus loin les modalités de son utilisation. Dans l'enceinte du temple il y avait des chambres de réserve, destinées à recevoir en particulier l'encens (Néh., XIII, 5, 9). L'importance liturgique de l'encens apparaît bien dans le surnom donné à Jérusalem dans le Cantique : la colline de l'encens (IV, 6) en parallélisme avec « la montagne de la myrrhe ». Il semblerait d'après Cant., IV, 14 que l'arbre à encens était acclimaté en Palestine; en réalité, comme nous l'avons noté plus haut, il s'agit là d'une description eschatologique, présentant le pays sous des traits paradisiaques (cf. Jub., III, 27; XVI, 24; Hén., XXIX, 1 sq.). Dans le N. T., λίβανος se trouve en Matth., II, 11 et Apoc., XVIII, 13; λιβανωτός en Apoc., VIII, 3, 5 au sens de θυμιατήριον, brûle-parfum : cette acception du mot n'est pas attestée par ailleurs (W. Michaelis, *loc. cit.*, p. 269).

לט : ladanum (*D. B.*, IV, 29-31), en assyrien *ladunu* (E. Ebeling, *loc. cit.*, p. 9), oléorésine gluante et aromatique produite par l'exsudation des feuilles de diverses espèces de cistes, notamment le *Cistus creticus* L. (cf. I. Löw, I, p. 361-363 et J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Louvain, 1959, p. 12). D'autres auteurs, comme Kœhler-Baumgartner, y voient la résine du *Pistacia mutica*, ou térébinthe. Le ciste pousse spontanément en Asie-Mineure, en Crète, à Chypre, en Palestine, etc. Le ladanum est mentionné comme un objet d'exportation de Palestine vers l'Égypte (Gen., XXXVII, 25 et XLIII, 11). On l'employait en Égypte dans les encensoirs des temples et dans les brûle-parfum des habitations particulières. Il servait aussi à fabriquer un cosmétique contre le grisonnement et la chute des cheveux (J. Vergote, *loc. cit.*, p. 12). Pline (*Hist. Nat.*, XII, § 73-74) donne de curieux détails sur la manière dont on le recueille en peignant les chèvres qui ont brouté les cistes.

מור : myrrhe (*D. B.*, IV, 1363-1365). Le mot est attesté dans les lettres d'el-Amarna sous la forme *mu-ur-ra*, à Ugarit *šmn mr*, en assyrien *murru* (E. Ebeling, *loc. cit.*, p. 9). De cette racine sémitique *mrr*, « être amer », vient le grec σμύρνα ou μύρρα. C'est une gomme résine à saveur âcre et à odeur fortement balsamique, produite par divers arbustes de la famille des Burséracées, des Commiphora d'Abyssinie et d'Arabie (I. Löw, I, 305-312), mais qu'on ne trouve pas en Palestine : aussi faut-il donner un sens eschatologique à Cant., IV, 14. Selon Pline, il y avait diverses variétés de myrrhe et des falsifications du précieux produit (*Hist. Nat.*, XII, § 66-71). La Bible de son côté mentionne plusieurs espèces : מר־דרור est selon I. Löw la myrrhe solidifiée qui sert à fabriquer l'huile d'onction (Ex., XXX, 23) (le Targum Jerusch. 1 l'entend au sens de myrrhe de choix, cité dans Strack-Billerbeck, II, p. 49) et la myrrhe liquide, מר עבר (Cant., V, 5, 13), appelée aussi huile de myrrhe, שמן המור, utilisée pour les soins de beauté (Esth., II, 12). On s'en servait pour parfumer le lit ou les vêtements (Prov., VII, 17; Ps., XLV, 9). La myrrhe pouvait être conservée en des sachets sur la poitrine (Cant., I, 13) et utilisée pour l'embaumement des cadavres (Joan., XIX, 36). On en additionnait le vin pour le corser (cf. Marc., XV, 23 et dans Daremberg et Saglio, l'art. *Vin*, V, p. 921, les références aux *murrhina* [*vina*]). La myrrhe s'employait enfin comme remède. De là vient que la tradition orientale a vu en l'offrande de la myrrhe par les rois mages l'indication que le Christ est le médecin des âmes et des corps (U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi Evangelici*, dans *Studi e Testi*, n° 163, Cité du Vatican, 1952, p. 91-98).

נטף : sans doute storax, baume de couleur brune à saveur piquante et odeur de vanille découlant du *Styrax officinalis* L. (*D. B.*, V, 1869-1870 et art. *Résine*, *D. B.*, V, 1056). Le mot se rattache à la racine *ntf*, « couler goutte à goutte ». On le trouve seulement en Ex., XXX, 34 pour désigner l'un des ingrédients composant le parfum sacré et est traduit dans la Septante par στακτή, qui étymologiquement a le même sens. Στακτή en Eccli., XXIV, 15 doit correspondre au même produit, car ce texte dépend du premier et *staktè* se trouve dans les deux cas lié à l'onyx. Le storax des Anciens ne doit pas être confondu avec le produit désigné de ce nom aujourd'hui, qui provient du *Liquidambar orientale* Mill. (note de P. Fournier *in* Pline, *Hist. Nat.*, XII, § 124 et *Ami du Clergé*, 1956, p. 484-486).

D'autres auteurs, comme G. Dalman (*Arbeit und Sitte*, I, p. 541), voient dans le *nâṭâf* la gomme du *Pistacia Lentiscus*, étant donné que צרי désigne déjà le storax. I. Löw réplique que *nâṭâf* doit être le terme ancien, car la Mishna le traduit par *ṣ°rî* (III, p. 389).

נכאת : gomme adragante, produite par diverses espèces d'Astragales, de la famille des Papilionacées (*D. B.*, I, 1188-1191, I. Löw, II, p. 419-423 et J. Vergote, *loc. cit.*, p. 13). Cette gomme a pour propriété de prendre dans l'eau un volume considérable; on l'utilisait dans l'antiquité comme de nos jours encore dans la pharmacopée, mais en Égypte spécialement pour la momification. La plus estimée venait d'Asie Mineure; on appréciait aussi celle de Syrie. Rien d'étonnant donc à ce que des marchands ismaélites en conduisent un chargement en Égypte (Gen., XXXVII, 25) ou qu'elle soit considérée comme un produit caractéristique de la Palestine (Gen., XLIII, 11).

נרד : nard, du sanscrit *naladâ*, « sentant bon », d'où vient aussi le mot grec νάρδος (*D. B.*, IV, 1478-1480; I. Löw, III, p. 482-488). On appelle ainsi un corps gras parfumé avec le rhizome, les feuilles ou les épis du *Nardostachys Jatamansi* et du *N. grandiflora*, originaires du massif de l'Himalaya. Les Anciens appréciaient fort ce parfum, l'un des plus chers, qu'ils utilisaient surtout pour des onctions. A cause de son grand prix apparurent sur le marché des succédanés, comme la *Valeriana celtica* L., spécialement utilisée

pour fabriquer des vins aromatiques (Pline, *Hist. Nat.*, XIV, § 106 sq.). Bien qu'il soit mentionné en Cant., I, 12; IV, 13 sq., le nard n'était point récolté en Palestine; c'était un produit paradisiaque (*Apoc. Moïse*, XXIX, 6; *Vita Adæ*, XLIII, 3). Il figure dans la recette du parfum sacré donnée par la Baraita de *J Joma*, IV, 41ᵈ 29 (cf. Kerith. 6ᵃ) sous le nom de *šibbôlet nèrd*, formé à l'instar du grec ναρδόσταχυς. Le nard est mentionné dans le N. T. en Marc., XIV, 23 et Joan., XII, 3 pour l'onction de Béthanie : ce dernier texte comporte une difficulté célèbre : que signifie le qualificatif de πιστικῆς? On a pensé à une déformation du mot σπίκατον (Abbott, *Joh. Voc.*, p. 252; W. F. Arndt et F. W. Gingrich, *A greek-english Lexicon of the New Testament*, p. 668), correspondant au latin *spicatum*, parfum préparé avec les épis de nard. Le papyrus Bodmer pourtant invite à maintenir le texte reçu; on donnera à l'adjectif *pistikos* le sens de véritable, non adultéré, pour qualifier un nard véritable, par opposition aux produits frelatés (cf. Pline, *Hist. Nat.*, XIII, § 16). A rapprocher du נרד טב, nard de choix mentionné en Hén., XXXII, 1; cf. *R. B.*, 1958, p. 71).

סַמִּים : le singulier est inusité. Les auteurs rapprochent le mot du néo-hébreu *sam*, de l'araméen *sammâh*, « médicament », et de l'assyrien *šammu*, « plante », « médicament ». En Ex., XXX, 34 *sammîm* est employé au sens le plus général d'*aromates*, et est déterminé par une série de noms en apposition. Partout ailleurs le mot détermine קְטֹרֶת, au sens de parfum de bonne odeur (Ex., XXV, 6; XXX, 7; XXXI, 11, etc.) : l'expression n'apparaît que dans le document sacerdotal pour qualifier le mélange odoriférant dont la recette est donnée en Ex., XXX, 34-38. Le Chroniste a repris cette expression consacrée en II Chron., II, 3 et XIII, 11.

פלפל : poivrier, du sanscrit *pippali*, d'où vient aussi le latin *piper* et notre mot poivre (I. Löw, III, p. 49-61). Le poivrier n'est pas mentionné dans la Bible, mais il figure en Hén., XXXII, 1 en compagnie du nard, du lentisque et du cardamome (texte araméen de 4 Q., publié par J. T. Milik dans *R. B.*, 1958, p. 71), énumération manifestant le lien étroit existant entre aromates et épices. Selon la haggada juive, Salomon aurait cultivé des poivriers en Palestine (texte de Abba b. Kahana, cité par I. Löw). En réalité le poivre, importé des Indes, ne semble pas avoir fait son apparition en Palestine avant l'époque d'Alexandre le Grand.

צפר : lentisque (?), mentionné dans Hén., XXXII, 1 : ce mot « ne semble se retrouver en aucune autre langue araméenne pour désigner le mastic. En syriaque *ṣpr* est un synonyme du *Lepidium* dont l'espèce *L. sativum* L. correspond à κάρδαμον, confondu souvent avec καρδάμωμον : I. Löw, I, 506-509; Payne Smith, 3733 » (J. T. Milik, *loc. cit.*, p. 74, n. 6).

צרי : résine, de la racine *ṣrḥ*, « saigner ». Le mot apparaît déjà dans les lettres de T. el Amarna sous la forme *zu-ur-wa*, à rapprocher de l'akkadien *ṣurwa* (E. Ebeling, *loc. cit.*, p. 13). Il faut sans doute identifier ce produit avec le storax, produit par le *Styrax officinalis* L. ou alibourier (cf. art. *Styrax*, dans *D. B.*, V, 1869-1870); de la sorte il s'agit du même produit que le *nâṭâf* (I. Löw, III, 388-390 et P. Fournier, dans *Ami du Clergé*, 1956, p. 484-486). A vrai dire des interprétations très diverses ont été proposées : on a vu dans le *ṣᵒrî* l'huile tirée du fruit du *Balanites aegyptiaca* (cf. *D. B.*, I, 1406-1409) ou l'exsudation du *Pistacia Terebinthus* (cf. *D. B.*, V, 2091-2092). I. Löw se base sur l'autorité de R. Simon b. Gamaliel, bon connaisseur de la tradition, pour l'identification du *nâṭâf* et du *ṣᵒrî* avec le storax.

On voit par Gen., XXXVII, 25 et XLIII, 11 que l'on exportait le *ṣᵒrî* de Palestine vers l'Égypte (cf. J. Vergote, *loc. cit.*, p. 12 sq.). D'après Ezech., XXVII, 17 Juda et Israël en livraient à Tyr : tous ces textes montrent donc qu'il s'agit non d'un produit exotique, mais d'une production palestinienne comme le storax. On le trouve enfin sous la forme צרו en Hén., XXXI, 1 (*R. B.*, 1958, p. 71).

Nommé par les Anciens *thus Judæorum*, ce produit servait à de nombreux usages. On le brûlait pour le culte (cf. Strabon, XVI, 778; la Mishna le nomme en premier parmi les ingrédients utilisés pour la fabrication du parfum sacré). On l'utilisait aussi comme baume pour la cicatrisation des plaies (Jer., VIII, 22; XLVI, 11; LI, 8; cf. Dioscoride, I, 66 et Pline, *Hist. Nat.*, XXIV, § 24). Hérodote ajoute une curieuse légende : la fumée du styrax pouvait seule chasser les serpents ailés qui gardaient les arbres à encens (III, § 107).

קְדָה et קְצִיעָה : *casse* dans l'ancienne langue, aujourd'hui cannelle ou écorce du cannelier, arbre de la famille des Lauracées qui peut atteindre plus de huit mètres, poussant à Ceylan et dans la Chine méridionale (décrit dans *D. B.*, II, 335-337). De même racine l'akkadien *kaṣiṣiḫatum* (E. Ebeling, *loc. cit.*, p. 8) et le grec κασία ou κασσία. Les Anciens ne semblent pas avoir distingué nettement entre la casse et le cinnamome (note de A. Ernout sur Pline, *Hist. Nat.*, XII, § 89 sq. dans l'éd. *Budé*, p. 94). On utilisait jadis en parfumerie les fleurs desséchées et l'écorce. La forme *qiddâh* est attestée en Ex., XXX, 24 et Ez., XXVII, 19, tandis que *qᵉṣî'âh* se trouve dans le ps., XLV, 9, sans qu'on puisse établir de différence entre les deux mots (I. Löw, II, p. 113-116). Selon le Talmud la *qᵉṣî'âh* entrait comme sixième ingrédient dans la recette du parfum sacré.

Quant à la קלופה des textes rabbiniques (dixième composant du parfum sacré), c'est l'écorce du cannelier (I. Löw, II, p. 113). On la trouve, semble-t-il, en Hénoch, XXXI, 2 et 3 (*R. B.*, 1958, p. 71).

קָנֶה : jonc odorant (*D. B.*, III, 1629-1631), employé de façon absolue en Is., XLIII, 24; Ez., XXVII, 19; Cant., IV, 14, en composition sous la forme קְנֵה־בֹשֶׂם en Ex., XXX, 23 et קָנֶה הַטּוֹב (cf. l'assyrien *qanû ṭabû*, E. Ebeling, p. 11) en Jer. VI, 20. On traduit tantôt « jonc odorant », tantôt « roseau odorant », les Anciens distinguant les deux (Théophraste, *Histoire des Plantes*, IX, VII, 1, reproduit par Pline, *Hist. Nat.*, XII, § 104; Hén., XXX, 2, selon J. T. Milik, dans *R. B.*, 1958, p. 71), et on identifie cette plante odorante soit à l'*Acorus Calamus* L. (décrit dans *D. B.*, V, 1206-1208, ainsi P. Fournier, dans *Ami du Clergé*, 1957, p. 525 sq.), soit à un *Andropogon* (cf. l'art. *Jonc*, du *D. B.*).

L'*Acorus Calamus* L. pousse dans la région méditerranéenne; selon Théophraste et Pline le roseau et le jonc odorants croissent en grande abondance dans un marécage situé au-delà du Liban, que J. T. Milik identifie aux environs de 'Aïn el-Ğarr, source d'un des plus importants affluents du Litâni, et sur les bords du lac Houleh (*art. cit.*, p. 73).

Or la plupart des textes bibliques supposent que le *qânéh* est un produit des plus coûteux (Is., XLIII, 24; Jer., VI, 20) ou le rangent à côté des produits exotiques (Ex., XXX, 23; Cant., IV, 14). Il est donc difficile de l'identifier à l'*Acorus Calamus* L., mais on pensera plutôt à un *Andropogon*, de la famille des Graminées, en particulier au *Cymbopogon Martini* Stapf (I. Löw, I, p. 692-694) ou au *Cymbopogon Schoenanthus* Spr,

plantes riches en essence balsamique que l'on trouve dans les steppes depuis l'Abyssinie jusqu'à l'Inde en passant par l'Arabie. Le principe aromatique est appelé « Essence d'Herbe de Chameau » et est utilisé depuis des temps reculés pour fabriquer des pommades, des cosmétiques et des remèdes.

קִנָּמוֹן : cinname ou cinnamome (*D. B.*, II, 770-772), véritable cannelle, fourni par le *Cinnamomum zeylanicum* Breyne, de la famille des Lauracées (I. Löw, II, 107-113). On le trouve mentionné à côté d'autres parfums exotiques en Ex., XXX, 23 pour la confection du chrême, en Prov., VII, 17; Cant., IV, 14; Eccli., XXIV, 15 par référence à Ex., XXX, 23; en Apoc., XVIII, 13. La Mishna le considère comme le onzième ingrédient servant au parfum sacré. C'est une plante paradisiaque selon *Apoc. Mos.*, XXIX (Charles, II, p. 148) et *Vita Adæ*, XLIII (Charles, II, p. 144), textes qui font allusion à la description du jardin de la fiancée (même ordre des parfums) en Cant., IV, 14; selon Hén., XXX, 3 et XXXII, 1 on le trouve sur la route du paradis. Chez les Anciens le cinnamome passait pour l'un des parfums les plus chers. Selon Pline, il atteignait mille deniers la livre (*Hist. Nat.*, XII, § 93). On racontait aussi que le phénix donnait comme fiente un ver, dont la fiente devenait à son tour le cinnamome (Pline, *Hist. Nat.*, X, § 2). A cette légende fait allusion l'Apoc. de Baruch grecque VI, 12 (Charles, II, p. 537).

קרדמן : cardamome, fruit de l'*Elettaria Cardamomum* White et Maton, dit « cardamome de Malabar », de la famille des Zingibéracées (Pline, *Hist. Nat.*, XII, § 50; cf. J. T. Milik, *R. B.*, 1958, p. 74, n. 9 et P. Fournier, dans l'*Ami du Clergé*, 1959, p. 494). I. Löw ne connaissait pas d'attestation du mot avant l'époque de la Mishna (III, p. 499 sq.). Il figure dans le texte araméen d'Hén., XXXII, 1 trouvé en 4 Q.

קשת : racine de costus (κόστος), à identifier avec l'*Aucklandia Costus* Falconer (I. Löw, I, p. 391-393 et note de P. Fournier, *in* Pline, *Hist. Nat.*, XII, § 41 dans l'édition *Budé*, p. 79), plante originaire du Cachemire, fort appréciée des Anciens comme antidote universel et comme encens dans les temples. Il est mentionné dans les *Jub.*, XVI, 24 parmi les sept aromates dont se servit Abraham pour célébrer la fête des Tabernacles. Selon la Mishna, il entrait comme neuvième ingrédient dans la confection du parfum sacré.

רֶקַח : terme générique pour désigner les épices ou les aromates en Cant., VIII, 2, à comparer avec רֹקַח employé en Ex., XXX, 35 au sens de parfum à brûler (*qᵉṭoréth*) et רְקָחִים onctions parfumées en Is., LVII, 9.

Sur cette même racine *rqḥ*, « parfumer », ont été formés מִרְקָחַת, plante aromatique (Cant., V, 13) et מִרְקָחָה, onction (Ez., XXIV, 10), brûle-parfum (?) en Job, XLI, 23, et מִרְקַחַת employé pour l'huile sainte d'onction, à cause de son parfum en Ex., XXX, 25 (autres emplois en I Chron., IX, 30 et II Chron., XVI, 14).

שְׁחֵלֶת : onyx (*D. B.*, IV, 1822-1823), opercule de certains mollusques marins des genres *Murex* et *Ampullaria*, également employés par les médecins grecs et romains et dont l'odeur forte plaisait et plaît encore aux Orientaux, et surtout aux Orientales (P. Fournier, dans l'*Ami du Clergé*, 1956, p. 484). C'est le seul produit animal entrant dans la confection du parfum sacré (Ex., XXX, 34); par allusion à ce texte, la Sagesse est dite exhaler un parfum d'onyx (Eccli., XXIV, 15). Dans le Talmud, en tant que second ingrédient pour le parfum sacré, il est désigné comme צִפֹּרֶן (I. Löw, IV, p. 99); on trouve ce même nom d'ongle pour l'onyx en arabe (*dofr-el-afrit*, ongle du diable) et en allemand (*Teufelsklaue*). Malgré son origine, les rabbins classaient ce parfum parmi les *giddûlê qarqa'*, produits de la terre (Kerith, 6).

Θύϊνον : bois de thuya (*D. B.*, V, 2200-2202), mentionné en Apoc., XVIII, 12 parmi les cargaisons de produits précieux que les marchands convoyaient à Babylone-Rome, avant la liste des parfums (℣. 13 *a*). Ce bois fourni par le *Callitris quadrivalis* Vent., de la famille des Pinacées (I. Löw, III, 32 sq.), était désigné chez les Romains comme *citrus*, et avec ses loupes on faisait des meubles du plus haut prix (Pline, *Hist. Nat.*, XIII, § 91-102). Des blessures de l'arbre découle la sandaraque, qu'on utilisait pour des fumigations ou à titre de remède, et en Égypte pour l'embaumement (P. Fournier, dans l'*Ami du Clergé*, 1956, p. 486 et 1957, p. 411 sq.). La Vulgate en I Reg., X, 11, 12 et dans le passage parallèle (II Chron., IX, 10, 11) traduit par thuya l'hébreu *algûmîm* : il s'agit du santal (*Santalum album* L. de la famille des Santalacées, à ne pas confondre avec le « santal rouge » de la famille des Papilionacées), bois très dur, très balsamique, d'aspect huileux en raison de son abondante essence, qui est employé pour les cérémonies funéraires aux Indes (P. Fournier, dans l'*Ami du Clergé*, 1956, p. 534-537).

II. L'USAGE DES PARFUMS DANS LA VIE PROFANE. — 1° *Importance.* — De tout temps les Orientaux ont fait grand cas et grand usage des parfums, spécialement des plus forts, et sur ce point, comme sur tant d'autres, le peuple d'Israël partagea les goûts de ses voisins (cf. *D. B.*, IV, 2163-2164). La première attestation se trouve, semble-t-il, lors de la bénédiction de Jacob par Isaac (Gen., XXVII, 27 : sans doute document J, cf. R. de Vaux, *B. J.*, p. 125, n. *d*) : l'odeur des vêtements de son fils fait présager à Isaac la fertilité de la terre qui reviendra à sa descendance. Il y a donc lieu de penser que les vêtements de fête, tirés pour la circonstance des coffres par Rébecca (Gen., XXVII, 15), étaient parfumés d'herbes aromatiques (cf. Ps., XLV, 9). A l'époque patriarcale, Madianites et Ismaélites sont spécialisés dans le commerce des aromates : gomme adragante, storax et ladanum avec l'Égypte (Gen., XXXVII, 25; cf. XLIII, 11).

Salomon tendra à monopoliser à son profit le trafic des aromates avec l'Arabie, et la reine de Saba fut attirée à Jérusalem plus par l'attrait d'un accord commercial que par l'admiration pour la sagesse de son partenaire (cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris, 1958, p. 121 sq. et note sur I Reg., X, *in B. J.*, p. 66, n. *c*). Lorsque les envoyés de Mérodak-Baladan le visiteront, Ézéchias leur montrera avec fierté dans sa chambre du trésor « l'argent, l'or, les aromates, l'huile précieuse » qu'il y avait accumulés (II Reg., XX, 13; Is., XXXIX, 2). Tyr cependant constituait le grand entrepôt des aromates (Ez., XXVII, 17-22, texte transposé en Apoc., XVIII, 12 sq. pour être appliqué à Babylone-Rome). A partir du IVᵉ s. avant notre ère commence la fortune des Nabatéens, fondée sur le transit des parfums d'Arabie avec le monde méditerranéen (cf. A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique*, II, Paris, 1953, p. 232 et *infra*, l'art. PÉTRA). Au IIᵉ s. de notre ère, Palmyre se substitua progressivement à Pétra (cf. *supra*, l'art. PALMYRE, VI, 1066).

2° *Les parfumeurs* (רֹקֵחַ et רַקָּח). — Le plus souvent les parfums étaient employés selon des recettes compliquées. Il existe donc tout un art du parfumeur (Ex., XXX, 25, 35). Ceux-ci, à l'époque du retour d'exil, constituaient une corporation (Néh., III, 8). Leur métier, du moins celui des femmes, était peu consi-

déré : le fragment anti-monarchiste I Sam., IX, 13 fait grief au roi de prendre comme parfumeuses des filles d'Israël. A. G. Barrois note à ce propos que, chez les Hittites, les fabricants de cosmétiques étaient méprisés (*loc. cit.*, p. 192, n. 1). La raison en est sans doute que les parfumeuses royales devaient lui servir plus ou moins de concubines; l'akkadien *abarakku*, « parfumeur » signifie en effet au féminin concubine (E. Klauber, *Assyrisches Beamtentum*, p. 81). A part les recettes du chrême et du parfum sacré, la Bible ne nous dit rien sur les méthodes employées par les parfumeurs. Elles devaient consister à imprégner un excipient gras, le plus souvent de l'huile d'olive, avec divers aromates (méthode encore suivie à l'époque romaine, Pline, *Hist. Nat.*, XIII, § 7); Job, XLI, 22 semble faire allusion à l'ébullition prolongée que pratiquaient les parfumeurs dans ce but (cf. *D. B.*, IV, 2168). Le Talmud apporte des indications plus nombreuses (cf. S. Kraus, *Talmudische Archäologie*, I, p. 241), qui correspondent à celles qu'E. Ebeling a relevées dans les textes assyriens (*supra*, c. 1294).

3° *Les parfums dans la toilette.* — Pour un Oriental, les parfums constituent un élément important de la *joie* de vivre (Prov., XXVII, 9). Aussi, à la cour et chez les grands, en fait-on un usage des plus constants (Ps., XLV, 9). Pour les banquets, on s'oint d'huile parfumée (Am., VI, 6; cf. Prov., XXI, 17 où l'on observe la même association entre le vin et l'huile que dans le texte précédent). Quand on invite un hôte, on commence par lui parfumer la tête (cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, Munich, 1922, p. 986 *in* Matth., XXVI, 7); aussi est-ce un manque grave de politesse que d'omettre de présenter une ampoule d'huile parfumée à son invité (cf. Luc., VII, 46). Puisque le parfum exprime la joie, on s'en abstient les jours de jeûne; pour que leur pénitence demeure secrète, les disciples de Jésus devront se parfumer même quand ils jeûneront (Matth., VI, 17).

Plus encore que les hommes, les femmes font grand usage des parfums. Plusieurs noms propres sont tirés de parfums, assimilant les charmes des femmes qui les portent aux aromates : ainsi בָּשְׂמַת (Gen., XXVI, 34; I Reg., IV, 15); צְרוּיָה (I Sam., XXVI, 6; II Sam., II, 13 sq.); קְטוּרָה (Gen., XXVI, 1, 4); קְצִיעָה (Job, XLII, 14). Pareils noms sont à comparer à Ἀρωματίνη (Ross, Insc. 171 [Koss]) et au nom arabe de jeunes filles : *lubna* (diminutif *lubainâ*) tiré de *lubna*, styrax (M. Löhr, *loc. cit.*, p. 166). Dans sa satire contre les élégantes de Jérusalem, Isaïe signale leur amour des parfums (Is., III, 20, 24). L'auteur du Cantique a tiré de nombreuses comparaisons des parfums les plus rares pour exprimer les charmes de la fiancée (Cant., I, 12; IV, 10, 13-V, 1; VIII, 2) comme aussi ceux de l'Époux (I, 3, 13, 14; III, 6; V, 5, 13). Plusieurs de ces textes semblent bien faire allusion à l'usage liturgique des aromates au Temple de Jérusalem (cf. III, 6). Pour accroître leurs charmes, les courtisanes parfument leur couche des parfums les plus rares (Prov., VII, 13; Ez., XXIII, 41 [?]). Les jeunes filles qui doivent se présenter devant Assuérus se préparent par des onctions aromatiques répétées durant douze mois (Esth., II, 12).

4° *Les parfums dans les rites funéraires.* — Puisque les parfums expriment la joie, on s'en abstiendra en période de deuil (II Sam., XII, 20; XIV, 2; Judith, X, 3; cf. R. de Vaux, *Institutions*, p. 98). Par contre on utilise des aromates pour la sépulture; les embaumements de Jacob et de Joseph (Gen., L, 2-3, 26) sont expressément présentés comme des usages égyptiens (R. de Vaux, *loc. cit.*, p. 94). A l'époque royale, plusieurs textes montrent clairement que l'on brûlait des aromates sur le lieu même de la sépulture des rois (Jer., XXXIV, 5; II Chron., XVI, 14; XXI, 19). Il semble d'après Am., VI, 9 sq. que cet usage existait aussi pour les gens du commun (cf. M. Löhr, *loc. cit.*, p. 167). En tous les cas, on trouve dans les tombes, spécialement dans celles de femmes, de nombreuses ampoules à huile parfumée avec des miroirs (cf. K. Galling, *Biblisches Reallexicon*, Tubingue, 1937, art. *Salbgefässe*, c. 436 sq.). Mais on ne peut parler d'un culte funéraire, tel qu'il a existé dans le monde antique, et spécialement en Égypte.

On voit par les Évangiles que les disciples ont déposé près du corps de Jésus des quantités considérables d'aromates (Joan., XIX, 39-40 : un mélange de myrrhe et d'aloès d'environ cent livres; cf. Marc, XVI, 1 sur l'achat d'aromates par les saintes femmes). La littérature rabbinique témoigne de l'usage de laver (*Shabbat*, XXIII, 5; cf. Act., IX, 37) et d'oindre le cadavre, non d'employer pour cela des aromates (cf. Strack-Billerbeck *in* Marc., XVI, 1, t. II, p. 53). Par contre le roi Hérode, rivalisant avec les rois hellénistiques les plus fastueux, avait prévu pour ses funérailles une abondance incroyable de parfums portés par cinq cents esclaves (Jos., *Ant. Jud.*, XVII, VIII, § 199). Aujourd'hui encore dans les villes de Palestine, le lit funèbre est aspergé d'eau de rose ou d'eau parfumée (A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1907, p. 97).

III. L'USAGE DES PARFUMS DANS LE CULTE. — 1° *Le problème.* — Puisque les parfums tiennent une telle place dans la vie profane en Orient, il faut s'attendre à ce qu'ils jouent aussi un rôle important dans le culte. La constatation en a déjà été faite pour les peuples voisins d'Israël : à la divinité les fidèles offrent ce qui est nécessaire ou agréable aux hommes, et par conséquent ajoutent aux offrandes purement alimentaires la présentation de fleurs ou la combustion de matières odoriférantes. Il serait surprenant qu'Israël ait échappé sur ce point aux habitudes du monde ambiant. Wellhausen pourtant a soutenu que l'offrande des parfums ne s'était introduite dans le culte israélite qu'à la fin de la période préexilienne, au temps de Jérémie, alors que la civilisation avait atteint un « luxe plus élevé », et en dépendance peut-être d'un « culte étranger plus développé » (*Prolegomena zur Geschichte Israels*[4], Berlin, 1895, p. 64 sq.). Pour trancher le problème ainsi soulevé, on ne peut de prime abord s'appuyer sur les textes de P, considérés comme exiliques et post-exiliques par Wellhausen et son école, mais il faut se livrer à une enquête auprès des textes historiques et prophétiques.

Le problème serait relativement simple, si l'on pouvait déterminer avec certitude la valeur propre de la racine קטר. Faut-il traduire le piel et le hiphil, si fréquemment employés, par « faire fumer » la victime sur l'autel, et donc sacrifier, ou bien par « encenser »? Le sens apparaît clairement en quelques cas : ainsi en I Sam., II, 16 le piel de *qtr* a pour complément la graisse des victimes. Là où il est question d'un culte astral rendu sur les toits, comme en Jer., XIX, 13; XXXII, 29, l'analogie avec de pareilles coutumes en Mésopotamie montre qu'il s'agit d'encensements. Mais, pour quelques cas certains, la plupart restent douteux; il suffit de comparer entre elles les diverses traductions, pour se convaincre de la difficulté du problème.

La racine en question pouvait se présenter primitivement sous la forme *qtr*, le *t* s'étant changé en *ṭ* par influence de l'emphatique *q* (C. Brockelmann, cité par M. Löhr, *loc. cit.*, p. 168). En arabe il existe deux racines différentes : *qaṭara* signifie « tomber goutte à goutte », en parlant d'eau, de larmes, de la résine

dégouttant d'un arbre (de là *qâṭir*, résine). *Quṭâr* est « ce qui tombe goutte à goutte »; *quṭr* et *quṭur* « le bois (d'aloès) » avec lequel on parfume, *taqaṭṭara* « se parfumer ». A cette racine se rattachent le nom de l' « encens » (*qᵉṭoréth* en hébreu), le verbe sud-arabe *qṭr*, « offrir de l'encens », et le nom sud-arabe *mqṭr*, « autel à encens » (cf. M. Löhr, *loc. cit.*, p. 167; G. Ryckmans, *art. cit.*, dans *R. B.*, 1951, p. 373).

Une seconde racine *qatara* s'emploie pour l'arome de ce qui grille ou rôtit au feu. Al-Farrâ', cité par M. Löhr, dit que le *qutâr* est chez les Arabes le fumet de la grillade sur le charbon, mais que le parfum du bois d'aloès, quand il est jeté au feu, ne s'appelle pas *qutâr*. A ce mot arabe correspond l'hébreu *qîṭôr*, « fumée » (Gen., XIX, 18; Ps., CXIX, 83; CXLVIII, 8). Il faut en rapprocher l'akkadien *quṭru*, « fumée », d'où provient *quṭrinnu*, « fumigation », et l'ugaritique *qṭr* : en parallélisme avec *npš* et *rḥ*, il signifie le souffle vital passant dans le nez, l' « esprit » (Aqhat III, I, 26, 37, dans G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Édimbourg, 1956, p. 58; voir aussi Aqhat II, I, 28).

Phonétiquement voisines l'une de l'autre, les deux racines se rapprochent par le sens, puisque soit la résine, soit la viande sur le feu émettent une odeur considérée comme agréable. Aussi, bien que le mot encens soit susceptible d'un sens large, nous le réserverons pour la traduction de *lᵉbônâh* et nous emploierons le terme général de parfum pour le verbe *qâṭâr* et ses dérivés, notamment *qᵉṭoréth*.

Remarquons enfin une différence d'emploi entre le piel et le hiphil de *qâṭar*. Tandis qu'ils sont utilisés indifféremment dans les textes historiques et prophétiques, le document P emploie exclusivement le hiphil pour le culte légitime, qu'il s'agisse de l'holocauste, de la graisse des victimes, de la *minḥâh* ou des parfums liturgiques (cf. A. von Hoonacker, *La date de l'introduction de l'encens dans le culte de Yahvé*, dans *R. B.*, 1914, p. 171).

2° *Avant l'exil.* — *a) Offrande de parfums sur les hauts lieux.* — Constamment dans le livre des Rois, revient le reproche : « le peuple continua d'offrir des sacrifices et des parfums sur les hauts lieux » (I Reg., XXII, 44; cf. II Reg., XII, 4; XIV, 4; XV, 4, 35; XVI, 4). Dans une commune réprobation l'auteur vise le culte rendu à Yahvé sur les hauts lieux, condamnés par la loi de centralisation du culte, et le culte franchement idolâtrique. Ce qu'il importe de souligner, c'est la valeur propre du verbe מקטרים après מזבחים; l'auteur ne peut vouloir dire que le peuple faisait fumer la chair des victimes après l'immolation, car *zabbéaḥ* par lui seul signifie « sacrifier » (Os., IV, 14; XII, 12; I Reg., VIII, 5; cf. A. von Hoonacker, *loc. cit.*, p. 173), et il n'y aurait aucune nécessité de préciser que le sacrifice a été mené jusqu'à son terme. Le lien constant entre *qiṭṭer* et *zabbéaḥ* montre par contre que l'offrande de parfums tenait une place considérable dans le culte rendu sur les hauts lieux. Le parfum *(qᵉṭoréth)* d'ailleurs est expressément mentionné à côté de l'huile en Ez., XVI, 18 et XXIII, 41.

Les parfums étaient offerts à la divinité sur des autels spéciaux nommés חמן. Sous ce nom la Bible désigne toujours des autels païens (par ex. Is., XVII, 8; XXVII, 9), se dressant sur les hauts lieux (Lev., XXVI, 30). Pour cette raison, Josias, lors de sa grande réforme, les détruira (II Chron., XXXIV, 4, 7).

L'incertitude a longtemps régné sur la nature exacte des *ḥammanîm*. A la suite de Rashi (XIᵉ s.), beaucoup de traducteurs y voyaient des stèles dressées en l'honneur du soleil. Deux inscriptions nabatéennes, trouvées dans le Hauran, ont éclairé le sens du mot (H. Ingholt, dans *Mélanges Dussaud*, II, Paris, 1939, p. 795-802, suivi par W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 2ᵉ éd., Baltimore, 1946, p. 215, n. 58) : conformément d'ailleurs au sens général de la racine sémitique *ḥmm*, « être chaud » (au causatif : « chauffer »), il s'agit de « brasiers », de « brûle-parfum ». Il semble d'après l'inscription de la stèle conservée à l'Ashmolean Museum d'Oxford (cf. H. Ingholt, *loc. cit.*, p. 798 sq.) que *ḥammân* désigne seulement la partie supérieure de métal ou de bois plaqué de métal, qui surmontait l'autel, conformément aux indications données par la Bible sur l'autel des parfums du Tabernacle (Ex., XXXVII, 25-28). A Megiddo ont été trouvés de petits autels de pierre, de 0 m. 68 et de 0 m. 54 de hauteur et munis de quatre cornes, qui correspondent bien à cette description (cf. A. G. Barrois, *loc. cit.*, II, p. 386 et fig. 382). Attestée jusqu'à l'époque romaine, cette forme est apparue au début de l'âge du fer et a succédé aux brasiers de terre cuite trouvés dans plusieurs sites palestiniens, à Megiddo (*supra*, III, 427, fig. 281) et à Ta'annak (*supra*, III, 435, fig. 290) notamment. A vrai dire, on a beaucoup discuté sur la destination de ces supports de forme cylindrique ou tronconique (cf. A. G. Barrois, *loc. cit.*, p. 378-384). En raison de l'absence de traces de feu, certains y voient des supports destinés à présenter des offrandes végétales ou à faire germer hâtivement des graines ou des bulbes (cf. les « jardins d'Adonis »). Des cassolettes d'encens pouvaient fort bien être ainsi supportées et la combustion se trouvait activée par les trous ménagés dans la partie inférieure des supports. Au cours de la 4ᵉ saison de fouilles à Hazor (sur le site, cf. *supra*, III, 433-434) a été dégagé le « saint des saints » d'un temple cananéen de la fin du Bronze récent; entre autres objets cultuels figure un autel pour encens, en basalte, d'une section carrée de 50 cm. de côté et d'une hauteur de 1 m. 4. Au sommet, du côté face, se trouve un disque en relief, inscrit dans un cadre carré, portant au centre une étoile à quatre rayons : c'est l'emblème du dieu solaire. Au-dessous deux rainures allongées donnent à l'autel une apparence de colonne. La décoration du dos est analogue; le cadre carré dentelé n'a cependant pas de relief (Y. Yadin, dans *Bible et Terre Sainte*, janv. 1959, p. 11, et fig. de la p. 12; cf. *B.A.S.O.R.*, XXII, févr. 1959, p. 12). L'intérêt exceptionnel de cette trouvaille est de nous fournir *in situ* un autel à parfums, et dans un temple dont la disposition annonce celui de Salomon (Y. Yadin, *loc. cit.*, p. 12).

En dehors des autels à parfums proprement dits existaient de petits brûle-parfum portatifs, présentant la forme de cuillers ovales ou rondes, dont le dos était décoré. C'est ainsi qu'à Megiddo on a trouvé des pipes à encens en stéatite, du VIIIᵉ ou du VIIᵉ s. (A. G. Barrois, *loc. cit.*, p. 387 sq. et fig. 335). Les soixante-dix anciens d'Israël, dont Ézéchiel dénonce le culte idolâtrique, devaient utiliser des brûle-parfum de ce genre (מקטרת; Ez., VIII, 11) ou bien de petits pots tenus directement dans le creux de la main, comme on en voit sur les monuments égyptiens (cf. *D. B.*, art. *Encensoir*, II, 1777 sq. et fig. 564 sq.).

Sous l'influence de l'Assyrie, au VIIᵉ s., se développèrent les cultes astraux, visant la Reine du ciel et toute l'armée des cieux (Jer., XLIV, 17 sq. : Soph., I, 5). Par les textes de Jérémie on apprend que ce culte se pratiquait principalement sur les toits et consistait en encensements (Jer., XIX, 13; XXXII, 29) et en confection de gâteaux représentant la Reine du ciel (XLIV, 19). Ce culte sur les terrasses rappelle celui qu'en Mésopotamie on célébrait sur le sommet des ziggourat. Faut-il joindre à ces indications le passage d'Is., LXV, 3 dénonçant des encensements idolâtriques faits sur des briques?

Les documents d'Éléphantine (*supra*, II, 962-1032) permettent de remonter aux usages préexiliques des Juifs installés dans cette colonie militaire. Or l'encens לבונה apparaît comme l'un des éléments du culte en liaison avec le מנחה : la destruction du sanctuaire de Jeb par les Égyptiens en 410 a empêché l'offrande de l'encens en même temps que la *minḥâh* et les holocaustes (XXX, 21, 25; XXXI, 20). D'après le mémorandum donné par Bagohi et Delayah en 408, les Juifs sont autorisés à offrir *minḥâh* et encens, mais pas d'holocaustes (XXXII, 9). Dans ces textes *lᵉbônâh* doit désigner l'encens pur, par opposition au parfum mélangé qui sera en usage sur l'autel des parfums de Jérusalem (A. Vincent, *La religion des Judéo-araméens d'Éléphantine*, Paris, 1937, p. 210). Un seul autel servait à tous les sacrifices. Il n'y a donc pas lieu de penser qu'à Éléphantine l'offrande de l'encens constituait un sacrifice spécial; bien plutôt c'était l'accompagnement normal de la *minḥâh;* aussi la mention de l'encens dans les documents d'Éléphantine constitue-t-elle une preuve décisive de l'ancienneté de l'usage consigné en Lev., II, 1 sq. et ruine-t-elle à la base l'affirmation de Wellhausen (A. Vincent, *loc. cit.*, p. 211, n. 1).

De l'usage d'Éléphantine, il faut rapprocher un renseignement très important puisé dans l'histoire de l'assassinat de Godolias; après que le crime eût été perpétré, quatre-vingts hommes de Sichem, Silo et Samarie montèrent vers les ruines du temple de Jérusalem en portant *minḥâh* et *lᵉbônâh* (Jer., XLI, 5). Pareil pèlerinage nous renseigne à la fois sur les usages du Nord et sur ceux du sanctuaire même de Jérusalem; déjà donc avant 587 on y offrait de l'encens avec des produits végétaux, et sans doute faut-il interpréter en ce sens Is., I, 13. Recherchons donc les indices qui nous permettent de remonter plus haut.

b) Offrande de parfums au temple de Jérusalem. — L'utilisation liturgique des parfums en Palestine dès le second millénaire ne souffre plus de discussion. Même si l'on peut hésiter sur la destination de certains objets, déclarés peut-être un peu vite par les premiers fouilleurs brûle-parfum, le fait lui-même de l'offrande d'aromates est indubitable, et les récentes découvertes de Hazor lui apportent un *confirmatur* manifeste. Dans ces conditions, on aurait tort de suspecter de prime abord les données fournies par le livre des Rois sur le sacrifice des parfums.

D'après I Reg., III, 3 Salomon offrait des sacrifices et des parfums sur les hauts lieux, comme faisait le peuple, et l'auteur l'en excuse en remarquant qu'alors la Maison de Yahvé n'était pas édifiée. Il semble que trois fois par an, aux trois fêtes mentionnées dans le « Décalogue yahviste » (Ex., XXXIV, 23), Salomon offrait solennellement holocaustes, sacrifices pacifiques et parfums (I Reg., IX, 25) : le texte actuel fait difficulté, mais il n'y a pas de raison de supprimer הקטיר, qu'on peut interpréter comme un hiphil sans complément (cf. le grec et J. A. Montgomery dans *I. C. C., in hoc loco*). Cette notice doit remonter à un temps ancien, puisque plus tard on se scandalisera de voir le roi Ozias prétendre offrir lui-même le parfum (II Chron., XXVI, 16-20, alors que l'auteur des Rois ignore la raison du châtiment du roi, *infra*, c. 1320).

La description du *temple salomonien* mentionne un autel des parfums (I Reg., VI, 20-21; VII, 48). Le premier de ces textes est surchargé, mais l'examen de la Septante permet d'éviter la redondance de l'hébreu : « Le Debir avait vingt coudées de long, vingt coudées de large et vingt coudées de haut, et il (Salomon) le revêtit d'or fin; il fit un autel de cèdre devant le Debir et il le revêtit d'or » (traduction R. de Vaux, dans *B. J.;* cf. J. A. Montgomery). L'école de Wellhausen élimine ce passage en soutenant qu'il y a confusion entre la table des pains de proposition et l'autel des parfums, tel qu'il est décrit en Ex., XXX, 1 sq., et que ce dernier, inconnu d'Ézéchiel, n'a été introduit dans le Temple que tardivement. Si vraiment nous nous trouvions devant une glose inspirée de P, la ressemblance avec l'autel des parfums du Tabernacle devrait être plus complète : pourquoi le changement de l'acacia en cèdre? Pourquoi n'y a-t-il aucun détail sur ses dimensions ni sa décoration (M. Löhr, *loc. cit.*, p. 177, n. 2)? On a suspecté le texte à cause de la profusion d'or qu'il suppose partout; l'examen critique des versions montre que cet or a été multiplié (cf. H. Vincent, *La description du Temple de Salomon. Notes exégétiques sur I Reg., VI*, dans *R. B.*, 1907, p. 515-542), mais ne permet pas d'éliminer toute somptuosité au départ. On peut d'ailleurs se demander si l'autel d'or n'était pas en réalité l'autel des parfums, *zâhâb* pouvant désigner un aromate de la couleur de l'or (R. de Langhe, cité par G. Ryckmans, dans *R. B.*, 1951, p. 376, n. 1).

Outre l'autel des parfums, le mobilier cultuel comportait de nombreux *encensoirs*, appelés מחתה (I Reg., VII, 50; II Reg., XXV, 15, etc.) en bronze, ou מקטרת (Ez., VIII, 11; II Chron., XXVI, 19) (voir l'art. *Encensoir*, dans *D. B.*, II, 1775-1779). Il existait aussi des *coupes à encens*, en forme de main, d'où leur nom (כף), avec ou sans couvercle, qui tenaient lieu de nos navettes : elles étaient en or d'après Num., VII, 86.

Du fait que plusieurs récits, incorporés dans le document sacerdotal, mentionnent simplement ces brûle-parfum et non l'autel (Lev., X, 1-3; Nom., XVI-XVII), M. Löhr en déduit que primitivement seuls de tels brasiers étaient utilisés dans le culte israélite et que l'autel des parfums est postérieur à Salomon (*loc. cit.*, p. 188). La vision d'Isaïe (VI) semble bien fournir l'attestation qu'à son époque l'autel des parfums existait. A quelle réforme liturgique attribuer alors l'introduction de cet autel, s'il ne se trouvait pas déjà dans le temple salomonien? Le plus raisonnable est bien de garder l'affirmation de I Reg., VI, 20 sq., sans méconnaître l'utilisation de brûle-parfum portatifs, analogues à ceux dont se servaient les pharaons ou les prêtres en Égypte.

Par ailleurs W. F. Albright a émis l'hypothèse que les deux *colonnes de bronze*, se dressant à l'entrée du sanctuaire (I Reg., VII, 15-22), seraient deux brûle-parfum géants ou deux torchères : il se base pour cela sur des représentations phéniciennes de brûle-parfum (entre 800 et 300) et sur une peinture hellénistique de la seconde tombe de Marisa, dite des Musiciens (*Archaeology and the Religion of Israel*, p. 144-148). Les parallèles apparaissent bien lointains (cf. A. G. Barrois, *loc. cit.*, II, p. 438) et il convient plutôt de voir dans ces colonnes des répliques des *maṣṣebôth* d'entrée, ou la réplique des colonnes à chapiteau palmiforme érigées devant le temple du palais de Khorsabad (cf. K. Galling, *loc. cit.*, art. *Tempel*, c. 518).

La célèbre vision d'Isaïe dans le temple de Jérusalem semble bien fournir une attestation sur l'existence de l'*autel des parfums*. Le prophète contemple le Seigneur Yahvé dans le Saint des Saints, entouré des Séraphins dont la présence correspond à celle des Chérubins qui ombragent l'arche mosaïque. Au cours de la liturgie céleste, le Temple se remplit de fumée (עשן) (Is., VI, 4) : le terme rappelle la nuée de l'Exode (Ex., XIX, 18), symbole de la présence divine (cf. Is., IV, 4), mais convient bien en même temps pour les vapeurs aromatiques (Cant., III, 6). Il semble donc que

le sacrifice de parfum suggère à Isaïe une nouvelle théophanie, et de fait le Dieu de l'alliance se manifeste à lui comme le roi de l'univers (*supra*, IV, 652). L'autel sur lequel le séraphin prend de la braise purificatrice (*ỿ*. 6) n'est donc pas l'autel des holocaustes, situé en dehors du sanctuaire proprement dit, mais l'autel des parfums placé devant le voile séparant le Saint du Saint des Saints, et donc dans la partie du Saint la plus proche de la résidence même de Yahvé (cf. Ex., XXX, 6; O. Procksch, *in* Is., VI, 7; K. Galling, art. *Altar*, c. 22).

Le terme d'*encens* לְבוֹנָה se trouve attesté pour la première fois, semble-t-il, en Jer., VI, 20 : « Que me chaut l'encens importé de Sheba et le jonc odorant (קָנֶה הַטּוֹב, un cymbopogon, cf. *supra*, c. 1308) qui vient d'un pays lointain? Vos holocaustes ne me plaisent pas, vos sacrifices ne m'agréent point. » Wellhausen, Cornill se sont appuyés sur ce passage pour prétendre que l'encens était une nouveauté au temps de Jérémie. Rien de tel dans ce texte : comme tous les prophètes, Jérémie enseigne que sans la rectitude morale le culte est sans valeur (cf. Am., V, 21; Os., VIII, 13; Is., I, 11 sq.), et il mentionne le sacrifice aromatique parmi les autres, sans que rien permette de penser « que de son temps l'offrande de l'encens fût chose plus rare qu'à aucune autre époque dans la suite de l'histoire » (A. van Hoonacker, *art. cit.*, p. 168 sq.; cf. M. Löhr, *loc. cit.*, p. 175 sq.; W. Rudolph, *H. A. T.*, 1947, *in hoc loco*). Le parallélisme entre encens et roseau odorant est à retenir; il semble indiquer que l'on utilisait au Temple de Jérusalem un parfum composé.

3° *L'offrande des parfums d'après le Code sacerdotal.* — Les auteurs sacerdotaux ont entrepris une synthèse des divers usages cultuels d'Israël en fonction de leur théologie propre (cf. H. Cazelles, *Introduction au Lévitique*, dans *B. J.*, p. 10-14), mais n'ont pas toujours réussi à supprimer les disparates. Par ailleurs ils se sont plus préoccupés d'indiquer les actions à accomplir que d'en donner le symbolisme ou d'en marquer l'efficacité particulière. Aussi est-il difficile de déterminer la valeur propre de chacun des rites.

a) L'autel des parfums. — Parmi le mobilier de la Tente de réunion figure l'autel d'or (Ex., XXXIX, 38; cf. XL, 5, 25) destiné aux encensements. Sa description se trouve à une place inattendue (XXX, 1-10 et XXXVII, 25-29), aussi les auteurs en déduisent généralement qu'elle n'appartient pas au noyau primitif (cf. G. Beer et K. Galling, *H. A. T.*, *in hoc loco*). Mais autre chose le problème littéraire, autre chose celui de la date d'introduction de l'autel des parfums dans le sanctuaire yahviste. En dépit du silence d'Ézéchiel, — qui peut s'expliquer par une réaction contre les cultes astraux de son temps et les encensements idolâtriques pratiqués au Temple même (VIII), — nous avons vu qu'il existait déjà un autel des parfums dans le temple salomonien.

La description de cet autel est donnée en Ex., XXX selon le même plan que pour les autres objets liturgiques : la matière, acacia plaqué d'or; les dimensions; la décoration et les anneaux destinés à faciliter le transport; l'utilisation liturgique. En s'appuyant sur l'analogie des autels de calcaire trouvés dans les niveaux III-V de Megiddo (de 650 à 1060 av. J.-C.), le R. P. Vincent le reconstitue ainsi : « C'était un petit prisme rectangulaire haut de deux coudées sur une coudée de côté, en bois de *seyal*, revêtu d'or, avec des cornes aux angles supérieurs et sans doute une cavité dans laquelle étaient entretenues des braises ardentes où le prêtre venait, à des heures déterminées, répandre l'encens liturgique. Rien n'autorise à penser que les proportions en aient été amplifiées; elles suffisaient commodément d'ailleurs à sa fonction et l'archéologie rend aujourd'hui sa forme familière » (H. Vincent *Jérusalem de l'Ancien Testament*, 2e partie, *Le Temple*, Paris, 1956, p. 404 sq.). Le Ier livre des Macchabées le mentionne parmi les objets précieux du temple (I, 21; IV, 49 sq.).

Une sainteté toute particulière était reconnue à cet autel, en raison de sa proximité du Saint des Saints; (cf. la légende rapportée en II Macch., II, 5). C'est ainsi que lors du sacrifice pour le péché soit pour le grand prêtre (Lev., IV, 7), soit pour toute l'assemblée d'Israël (Lev., IV, 18), un peu du sang de la victime est déposé sur les cornes de l'autel des parfums, tandis que pour un chef ou un homme du peuple on se contente de répandre le sang sur l'autel des holocaustes : c'est que ceux-ci restent dans l'ordre profane à la différence du grand prêtre ou de toute la communauté comme telle (H. Cazelles, *Lévitique*, dans *B. J.*, p. 31, n. *d*).

L'imposition de sang sur cet autel était chose exceptionnelle. Il est, de sa nature, destiné à faire brûler un mélange odoriférant, le *qᵉṭoréth*, terme toujours employé par P dans ce cas, tandis que *lᵉbônâh* est utilisé conjointement avec *minḥâh*. Le parfum liturgique est constitué par le mélange en parties égales de quatre ingrédients, trois gommes-résines, le storax (נָטָף; *supra*, c. 1306), le galbanum (חֶלְבְּנָה; *supra*, c. 1304) et l'encens pur (לְבֹנָה זַכָּה; *supra*, c. 1305), et une substance animale, l'onyx (שְׁחֶלֶת; *supra*, c. 1309), opercule de certains coquillages (Ex., XXX, 34 sq.). L'auteur sacerdotal attache la plus grande importance à cette composition, considérée comme « éminemment sainte »; l'utiliser dans un but profane entraîne l'excommunication (*ỿ*. 38). Les aromates doivent être pilés très fin, de manière à assurer un mélange parfait (*ỿ*. 36). Du sel est ajouté, sans doute en raison du principe que toute oblation doit être salée (Lev., II, 13; cf. Strack-Billerbeck *in* Marc., IX, 49, t. II, p. 21 sq. Les rabbins précisaient que l'on devait prendre pour cela du sel de Sodome). Il est interdit par ailleurs d'utiliser sur l'autel des parfums un « parfum étranger » (קְטֹרֶת זָרָה, Ex., XXX, 9), c.-à-d. un autre mélange odorant que celui dont la composition est donnée dans le même chapitre. Cette expression permet peut-être de comprendre le récit énigmatique de Lev., X, 1-3 : les fils d'Aaron, Nadab et Abihou, sont châtiés pour avoir présenté devant Yahvé « un feu étranger », אֵשׁ זָרָה (cf. A. Vincent, *loc. cit.*, p. 218 citant R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1921, p. 131 sq.). Aux yeux des rédacteurs sacerdotaux, cette question de la composition du parfum sacré tient une grande place, car c'est par elle seule que la pratique israélite se distingue de celle des autres peuples.

Le code sacerdotal contient peu de données sur le sacrifice de parfum, à accomplir chaque matin et chaque soir, au moment où le prêtre éteint et allume les lampes (Ex., XXX, 7-8). Il est seulement rappelé que c'est une ordonnance perpétuelle (8 *b*). Le rite de l'encensement entre donc dans ce cycle cultuel destiné à reconnaître Yahvé comme le seul chef du peuple et à assurer à toute la communauté les bénéfices de l'alliance. Peut-être lui donnait-on une valeur plus spéciale d'adoration joyeuse, en raison de la valeur accordée aux parfums dans la vie profane (Prov., XXVII, 9). Le judaïsme tardif, par contre, attachera la plus grande importance à cette double offrande et en multipliera les rubriques (voir *infra*, c. 1324).

En dehors du sacrifice bijournalier, un sacrifice de parfum est mentionné dans le rituel du grand Jour des Expiations : « Aaron remplira un brasier (מַחְתָּה) avec des charbons ardents pris sur l'autel, de devant Yahvé, et il prendra deux pleines poignées de parfum aromatique finement pilé (קְטֹרֶת סַמִּים דַּקָּה). Il portera le tout derrière le voile, et déposera le parfum sur le feu devant Yahvé; il recouvrira d'un nuage de parfum *(qᵉṭoréth)* le propitiatoire qui est sur le Témoignage et ne mourra pas » (Lev., XVI, 12 sq.; cf. Ex., XXX, 10). Nous n'avons pas à entrer ici dans le difficile problème des éléments constituants de ce rituel ni de sa date de composition définitive. Prenons le texte, tel qu'il se trouve actuellement dans le Lévitique. Le centre de la cérémonie consiste en l'entrée du grand prêtre, représentant de la communauté, dans le Saint des Saints pour obtenir la remise du peuple en état de pureté et ainsi lui assurer les bénédictions divines. Une telle entrée n'est possible qu'un jour par an, et dans des conditions bien spécifiées (*ꝟ.* 2). Le sang des victimes ne doit pas être porté seulement sur l'autel des holocaustes, comme dans les sacrifices pour le péché ordinaire (Lev., IV, 25, 30), ni même sur l'autel des parfums (Lev., IV, 7, 18), mais directement devant le propitiatoire (XVI, 14). La nuée de parfum a mission protectrice : établir un écran entre le Dieu très saint, que l'homme ne peut voir sans mourir (cf. Ex., XXXIII, 20; Jud., VI, 22 sq.; XIII, 22; Is., VI, 5) et le grand prêtre.

Cette valeur préservatrice du parfum sacré est bien illustrée par un épisode de la révolte de Coré rapporté en Num., XVII, 9-15 (= Vulg., XVI, 44-50). Une plaie frappe le peuple. Sur l'ordre de Moïse, Aaron prit un brasier (מַחְתָּה), y mit du feu pris sur l'autel, « déposa du parfum et fit sur le peuple le rite d'expiation (וַיְכַפֵּר עַל־הָעָם). Puis il se mit entre les morts et les vivants; la Plaie s'arrêta » (*ꝟ.* 12 sq.). Ce texte manifeste clairement la valeur cathartico-purificatrice des aromates, comme il est apparu soit en Mésopotamie, soit en Égypte. Secondairement il établit les droits exclusifs d'Aaron et de ses fils à accomplir le rite (L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori*, Rome, 1956, p. 197).

Cette valeur expiatoire des parfums s'explique par le fait que pour les Sémites la colère a son siège dans le nez. C'est pourquoi les encensements étaient destinés en Mésopotamie à apaiser les dieux (cf. *supra*, c. 1292). On retrouve cette même conception en Gen., VIII, 20 sq. : « Yahvé respira l'agréable odeur (mot à mot : l'odeur apaisante, רֵיחַ הַנִּיחֹחַ) et il se dit en lui-même : « Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme... » (cf. A. Vincent, *loc. cit.*, p. 192). L'expression « odeur apaisante » est passée dans le langage technique du rituel israélite, soit pour l'holocauste (Ex., XXIX, 18, 25 sq.), soit pour l'oblation (Lev., II, 2), soit pour les sacrifices pacifiques (Lev., III, 5). L'emploi du verbe כִּפֶּר dans Num., XVII, 12 et ailleurs montre bien que l'auteur sacerdotal n'en reste pas à la conception fort anthropomorphique que l'expression « parfum d'apaisement » pourrait faire supposer. Ce verbe, en effet, a pour sens fondamental celui d'éliminer, de purifier, et, de façon plus précise, d'accomplir le rite qui écarte le péché, obstacle à la bénédiction divine : jamais Dieu n'est l'objet de *kippér*, car il n'est pas question pour les auteurs inspirés que l'homme puisse agir directement sur la divinité, au sens où l'entend la magie. Les actes expiatoires détruisent ce qui dans le peuple ou un individu s'oppose à la sainteté divine, et consolident par là l'union avec le Dieu de l'alliance (cf. les conclusions de L. Moraldi, *loc. cit.*, p. 219 sq.).

Telle est la signification qu'a bien mise en relief l'auteur de la Sagesse, quand il commente la scène de Num., XVII, en unissant si étroitement prière et parfum : « Prenant les armes de son ministère, prière et parfum expiatoire (θυμιάματος ἐξιλασμόν), Aaron affronta le courroux divin et mit un terme au fléau... C'est par la parole (= la prière) qu'il eut raison de celui qui châtiait, en rappelant les serments faits aux Pères et les alliances » (Sap., XVIII, 21 sq.). L'encens apparaît donc tout naturellement comme un symbole de la prière. Déjà la pensée se trouvait clairement formulée dans le ps. CXLI, 2 : « Que ma prière devant toi s'élève comme un parfum *(qᵉṭoréth)*, mes mains comme l'offrande du soir. »

b) Ministres de l'encensement. — Comme pour les autres sacrifices, on observe en ce domaine une évolution restrictive du droit d'offrir (cf. art. PRÊTRE). A l'origine, le chef de famille offrait les sacrifices au nom des siens, le roi au nom de la nation. Ainsi Salomon offrait-il trois fois l'an holocaustes, sacrifices pacifiques et parfums (I Reg., IX, 25; voir *supra*, c. 1315). Les Lévites cependant ont toujours été considérés comme les spécialistes des rites liturgiques (cf. Jud., XVII-XVIII); la bénédiction de Moïse (Deut., XXXIII, 8-11; date discutée : œuvre d'un lévite samaritain sous Jéroboam II selon R. Tournay, *Le Psaume et les bénédictions de Moïse*, dans *R. B.*, 1958, p. 181-213) leur attribue d'abord un rôle d'enseignement, puis leur reconnaît deux fonctions cultuelles : « Ils font monter la fumée (קְטוֹרָה) à tes narines, et mettent l'holocauste (כָּלִיל) sur ton autel » (*ꝟ.* 10). En parallélisme avec le sacrifice parfait, la fumée vise plus normalement la fumée odoriférante, le sacrifice des parfums. D'après I Sam., II, 27-28, texte datant de la réforme de Josias (cf. R. de Vaux, dans *B. J.*, p. 29, n. *a*), les Lévites ont été mis à part de toutes les tribus d'Israël « pour être mes prêtres, pour monter à mon autel, pour offrir le parfum (לְהַקְטִיר קְטֹרֶת), pour porter l'éphod ». Certains traduisent *leʰaqṭîr qᵉṭoréth* par « faire fumer l'offrande » (R. de Vaux; cf. Smith, Nowack, Budde, Schulz); de fait en I Sam., II, 16 le verbe *qâṭar* au hiphil a la graisse pour complément, mais comme notre texte constitue une addition postérieure, cette traduction est loin de s'imposer. Étant donné que « monter à l'autel » signifie par lui-même « offrir le sacrifice », il est plus normal de voir en l'offrande de la *qᵉṭoréth* un acte différent, le sacrifice des parfums (cf. M. Löhr, *loc. cit.*, p. 174 sq. et la LXX).

Vint une époque où l'on se scandalisa de voir les rois offrir l'encens comme les pharaons. La lèpre du roi Ozias, dont l'auteur du livre des Rois ignorait la cause, est présentée par le Chroniste comme un châtiment de son orgueil : il avait voulu offrir lui-même le parfum, alors que cette fonction est réservée « aux prêtres descendants d'Aaron consacrés à cet effet » (II Chron., XXVI, 18).

Les Aaronides ne se sont pas réservé ce privilège sans lutte contre les Lévites, qui ne voulaient pas se laisser déposséder de leur droit. Tel est le noyau historique que l'on peut déceler derrière l'histoire de la révolte de Coré (Num., XVI, 8-11, 35; XVII, 1-5; cf. M. Löhr, *loc. cit.*, p. 186), à distinguer de la révolte politique de Datan et Abîram (cf. H. Cazelles, dans *B. J.*, p. 83, n. *a*). L'encensement constitue la caractéristique du sacerdoce d'après ce récit, ce qui nous achemine vers la place exceptionnelle que lui recon-

naîtra le judaïsme dans l'ensemble du culte. Le ℣. 5 du ch. XVII formule en termes clairs la portée du récit; la narration suivante sur l'intercession d'Aaron par l'encensement (6-15) montre, en opposition avec le châtiment de Coré, que Dieu agrée le sacrifice des Aaronides et d'eux seuls. Éléazar, fils d'Aaron, reçoit la charge des parfums et du chrême (Num., IV, 16). Le privilège des descendants d'Aaron est souvent rappelé par le Chroniste (I Chron., VI, 34; XXIII, 13; II, XXIX, 11) et par Ben Sirach (XLV, 16).

c) L'encens et l'oblation. — Les papyrus d'Éléphantine montrent que l'association de l'encens (*lᵉbônâh* : encens pur par opposition à *qᵉṭoréth* qui, dans la langue sacerdotale, désigne un parfum mélangé) avec l'oblation *(minḥâh)* est fort ancienne (*supra*, c. 1315; cf. Is., I, 13 et Jer., XLI, 5). L'auteur sacerdotal n'a donc fait que codifier un usage fort antérieur lorsqu'il prescrit de joindre de l'encens *(lᵉbônâh)* à l'offrande de fleur de farine (Lev., II, 1 sq.; cf. 15, 16; VI, 8). Il fixe ainsi la cérémonie : « Si quelqu'un offre à Yahvé une oblation, son offrande consistera en fleur de farine sur laquelle il versera de l'huile et déposera de l'encens. Il l'apportera aux fils d'Aaron, les prêtres; il en prendra une pleine poignée de fleur de farine et d'huile, plus tout l'encens, ce que le prêtre fera fumer à l'autel à titre de mémorial (אזכרתה), mets consumé en parfum d'apaisement (ריח ניחח) pour Yahvé. Le reste de l'oblation reviendra à Aaron et à ses fils, part sacro-sainte des mets de Yahvé » (Lev., II, 1-3). De soi le terme *minḥâh* peut désigner toute espèce d'offrande (P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, *L'homme*, Paris-Tournai, 1956, p. 143, n. 2), mais dans la langue sacerdotale le mot s'est spécialisé pour les offrandes d'aliments végétaux par opposition aux sacrifices sanglants et est à comparer aux offrandes alimentaires si importantes dans tout l'Ancien Orient. Que signifie au juste le mot *'azkârâh*? On a voulu le rattacher à la racine *zkr*, « mâle », et on y a vu une désignation de l'encens mâle, c.-à-d. de meilleure qualité, mais l'*'azkârâh* ne comporte pas toujours d'encens (Lev., V, 12; cf. A. Vincent, *loc. cit.*, p. 205). La LXX en traduisant par μνημόσυνον oriente vers la racine *zkr*, « se souvenir ». Or l'expression « rappeler le nom », en assyrien *zakâru šumu*, est une expression cultuelle que l'on trouve dans des prières. Ainsi donc l'offrande de farine serait ainsi dénommée d'après les premiers mots de la prière qui accompagne son oblation (Je veux rappeler : cf. prière et rite analogue en Deut., XXVI, 1 sq. H. Cazelles, *Le Lévitique*, dans *B. J.*, p. 12). Deux psaumes, portant pour titre להזכיר, « pour commémorer » (XXXVIII, voir R. Tournay, dans *B. J.*, p. 167, n. *b* et LXX), devaient accompagner cette oblation. Is., LXVI, 3 *a* apporte une précision intéressante : d'après le parallélisme celui qui fait un mémorial d'encens est semblable à celui qui bénit une idole. C'est donc que l'*'azkârâh* consiste essentiellement dans la *louange*, la bénédiction de la divinité tandis que brûle l'encens; par extension le mot désigne l'encens lui-même qui est consumé (M. Löhr, *loc. cit.*, p. 170).

L'expression « parfum d'apaisement » a été expliquée plus haut (c. 1319). C'est là l'interprétation propre de l'auteur sacerdotal qui a tendance à ramener tous les sacrifices à la classe des sacrifices expiatoires. De soi, l'encens a pour but de rendre l'offrande alimentaire agréable, de même qu'au cours d'un festin on fait brûler des aromates ou l'on oint les convives d'huile parfumée (cf. Prov., XXVII, 9). La vérité de cette interprétation est prouvée par l'absence d'encens dans le cas d'une offrande de fleur de farine pour le péché (Lev., V, 11 : cas du pauvre qui ne peut offrir une tête de petit bétail), ou dans celui de l'oblation de jalousie (Num., V, 15). Par contre on joignait de l'encens pur (לבנה זכה) aux pains de proposition (Lev., XXIV, 5-9) : chaque sabbat ceux-ci étaient consommés par les prêtres dans le lieu sacré, tandis que l'encens était brûlé en *'azkârâh*. L'usage s'établit par la suite d'ajouter du sel à l'encens (LXX *in* Lev., XXIV, 7), par analogie avec les autres oblations (Lev., II, 13). A l'époque néo-testamentaire l'encens était conservé en deux coupes d'or, et brûlé au bout de la semaine sur l'autel des holocaustes (Jos., *Ant. Jud.*, III, X, 7 cité en *D. B.*, II, 1773).

Ben Sirach recommande aux malades d'offrir de l'encens et un mémorial de fleur de farine avant d'avoir recours au médecin (XXXVIII, 11). Au Temple de Jérusalem existait un tronc spécial pour les offrandes destinées à l'acquisition du précieux parfum (*Schequalim* VI, 1, v cité dans *D. B.*, II, 1774). Des collectes étaient organisées aussi dans les juiveries de la diaspora en vue d'acquérir la matière des sacrifices, et notamment l'encens (Bar., I, 10. Sur le cadre historique de ce chapitre du livre de Baruch, voir l'*Introduction à la Bible*, de A. Robert et A. Feuillet, I, Tournai-Paris, 1957, p. 734).

Le lien traditionnel entre l'encens et l'oblation a inspiré un texte célèbre, mais très difficile, Mal., I, 11 (cf. V, 743-745). Le mieux est, sans doute, d'adopter la correction très simple proposée par le P. Lagrange (*Les prophéties messianiques des derniers prophètes*, dans *R. B.*, 1906, p. 80, n. 1) et suivie par de nombreux auteurs, parmi lesquels dernièrement Th. Chary (*Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, coll. *Bibliothèque de Théologie*, III, Paris-Tournai, 1955, p. 179) : מקטר au lieu de מקטר, ce qui donne le sens suivant : « Et en tout lieu un sacrifice de parfums est présenté à mon nom ainsi qu'une offrande pure. » Parmi les diverses interprétations proposées deux méritent d'être retenues : selon l'une, Malachie vise un fait actuel, à savoir le culte rendu dans tout l'empire perse au « dieu du ciel », facilement identifiable à Yahvé, et l'oppose au culte indigne que les Judéens adressent à Yahvé dans le Temple de Jérusalem. Mais on a peine à croire qu'un prophète nationaliste comme Malachie (cf. I, 2 sq.; III, 21) soit tombé dans un pareil syncrétisme, aussi convient-il d'interpréter le ℣. 11 comme un présent prophétique (cf. Th. Chary, *loc. cit.*, p. 183) : le prophète vise le culte parfait de l'ère eschatologique, après la purification des enfants de Lévi (III, 3), et s'appuyant sur Is., XIX 16-25 annonce une extension à tout l'univers du culte purifié de Yahvé (cf. A. Feuillet, dans *Mélanges Lebreton*, I, Paris, 1951, p. 85 sq.). Le concile de Trente montrera dans le sacrifice de la messe (sess. XXIII; Denz.-Bannw., n° 939) la réalisation suprême de cette prophétie, mais cette interprétation eucharistique ne s'est fait jour que lentement (on en trouve les premières attestations dans la *Didachè*, XIV, 3, et dans le *Dialogue avec Tryphon* de S. Justin, XLI, 2; CXVII, 1) et, comme le dit si bien le P. Lagrange, « la tradition chrétienne... a vu dans notre passage un pressentiment du grand changement opéré dans le culte par le christianisme, sans que le prophète cependant soit sorti de sa propre perspective » (*loc. cit.*, p. 81). De notre point de vue, il est à remarquer que Malachie voit dans l'offrande des parfums le type même du culte eschatologique, indice de la haute estime dans laquelle le judaïsme tiendra le sacrifice de l'encens, comme nous le verrons plus loin. C'est ainsi que déjà en II Chron., II, 3, 5 il est nommé le premier de tous les

actes liturgiques. Dans le *Testament de Lévi*, VIII, 10 (Charles, II, p. 309), le geste d'investiture consiste à « remplir d'encens les mains » du prêtre, alors que Ex., XXVIII, 41 ne précisait pas avec quoi les mains devaient être ainsi remplies. Sans méconnaître pour autant les autres sacrifices (cf. IX, 7), l'auteur des Testaments accorde donc la primauté à l'offrande de l'encens, qui correspond sur terre à l'offrande « raisonnable (λογική; cf. Rom., XII, 1) et non sanglante » des anges dans le ciel (III, 6).

d) Le chrême. — Le rituel sacerdotal prévoit encore une autre utilisation des parfums, à savoir pour la préparation de l'huile d'onction (Ex., XXX, 22-33; cf. l'art. *Onction*, VI, c. 726 sq.). On utilisait pour cela de la myrrhe solidifiée, que l'on pilait avant de la mélanger aux autres ingrédients (מֹר־דְּרוֹר; *supra*, c. 1306), du cinnamome odorant (קִנְמָן־בֹּשֶׂם; *supra*, c. 1309), du roseau odorant (קְנֵה־בֹשֶׂם; *supra*, c. 1308) et de la casse (קִדָּה; *supra*, c. 1308) dans des proportions de prodigalité extraordinaires qui veulent faire ressortir la sainteté de cette huile d'onction (*ꝟ.* 25). Nul, sous peine d'excommunication, ne doit utiliser dans un but profane pareille composition (*ꝟ.* 31-33).

4° *L'utilisation liturgique des parfums dans le judaïsme.* — *a) Composition et préparation du parfum liturgique.* — La recette donnée en Ex., XXX, 34-38 comportait quatre ingrédients, plus du sel. Au cours des siècles, elle tendit toujours à se compliquer. Il semble que pendant un temps elle ait comporté sept éléments : sans parler de Cant., IV, 14 qui énumère sept espèces d'arbres aromatiques, on trouve un groupement septénaire en Eccli., XXIV, 15 qui dépend d'Ex., XXX, 34 sq. : identifiée à la Tôrâh, la Sagesse émet les mêmes suaves odeurs que l'autel des parfums : en plus du galbanum, de l'onyx, du storax (στακτή) et de l'encens, on y trouve mentionnés le cinnamome, l'aspalathe et la myrrhe. Un groupement septénaire analogue se retrouve en Jub., XVI, 24 (Charles, II, p. 38) pour l'institution de la fête des Tabernacles par Abraham.

A l'époque néo-testamentaire, le nombre des aromates avait encore augmenté. Josèphe connaît treize parfums et donne la raison symbolique de ce grand nombre : « provenant de la mer et des régions habitées ou inhabitées de la terre », ils signifient que tout appartient à Dieu et existe pour lui (*Bell. jud.*, V, v, § 218; cf. *Ant. jud.*, III, VII, § 180). Cette idée se rattache au symbolisme cosmique du Temple et montre que le sacrifice de parfum est conçu comme le sacrifice d'*adoration* par excellence.

Philon s'en tient aux quatre ingrédients de l'Exode, et leur donne une interprétation cosmique, chacun d'eux représentant l'un des quatre éléments (*Quis rerum divin. hæres*, p. 508, éd. de Paris).

La recette donnée par la Baraita de *J Joma*, IV, 41ᵈ (cf. Str.-Bill., II, 73 sq.), selon une communication de I. Löw à M. Löhr (*loc. cit.*, p. 159), remonterait au temps d'Alexandre le Grand; les groupements septénaires que nous avons relevés ne favorisent guère cette vue. Quoi qu'il en soit de sa datation, la recette rabbinique comportait d'abord les quatre ingrédients mentionnés dans Ex., XXX, et ajoutait les suivants : myrrhe (*supra*, c. 1305), casse (*supra*, c. 1304), curcuma longa (*supra*, c. 1308), costus (*supra*, c. 1308), écorce de cannelier (*supra*, c. 1309), cinnamome (*supra*, c. 1309), de la potasse (*bôrîth karšannâ;* I. Löw, II, p. 482), du vin de Chypre qu'on utilisait pour enlever l'amertume de l'onyx (*supra*, c. 1309) (I. Be, art. *Incense*, dans *The Jewish Encyclopedia*, VI, New-York, 1907, p. 570) ou du vin du Hauran, du sel de la mer Morte, *ma'ale 'asân*, herbe ayant pour propriété de faire monter droit la fumée, qu'I. Löw identifie au *Leptadenia pyrotechnica*, plante poussant sur les bords de la mer Morte et contenant du salpêtre qui provoque de petites explosions lors de la combustion (cf. P. Fournier, dans *Ami du Clergé*, 1956, p. 484, n. 9) et enfin *kefath hajjardên*, qu'on identifie d'ordinaire à l'ambre du Jourdain, mais qui, selon I. Löw, désignerait les oignons du *Cyclamen persicum* Mill. (III, p. 78).

Le parfum liturgique pour toute l'année se fabriquait en une seule fois, de manière à obtenir trois cent soixante-huit mines, soit une par jour, plus trois pour le grand Jour des Expiations. Chaque ingrédient était pilé séparément avant le mélange, et l'homme qui en était chargé s'excitait au travail en répétant *hadek hețeb*, « rends-le très fin ». Pour que le mélange reste bien homogène, il était prévu de le piler au mortier deux fois par an, mais on renouvelait l'opération aux jours humides, et aux jours secs et chauds on étendait le parfum pour le faire sécher (I. Be, *art. cit.*, 570).

Selon le Chroniste, la préparation du parfum revenait aux prêtres (I Chron., IX, 30). A l'époque néo-testamentaire, la famille sacerdotale, *bet Abtinas*, avait ce privilège et gardait jalousement son secret pour faire monter la fumée de l'encens en forme de fût de palmier-dattier.

Ces prescriptions si nombreuses montrent clairement en quelle estime particulière les Juifs tenaient le sacrifice des parfums. La même conclusion ressort de l'étude de la liturgie de l'encensement.

b) L'encensement journalier (cf. *D. B.*, IV, 2166 sq.; Strack-Bill., *in* Luc, I, 9-10, t. II, p. 71-77 et P. Gaechter, *Maria im Erdenleben*, 2ᵉ éd., Innsbruck, 1954, p. 20 sq.). Les prêtres étaient partagés en vingt-quatre classes (I Chron., XXIV, 7-18), dont chacune servait, à son tour, pendant une semaine. Quand commençait le service, les fonctions principales étaient réparties par le sort, mais, en raison de sa dignité exceptionnelle, le tirage pour l'encensement était remis à plus tard. Normalement en effet la charge revenait au grand prêtre personnellement (cf. Ex., XXX, 7), aussi attendait-on jusqu'au dernier moment pour désigner son remplaçant. Quand un prêtre avait une fois obtenu cet honneur, il était exclu du tirage au sort jusqu'à ce que tous les autres prêtres de sa classe aient été désignés : c'est dire que pour Zacharie la désignation pour l'encensement représenta le sommet de sa vie sacerdotale (Luc., I, 9). Quatre autres prêtres étaient choisis pour l'assister (liste dans Strack-Bill., II, p. 76 sur Tamid, VII, 2).

Avant l'encensement proprement dit avait lieu la purification de l'autel des parfums, c.-à-d. l'enlèvement des cendres par l'assistant désigné pour cela. L'officiant recevait un vase d'or de 3 qab de contenance (7,5 l. env.) dans lequel se trouvait une coupe d'or, munie d'un couvercle et remplie de parfum. Un des assistants pendant ce temps portait sur l'autel des parfums de la braise prise sur l'autel des holocaustes où était entretenu le feu perpétuel (Lev., VI, 2).

Au signal donné, le peuple, debout dans les parvis, récitait la prière suivante : « Que le Dieu de la miséricorde vienne en son sanctuaire et accepte avec bienveillance le sacrifice de son peuple ! » (Targ., Cant. IV, 16 cité dans Str.-Bill., II, p. 79). Cette prière manifeste bien le sens de la cérémonie : la fumée de l'encens qui va s'élever comme un fût de palmier établit le lien entre la terre et le ciel, car Dieu en quelque sorte vient pour en respirer l'odeur apaisante (cf. Gen., VIII, 21). Tous se prosternaient alors, tandis que s'accomplissait le rite, fort bref d'ailleurs.

Entré dans le Saint, l'officiant répandait le contenu de la coupe d'or sur les braises de l'autel, se prosternait à terre, et sans prendre même le temps d'une prière personnelle, retournait vers le peuple, tant paraissait redoutable la présence de Dieu (cf. Ex., XXXIII, 20). De là l'étonnement de tous, quand Zacharie se fut attardé (Luc., I, 21).

Sorti du sanctuaire, l'officiant bénissait le peuple en prononçant la formule rituelle, contenue en Num., VI, 24-26. Les Lévites, suivant le jour de la semaine, entonnaient alors un psaume (liste dans Tamid, VII, 4; cf. Str.-Bill., II, p. 77).

La majesté de cette cérémonie était encore accrue le soir précédant le sabbat et les jours de fête. On comprend donc aisément l'admiration de Ben Sirach, évoquant le ministère du grand prêtre Simon :

L, 5 Qu'il était magnifique, entouré de son peuple,
quand il sortait de derrière le voile
(allusion aux rites de la fête des Expiations : le grand prêtre ne pénétrait dans le Saint que précédé d'une nuée d'encens; cf. Lev., XVI, 12)
6 comme l'étoile du matin au milieu des nuages,
comme la lune en son plein,
7 comme le soleil rayonnant sur le Temple du Très-Haut,
comme l'arc-en-ciel brillant dans des nuages de gloire (se souvenir de la valeur de signe de l'arc-en-ciel, Gen., IX, 12 sq. : la fête des Expiations, renouvelée chaque année, assure la stabilité de l'Alliance)
8 ...comme un rameau de l'arbre à encens en été,
9 comme le feu et l'encens dans l'encensoir...

c) Les dépôts d'aromates d'après 3 Q 15. — Les rouleaux de cuivre trouvés dans la troisième grotte de Qumrân contiennent la liste de soixante-quatre trésors, échelonnés d'Hébron au mont Garizim, mais dont presque la moitié se trouve dans Jérusalem ou en ses abords immédiats. Ces dépôts consistent principalement en or et en argent, mais comprennent aussi des aromates. Ainsi lit-on sur la col. I : « Sur la colline de Kohlit : vase (s) d'aromates, bois de santal et vêtements sacrés; total des aromates et du trésor : sept (talents) et un dixième » (l. 9, 10. Traduction de J. T. Milik, dans *R. B.*, 1959, p. 321-357 : *Le rouleau de cuivre de Qumrân* (3 Q 15). *Traduction et commentaire topographique*). Relevons un autre dépôt au voisinage même du Temple : « En contre-bas de l'angle sud du Portique au tombeau de Sadoq, sous le pilastre du vestibule : vase de résine de sapin, (vase de) parfum de séné » (col. XI, 2-4; voir aussi III, 3, 9; V, 7; VIII, 3; IX, 6; XI, 10, 14; XII, 7).

Comment interpréter pareilles indications? Ch. Rabin (*Jewish Chronicle*, juin 1956), K. G. Kuhn (*Theologische Literaturzeitung*, 1956, c. 542-546) ont pensé qu'il s'agissait de la liste d'une partie des trésors du Temple. De fait, on sait par Fl. Josèphe que les richesses en avaient été cachées et que certains prêtres, après la prise de la ville, obtinrent la vie sauve en révélant les dépôts. C'est ainsi que Phinéas, le garde du trésor du Temple, livra les vêtements précieux des grands prêtres et « beaucoup de cinnamome, de cannelle et d'autres aromates qu'on mélangeait et brûlait tous les jours en l'honneur de Dieu » (*B. J.*, VI, VIII, § 390; trad. de R. Harmand).

A. Dupont-Sommer a montré le caractère invraisemblable de cette hypothèse : les trésors du Temple furent cachés dans le sanctuaire lui-même, considéré comme la meilleure sauvegarde, et non répartis dans tout le pays (*Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 400-403). Faut-il alors admettre avec lui qu'il s'agit de l'inventaire de la fortune de la communauté de Qumrân? L'importance même des sommes ainsi énumérées (près de 6.000 talents d'or et d'argent) rend l'hypothèse peu vraisemblable.

Dès les premiers déchiffrements, J. T. Milik y a donc vu un document « folkloristique », dans le genre du *Livre des perles enfouies et des trésors cachés...* publié au Caire en 1907 par Ahmed Bey Kamal *(Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957, p. 38 sq.). Une objection vient pourtant à l'esprit : pourquoi avoir choisi une matière relativement précieuse, comme le cuivre, pour avoir gravé cette liste? Manifestement l'auteur attachait la plus grande importance à ce texte; pour lui, ce n'était pas de la pure légende.

Les *plaques de Beyrout*, inscription sur marbre provenant d'une synagogue de Syrie ou du Liban, apportent un parallèle intéressant (J. T. Milik, *Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes*, dans *R. B.*, 1959, p. 567-575, et planche XIV). Après le texte d'Ézéchiel, elles contiennent un texte midraschique, *le Traité des vases sacrés*, énumérant les trésors fantastiques du Temple de Jérusalem qui ont été cachés pour ne pas être profanés par les soldats de Nabuchodonosor. Ces spéculations tardives partent d'indications bibliques. On sait quelle importance les auteurs sacrés donnent aux vases du Temple (II Reg., XXIV, 13; XXV, 14-15; Esd., I, 7-8; Jer., XXVII, 16 sq.; XXVIII, 3, 6; Dan., I, 2; V, 2 sq.). A cause de la vénération accordée aux objets du culte, on ne pouvait se faire à l'idée qu'ils étaient tombés dans la main des païens. Ainsi d'après II Macch., II, 5, Jérémie aurait déposé secrètement dans une grotte « le tabernacle, l'arche, l'autel des parfums » et à ceux qui l'avaient suivi indiscrètement il annonça que ces objets resteraient cachés jusqu'au rassemblement du peuple élu, c.-à-d. jusqu'aux temps eschatologiques (℣. 7-8).

L'*Apocalypse de Baruch* fait intervenir un ange pour cacher dans la terre le voile du sanctuaire, l'éphod, le propitiatoire, les deux tables de la Loi, l'ornement du grand prêtre avec ses quarante-huit pierres précieuses et toute la vaisselle sacrée. L'opération faite, l'ange s'écrie d'une voix forte : « Terre, terre, terre, écoute la voix du Dieu fort et reçois ce que je te confie; garde-le jusqu'aux derniers temps afin que tu le rendes sur un ordre de Dieu et que les étrangers n'en deviennent pas maîtres... » (VI, cité par F. M. Abel, *Les lettres préliminaires du Second Livre des Macchabées*, dans *R. B.*, 1946, p. 526, à côté d'autres formes de la légende).

Le « Traité des vases sacrés », gravé sur les plaques de marbre de Beyrout, appartient au même cycle légendaire et place les trésors sur le mont Carmel, en attendant leur révélation par les anges « à l'avènement de David fils de David » (XII, dans *R. B.*, 1959, p. 575 : passage complété d'après l'édition de A. Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, II, Leipzig, 1853, p. 88-91). De la même façon les Samaritains croient que les objets sacrés sont cachés sur le mont Garizim et seront rendus lors de l'avènement de *Taheb* (= Celui qui vient).

L'examen détaillé de 3 Q 15 amène J. T. Milik à penser que ce document a été gravé entre les deux guerres juives, aux environs de 100, et qu'il n'a rien à voir avec « la confraternité érudite des Esséniens » (*R. B.*, 1959, p. 322). Il faut noter pourtant que d'après ce même auteur plusieurs cachettes se trouvent aux abords immédiats du Khirbet Qumrân (*ibid.*, p. 337-339).

Quoi qu'il en soit exactement, 3 Q 15 manifeste l'importance accordée aux aromates par les Juifs à l'époque néo-testamentaire et renforce la conclusion, déjà tirée, de la primauté accordée à cette époque au sacrifice des parfums.

d) Bénédiction des aromates lors de la Habdala. — Formé sur la racine *bdl*, « séparer », le mot הבדלה désigne dans l'hébreu mishnique la cérémonie ayant pour but de séparer le jour du sabbat ou celui d'une fête des jours de travail (Str.-Bill., IV, p. 236 sq.; *Jüdisches Lexicon*, II, Berlin, 1928, art. *Hawdala* par M. Joseph, 1461-1467). La prière de consécration ou, le cas échéant, le rite de consécration par lequel cette séparation était faite se nommait *hawdala*. On pouvait se contenter d'ajouter au *Schemoné 'Esré* la quatrième bénédiction *(Chonen hada'ath)*. Mais on pouvait détacher la *habdala* de la récitation de cette prière, spécialement lors du repas terminant le sabbat. Dans ce cas on bénissait une coupe de vin, en signe de la bénédiction débordante (cf. Mal., III, 10), puis on *bénissait les aromates*, contenus dans une petite boîte (reproduction de nombreuses boîtes à Bešomim, de forme très diverse, dans l'art. cité). L'orant en respirait alors le parfum, comme s'il voulait se réconforter une fois encore par la consécration du sabbat et par la joie de ce jour avant sa disparition. Une prière rappelait alors la création du monde, qui commença au premier jour de la semaine par la création de la lumière, puis on bénissait la flamme d'un cierge.

IV. Les parfums dans le Nouveau Testament. — *Luc., I, 9-11 :* voir l'encensement liturgique (*supra*, c. 1324).

Matth., II, 11 : en rapportant la venue des Mages à Bethléem, S. Matthieu, selon un procédé qui lui est familier (cf. art. Midrash, V, 1279), s'est attaché à mettre en valeur plusieurs textes scripturaires. Le centre du récit est constitué par la citation de Mich., V, 1 sq. : c'est bien à Bethléem que devait naître le Messie, selon l'interprétation donnée par les propres chefs du judaïsme; de fait Jésus y est né, malgré son appellation de Nazaréen (℣. 23; cf. G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford, 1946, p. 54).

L'utilisation de la prophétie de Balaam sur l'Étoile de Jacob (Num., XXIV, 17) a longtemps dérouté; la découverte des textes de Qumrân, et notamment du recueil de *Testimonia* trouvé dans la 4e grotte (cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957, p. 83), montre qu'il s'agissait là d'un des lieux théologiques favoris de l'essénisme (citations signalées par J. Daniélou, *La théologie du Judéo-christianisme*, dans *Bibliothèque de Théologie*, Paris-Tournai, 1958, p. 241, et étude du thème de l'Étoile, p. 237-247).

Au terme de leur voyage, les Mages découvrent la maison où demeure la sainte famille, se prosternent devant l'enfant, et « ouvrant leurs cassettes, ils *lui offrent en présent de l'or, de l'encens et de la myrrhe* ». D'après les remarques précédentes, l'Évangéliste a certainement voulu montrer en cela l'accomplissement de textes scripturaires. Du point de vue de la situation, on pense d'abord au psaume messianique LXXII, où figurent des rois venant de l'Orient et des îles pour apporter leur tribut, de *l'or* notamment (℣. 15), mais du point de vue littéraire rien de strict dans le rapprochement. Le contact avec Is., LX, 6 est plus marqué, à cause de l'association entre *or* et *encens* dans les deux textes, mais il ne faut pas méconnaître une grande différence entre les deux situations. Les chapitres LX-LXII sont consacrés à la Ville sainte, dont ils décrivent l'apothéose (*supra*, IV, 722-726), et manifestent un universalisme centré sur le lieu saint : les trésors des Nations notamment sont destinés à fournir les sacrifices du Temple et à pourvoir à son embellissement (Is., LX, 7), mais non offerts au Messie qui semble ne tenir aucune place dans cette évocation eschatologique. Si la citation d'Is., LX, 6 se trouvait dans le quatrième Évangile, on penserait à la grande idée johannique que le Christ constitue le vrai temple de Dieu, dont le Temple de Jérusalem ne constituait qu'une figure, mais ce thème ne semble pas exister dans le premier Évangile. S. Matthieu infléchit donc volontairement la prophétie pour montrer la montée du monde païen vers le Messie, roi des Juifs (℣. 2), et fait entrer la scène dans sa thèse générale, à savoir que le Royaume de Dieu, destiné en premier aux Juifs, « fils du Royaume » (VIII, 12), s'ouvre, en raison de leur refus, à de nouveaux invités qui viennent « du Levant et du Couchant » (VIII, 11; cf. XXI, 41; XXII, 9 sq.). A ce point de vue l'adoration des Mages prend tout son sens quand on la met en relation avec l'épisode terminal du premier Évangile : la vie terrestre du Christ s'ouvre par les hommages que lui rendent les païens, alors que ses compatriotes ne se dérangent même pas et le persécutent, et se termine par l'ordre donné à ses Apôtres de porter sa parole à toutes les nations (XXVIII, 18 sq.). On ne pouvait souhaiter meilleure inclusion pour mettre en relief l'universalité de la mission du Christ.

Les Pères ont vu traditionnellement dans l'offrande de l'or, de l'encens et de la myrrhe, le symbole de la dignité royale (l'or), divine (l'encens) et humaine (la myrrhe, qui sert à la sépulture d'après Joan., XIX, 39) du Christ. Dans l'Église orientale un autre symbolisme s'attachait à la myrrhe, celui du Christ médecin des âmes (cf. U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali...*, cité *supra*, c. 1306). Toute l'histoire des Mages a provoqué de nombreuses légendes, en particulier sur l'origine de l'or, de l'encens et de la myrrhe. D'après un apocryphe qui connut une grande diffusion, la *Caverne des Trésors* (*supra*, I, 111-117), Adam expulsé du paradis emporta ces précieux éléments et les cacha dans une caverne où il se retirait pour prier. C'est là que les Mages les retrouvèrent ainsi que le *Livre d'Adam*, contenant une prophétie sur la naissance virginale du Messie, pour les porter à Bethléem. Ce livre d'Adam est représenté, semble-t-il, sur la mosaïque de l'Arc triomphal de Ste-Marie-Majeure, exécutée après le concile d'Éphèse sur les ordres du pape Sixte III (reproduction dans *D. A. L. C.*, X, art. *Mages*, c. 1037, fig. 7485; interprétation proposée par C. Cecchelli, *Mater Christi*, III, Rome, 1954, p. 376), ce qui nous montre la diffusion jusqu'à Rome de ces légendes orientales.

Jean XIX, 39 : voir aloès (*supra*, c. 1302), myrrhe (*supra*, c. 1306) et les parfums dans les rites funéraires (*supra*, c. 1312).

II Cor., II, 14-17 : ce passage constitue une digression sur le rôle en général de l'Apôtre, aussi peut-on l'étudier sans référence directe au contexte. Le sens de θριαμβεύω est fort discuté : la valeur causative de « faire triompher » n'est pas attestée dans les textes profanes (A. M. Denis, *La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en esprit*, dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, 1958, p. 427, n. 108). Il reste comme possibles les sens de « triompher de », — et l'on comprendra que Dieu humilie Paul par toutes sortes d'épreuves (*sic* A. M. Denis), ou de « emmener dans le triomphe », — et l'on traduira avec E. Osty dans la *B. J.* : « Grâces soient à Dieu qui, dans le Christ, nous emmène dans son triomphe ».

La difficulté doit être tranchée à la lumière de la suite du développement : « et qui, par nous, répand en tous lieux *le parfum de sa connaissance* » (℣. 14). Quelle liaison établir entre les idées de triomphe et de parfum? On a pensé à l'usage de parfumer de safran ou d'encens la route suivie par les triomphateurs (cf. C. Spicq, dans *La Ste Bible* de Pirot, XI *b*, *in hoc loco*). C'est peu probable, car l'idée du triomphe est tout de suite perdue de vue, tandis que

le développement est centré sur l'idée de la connaissance. Les parallèles cherchés dans le milieu iranien ou le monde grec ne sont pas probants (A. M. Denis, *loc. cit.*, p. 430 sq.). Il faut partir de l'Ancien Testament pour expliquer le passage.

De là l'interprétation « cultuelle », présentée avec des nuances diverses par plusieurs auteurs (A. Schlatter, cité par A. Stumpff, à l'art. Εὐωδία du *Theol. Wörterbuch*, II, p. 810; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul*, Louvain, 1949, p. 40-42; A. M. Denis, *loc. cit.*, p. 426-436) : Paul comparerait son activité de prédicateur au sacrifice d'encens, « car nous sommes bien, pour Dieu, *la bonne odeur du Christ* (Χριστοῦ εὐωδία), au milieu de ceux qui se sauvent comme de ceux qui se perdent; pour les uns, une odeur qui de la mort conduit à la mort; pour les autres, une odeur qui de la vie conduit à la vie » (℣. 15-16).

Il est vrai qu'à plusieurs reprises l'Apôtre compare son ministère de prédication aux sacrifices de l'ancienne Loi (Rom., XV, 16; Phil., II, 17), mais ici rien ne prouve qu'il développe cette idée. Il manque l'expression consacrée pour la bonne odeur des sacrifices que Dieu agrée : ὀσμὴ εὐωδίας, traduction par la Septante de l'hébreu רֵיחַ (ה)נִיחֹחַ. Surtout on ne voit pas comment la bonne odeur du sacrifice peut avoir un effet de mort.

Ce qui domine dans ce développement, c'est l'idée de l'efficacité de la pure Parole de Dieu (℣. 17), par opposition à toutes les adultérations humaines. Pour illustrer sa pensée, Paul emploie la comparaison de l'odeur, et selon un raccourci qui n'est pas unique sous sa plume, lui « qui répand en tous lieux *le parfum de la connaissance* du Christ » (αὐτοῦ doit renvoyer au Christ, et non à Dieu), se présente comme *la bonne odeur du Christ*. Le lien entre odeur et connaissance doit s'expliquer par Eccli., XXIV, 15, où la Sagesse fait son éloge en ces termes : « Comme une myrrhe de choix j'ai donné *une bonne odeur* (εὐωδίαν) », et où elle invite les hommes à obéir à ses préceptes (℣. 19-22). Or on sait que Paul a utilisé les spéculations vétéro-testamentaires sur la Sagesse de Dieu pour exprimer sa foi au Christ (cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1951, p. 206-208). La connaissance du Christ, l'Évangile peut donc être qualifié de « bonne odeur du Christ » (voir des associations semblables chez Ignace d'Antioche, *Ephes.*, XVII; Clément d'Alexandrie, *Paed.*, II, XIII, 61).

Il faut se souvenir aussi de la conception réaliste que les Anciens, et les Sémites spécialement, se faisaient de la nature et de l'efficacité des odeurs (cf. G. Delling, art. Ὀσμή, dans *Theol. Wörterbuch*, V, p. 492 sq.; texte de Plutarque, cité *supra*, c. 1295).

Suivant un paradoxe fréquent dans le N. T. (par ex. Luc., II, 34; I Cor., I, 23; I Petr., II, 6-8), S. Paul oppose les effets contradictoires de sa prédication : vie pour les uns, mort pour les autres. Pareille opposition se trouve en certaines sentences rabbiniques (Str.-Bill., III, p. 498 sq.).

« R. Banna'a (vers 220) a dit : Pour celui qui se préoccupe de la Loi pour elle-même (sans motifs égoïstes), celle-ci devient pour lui un arome de vie, car il est dit : Elle (la Sagesse = la Loi) est un arbre de vie pour ceux qui la saisissent, Prov., III, 18; suivent les citations de Prov., III, 8 et VIII, 35).

Mais pour celui qui ne se préoccupe pas de la Loi pour elle, elle devient pour lui un arome de mort, car il est écrit... (citation de Deut., XXXII, 2 expliqué par Deut., XXI, 4). » (Ta'an 7ª Bar.)

Certaines odeurs ont valeur vivificatrice. Ainsi lit-on en Hén., XXV, 6 que l'odeur de l'arbre de vie au paradis « pénétrera les os des justes, et ils vivront d'une longue vie sur la terre » (trad. F. Martin, Paris, 1906, p. 67). De manière plus précise, S. Éphrem représente l'odeur du Christ comme principe de résurrection, lors de sa descente aux enfers : « Le Christ a fait respirer l'odeur de sa mort. Une odeur vitale, vivifiant tout, se répand dans le Shéol » (*Carmina Nisibena*, L, 10); ailleurs il parle de son effet à la résurrection générale (*Carm. Nisib.*, LXX, 19).

S. Paul n'affirme donc pas ici que par ses souffrances il se consume en sacrifice d'agréable odeur pour Dieu (contre l'interprétation donnée par A. M. Denis à θριαμβεύω); il ne se borne pas à dire que par ses bonnes actions il répand la bonne odeur du Christ et fait apprécier sa doctrine, un peu selon le thème de l'exhortation morale d'Eccli., XXXIX, 14 : « Comme l'encens répandez une bonne odeur », mais de manière très réaliste, il se présente comme porteur d'une énergie surnaturelle, la Parole de Dieu, qui, suivant l'accueil qu'on lui réserve, provoque la vie ou la mort. Que les Corinthiens cessent donc de discuter les titres de leur apôtre.

Ephes., V, 2 : « Suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et s'est livré pour vous, s'offrant à Dieu en *sacrifice d'agréable odeur* (εἰς ὀσμὴν εὐωδίας) ». Ces derniers mots sont empruntés à la Septante. pour indiquer la satisfaction que Dieu prend aux sacrifices qui lui sont offerts, et l'emploi ici de θυσία montre que Paul a en vue l'holocauste et non le sacrifice des parfums. L'expression sert à exprimer l'une des idées fondamentales de la sotériologie paulinienne, à savoir que la mort du Christ est essentiellement une expression d'amour, amour pour Dieu son Père, et amour pour tous les hommes (S. Lyonnet, dans *Introduction à la Bible*, II, Tournai-Paris, 1959, p. 875 sq.). C'est le terme de la spiritualisation de la notion de sacrifice, car « ce qu'offre le Christ, ce n'est point quelque chose, fût-ce son sang ou ce qu'il signifie, à savoir son acte d'obéissance et d'amour; il s'offre lui-même : son offrande, son « sacrifice » est identiquement son « retour à Dieu » (S. Lyonnet, *loc. cit.*, p. 876).

Phil., IV, 18 : L'expression ὀσμὴ εὐωδίας se retrouve, en un sens très atténué, pour qualifier l'offrande faite par les Philippiens à l'Apôtre emprisonné. Selon son habitude, celui-ci s'élève au-dessus du fait lui-même pour le rattacher aux grands principes de la vie chrétienne : en accomplissant ce geste de charité, les Philippiens ont su rendre à Dieu le culte qui lui convient (cf. Rom., XII, 1-2).

Apoc., VIII, 2-5 : Selon une conception constante des Apocalypses, le sanctuaire céleste est représenté sur le modèle du sanctuaire terrestre (ou comme son *antitupon*, Hebr., IX, 24; cf. VIII, 5). Il comporte donc un autel des holocaustes (VI, 9), désigné ici comme θυσιαστηρίον, et l'autel d'or, ou autel des parfums, situé à proximité même du trône divin (VIII, 3). Outre les commentaires, voir B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford, 1925, p. 167-170. Le ℣. 3 s'inspire de la liturgie observée au Temple de Jérusalem (*supra*, c. 1324), mais la simplifie, puisqu'un seul officiant est mentionné pour le transport de la braise et l'encensement proprement dit. Λιβανωτός a un sens non attesté ailleurs de brûle-parfums, encensoir et correspond à l'hébreu מִחְתָּה (art. Λίβανος du *Theol. Wört.*, IV, p. 269). Les parfums sont explicitement identifiés à la prière des saints, comme en V, 8 (cf. Ps., CXLI, 2) et le passage affirme clairement le rôle intercesseur des anges, croyance apparaissant déjà dans le judaïsme (Zach., I, 12; Tob., XII, 12) et très développée dans le judéo-christianisme (J. Daniélou, *loc. cit.*, p. 141). Ainsi lit-on dans le *Testament de Lévi :* « Dans le cinquième ciel sont les anges de la face du Seigneur; ils accomplissent la liturgie et ils intercèdent auprès

du Seigneur pour les ignorances des justes. Ils offrent au Seigneur le parfum de bonne odeur (ὀσμὴν εὐωδίας), l'oblation raisonnable et non sanglante » (III, 5-6). La liturgie romaine de la messe s'est fait l'écho de la vision de l'Apocalypse lors de l'encensement de l'autel à l'offertoire (J. A. Jungmann, *loc. cit.*, II, p. 349, n. 11) et dans la prière *Supplices, te rogamus* après la consécration (*ibid.*, III, p. 151).

É. COTHENET.

PAROUSIE. — I. Introduction : Les deux aspects philologique et exégétique du problème de la Parousie. — II. Les Évangiles Synoptiques. — III. Les Actes des Apôtres et l'Épître de S. Jacques. — IV. Les Épîtres pauliniennes. — V. Les Épîtres de S. Pierre et de S. Jude; l'Épître aux Hébreux. — VI. Les écrits johanniques. — VII. Conclusion générale.

I. Introduction. Les deux aspects philologique et exégétique du problème de la Parousie. — Le mot Parousie évoque une double question. L'une est d'ordre philologique : il s'agit de définir la relation qui existe entre l'emploi du mot Parousie dans l'Écriture et les parousies extra-bibliques. D'ordre exégétique, l'autre question a pour objet l'attente de la Parousie telle qu'elle est attestée dans les écrits du Nouveau Testament. Ce dernier point est évidemment de beaucoup le plus important, et c'est à le scruter que sera consacrée l'étude qui suit. Il est clair d'ailleurs qu'il déborde très largement l'usage du mot Parousie, mais il peut commodément lui être rattaché : en fait ne parle-t-on pas communément du problème de la Parousie en entendant par là l'eschatologie du N. T. prise dans son ensemble?

Dans cette introduction, nous envisagerons tout d'abord le problème philologique : à savoir l'usage du mot Parousie en dehors de la Bible et dans la Bible; en second lieu nous ferons quelques observations d'ordre général destinées à préparer notre étude détaillée du problème exégétique de la Parousie.

I. LE PROBLÈME PHILOLOGIQUE : L'USAGE DU MOT PAROUSIE EN DEHORS DE LA BIBLE ET DANS LA BIBLE. — Le substantif *parousia* vient du verbe *pareimi* qui, tant dans le grec profane que dans la Bible, revêt deux sens fondamentaux : *a)* « être présent »; *b)* « se trouver présent » à la suite d'un mouvement, donc « être venu » et même parfois « arriver ». Pour le premier sens, cf. Judith, X, 18; II Macch., VIII, 12; XV, 21; Jo., XI, 28; pour le second sens, cf. I Macch., XII, 42, 45; II Macch., III, 9; Mt., XXVI, 50; Act., X, 31; XVII, 6.

Naturellement le substantif *parousia* épouse les deux sens fondamentaux du verbe correspondant. Il signifie tout d'abord la présence, soit de personnes, soit de choses, avec fréquemment, quand il s'agit de personnes, la nuance de présence active (cf. I Cor., XVI, 17; Phil., II, 12). En second lieu *parousia* peut vouloir dire arrivée, venue, visite, comme par ex. en II Macch., VIII, 12; II Cor., VII, 16; Phil., I, 26. Cf. P. L. Schoonheim, *Een semasiologisch onderzoek van Parousia met betrekking tot het gebruik in Mattheus 24*, Aalten, 1953.

Ce qui nous intéresse ici, c'est uniquement la signification technique revêtue parfois par le substantif *parousia* (et éventuellement par le verbe *pareimi*). A cet égard, il y a lieu d'étudier séparément l'emploi de *parousia* dans l'hellénisme et dans l'Écriture; il s'agit de savoir dans quelle mesure la Bible peut être regardée comme étant sous ce rapport tributaire de l'hellénisme.

1° *Les données extra-bibliques : parousies des princes et des dieux. — a) Parousies des princes.* — En 307, après l'expulsion de Démétrius de Phalères, Démétrius Poliorcète fait son entrée dans Athènes. Athénée nous a conservé l'hymne où sont décrites sa visite et la joie qu'elle procure (πάρεστι, σέ δέ παρονθ' ὁρῶμεν), car il doit apporter la paix et tuer le Sphinx (cf. L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai, 1957, p. 182 sq.) Ici c'est le verbe qui paraît se charger d'un sens sacré, car la venue de Démétrius est comparée à celle d'un dieu : « les autres dieux, ou sont très éloignés, ou n'ont pas d'oreilles, ou n'existent pas, ou ne font nullement attention à nous, mais toi nous te voyons présent ».

En tout cas le substantif a sans aucun doute en plusieurs passages cette signification sacrée. On nous parle de la parousie d'une reine (U. Wilcken, *Griechische Ostraka*, 1912, 1481, 2), de Germanicus (F. Preisigke, *Sammelbuch griechischen Urkunden aus Aegypten*, I, 3924, 3-4), de Ptolémée Philométor et de Cléopâtre (*Papyrus Grecs du Musée du Louvre*, 26, 1, 18), d'un Ptolémée (*Flinders Petrie Papyri*, II, 39, *e*), du roi (*Tebtunis Papyri*, XLVIII, 13). Il est à noter que dans tous ces cas la signification technique du terme ne va pas de soi; elle résulte de l'addition de noms propres ou de pronoms au génitif.

Les parousies des princes s'accompagnaient de tout un luxe de cérémonies et de dépenses dont avaient la charge les populations visitées : discours de louange, tributs, distribution de friandises et réfection des routes, couronnes d'or en nature ou en monnaie, alimentation du crocodile sacré. Et si les dons volontaires ne suffisaient pas, il était fait appel à des réquisitions, ce qui souvent donnait lieu à des plaintes.

A l'époque impériale, comme cela se conçoit, les parousies sont entourées d'un plus grand éclat encore. La date d'une parousie peut inaugurer une ère nouvelle, comme le montre l'inscription de Tégée, ville d'Acadie : ἔτους ξθ' (69) ἀπὸ τῆς Θεοῦ Ἀδριανοῦ τὸ πρῶτον εἰς τὴν Ἑλλαδα παρουσίας (*Bulletin de Correspondance hellénique*, XXV, 1901, p. 275). A Didyme, ville d'Asie Mineure, près de Milet, la parousie est marquée par la consécration d'un jour (*Bericht VII über Milet*, dans *Abhandlungen der kön. Preussische Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1911, Anhang, p. 54). A Athènes, elle est marquée par la construction de la porte d'Hadrien, à Délos par la construction de l'Olympeion. La Parousie *(adventus)* de Néron à Corinthe et les nombreuses parousies d'Hadrien dans la plupart des provinces, en Bretagne, en Espagne, en Mésie, en Macédoine, en Sicile, en Italie, en Mauritanie, en Phrygie, à Alexandrie, sont commémorées par la frappe de monnaies (cf. à ce sujet W. Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Domitians*, Leipzig, 1907, p. 81, 93, 115, 125, 130, 150, 155, 164, 197, 198, 201, 227, 247).

b) Parousies des dieux. — Les parousies des princes avaient déjà quelque chose de religieux, puisqu'ils étaient souvent assimilés aux dieux. Mais ceux-ci avaient également leurs parousies. Esculape guérit une femme qui avait fait une fausse couche; celle-ci « publie la parousie » du dieu (W. Dittenberger, *Sylloge*, 1169, 34). Diodore de Sicile (4, 3, 3) mentionne une parousie triennale de Dionysos dans les mystères thébains. Ælius Aristide (*Oracula sacra*, II, 30-32) expérimente en songe la parousie d'Esculape Soter : ses cheveux se hésissent, mais cette parousie lui fait couler des larmes de joie et lui procure une somme inestimable de connaissances.

La parousie sacrée se retrouve dans la mystique hermétique et le néoplatonisme. C'est ainsi que dans *Corpus Hermeticum*, I, 22, le *Nous* parle de sa parousie en faveur des hommes pieux. Selon Porphyre (*De philosophia ex oraculis haurienda*, II, édit. G. Wolf, 1856, p. 148), les prêtres fouettent l'air et recourent au sang des animaux pour chasser les démons « afin

que, ceux-ci étant partis, la parousie du dieu se produise ». Jamblique *(De mysteriis)* parle plusieurs fois de parousie, toujours au sens religieux (2, 8; 3, 6, 11; 5, 21). Particulièrement remarquable est 5, 21 qui rappelle assez les descriptions néotestamentaires de la Parousie : avant la parousie des dieux, quand ils doivent se rendre sur la terre pour assister aux sacrifices, toutes les puissances qui leur sont subordonnées se mettent en mouvement, les précédant ou les accompagnant.

2° *Les données bibliques : Ancien Testament, judaïsme tardif et Nouveau Testament.* — *a) Les présupposés vétérotestamentaires.* — Très concrète, la langue hébraïque n'a pas l'équivalent du mot *parousia* signifiant « présence » ou « arrivée ». Il faut d'ailleurs en dire autant de l'araméen où le substantif מאתיתא, dérivé de אתא, n'en est pas le correspondant exact. En revanche, outre leur signification ordinaire, les verbes hébreux qui signifient « venir » ou les verbes apparentés (descendre, etc.) ont souvent une coloration religieuse quand ils sont appliqués à la venue de Yahvé ou à celle du Messie.

En premier lieu le Dieu de la Bible « vient » dans l'histoire, d'abord pour la délivrance de la servitude d'Égypte et la conclusion de l'alliance (Ex., III, 8; XIX, 18, 20...), et aussi dans les circonstances difficiles (Ps., LXXX, 3, Is., LIX, 19). Yahvé vient également dans le culte, selon le principe posé en Ex., XX, 24. Cette croyance en la réalité et en l'efficience de la venue de Yahvé engendre l'attente eschatologique : parce que Yahvé est venu dans le passé et qu'il vient encore actuellement, on espère qu'il viendra. Sa venue pour la délivrance de l'exil babylonien et l'établissement parfait de son Règne est regardée, surtout dans le second Isaïe, comme le correspondant de sa venue pour la libération de la servitude égyptienne.

Dans l'attente eschatologique, la « venue » du Messie occupe elle aussi une place (qui ne doit pas d'ailleurs être exagérée). C'est en Gen., XLIX, 10 que le verbe « venir » est usité pour la première fois au sujet du Messie. En Zach., IX, 9-10, le Messie traditionnel « vient » pour apporter la paix aux nations. Très importante pour notre étude est la vision de Daniel, VII, 13-14. La bête persécutrice (Antiochus Épiphane) a été condamnée par l'Ancien des Jours; et quant aux autres bêtes (empires) qui gardent l'existence jusqu'à un temps indéterminé (les nations demeurent), elles sont dépouillées de leur puissance. Alors « avec les nuées (ou sur les nuées, selon les LXX et la version syriaque) vient un personnage mystérieux, « comme un fils d'homme »; il s'avance vers l'Ancien des Jours et reçoit de lui l'investiture royale; son règne sera universel et éternel. Ce n'est pas là une scène de jugement général du monde, car le jugement vient d'être accompli par l'Ancien des Jours (cf. 9-12), mais bien plutôt la description symbolique d'une intronisation messianique, analogue somme toute à celle qui ouvre le Psaume CX.

b) Le judaïsme tardif. — Dans le judaïsme tardif, l'attente eschatologique s'est maintenue; ce n'est pas ici le lieu d'étudier les formes partiellement nouvelles qu'elle a revêtues. C'est une autre question qu'il nous faut envisager : puisque ni l'hébreu ni l'araméen ne possèdent de correspondant exact pour le vocable *parousia*, l'introduction de celui-ci dans le vocabulaire chrétien ne peut guère provenir que de la signification religieuse qu'il avait acquise dans l'hellénisme. Mais quand s'opéra ce transfert? N'est-il pas antérieur au christianisme?

Le mot *parousia* se rencontre dans les livres de l'A. T. écrits en grec (Judith, X, 18; II Macch., VIII, 12; XV, 21 (cf. aussi III Macch., III, 17), mais il y est toujours pris au sens profane. Qu'il fasse défaut chez Philon, il n'y a là rien d'étonnant, car chez lui l'influence grecque rejette tout à fait à l'arrière-plan l'attente eschatologique de Dieu et du Messie. Plus surprenante et inexpliquée est l'absence du mot dans la version des LXX, mais il arrive souvent aux traducteurs d'attribuer au verbe *pareimi* une signification religieuse, sans d'ailleurs en faire un terme technique à proprement parler.

C'est le Testament des XII Patriarches qui offre les textes les plus suggestifs : Testament de Juda, XXII, 2; Testament de Levi, VIII, 11; mais plusieurs auteurs soupçonnent ces mentions de la « parousie » d'être des interpolations chrétiennes. Hénoch slave (recension longue) présuppose *parousia* en XXXII, 1, et dans ce texte ainsi qu'en XLII, 5, il semble distinguer la venue de Dieu dans la création et sa seconde ou dernière venue. Josèphe n'ignore pas la signification religieuse du mot *parousie*, comme en font foi les passages suivants des *Antiquités :* III, 80, 202-203; IX, 55; XVIII, 284-286.

En raison de leur vague ou des doutes qui ont été élevés touchant leur authenticité, les quelques textes qui viennent d'être mentionnés ne suffisent pas à démontrer l'emploi technique et religieux du vocable parousie dans le judaïsme hellénistique; disons que celui-ci demeure simplement probable, sans plus.

c) Le Nouveau Testament. — Qu'ils l'aient ou non hérité du judaïsme, les écrivains du N. T. connaissent un emploi technique et religieux du terme *parousia.* Une fois (II Thess., II, 9), il désigne chez S. Paul la manifestation eschatologique de l'Antichrist; partout ailleurs il se réfère à l'avènement glorieux du Sauveur. Voici la liste de ces passages : Mt., XXIV, 3, 27, 37, 39; — dans les Épîtres pauliniennes : I Thess., II, 19; III, 13; IV, 15; V, 23; II Thess., II, 1, 8; I Cor., XV, 23; — Jac., V, 7-8; II Petr., I, 16; III, 4, 12; I Joa., II, 28. Sauf en II Petr., I, 16, où il y a *praesentia*, partout dans ces passages la Vulgate a traduit très heureusement *parousia* par *adventus.*

Dans la littérature patristique, le mot *parousia* se réfère très souvent à la venue du Fils de Dieu sur la terre : Ignace d'Antioche, *Philad.*, IX, 2; Justin, *Dialogue*, XXXI, 1; XXXV, 8; XLIX, 8; LI, 2, etc. Cet usage est étranger à l'ensemble du N. T., qui ne connaît que la Parousie glorieuse. Pour ce motif il n'est pas très exact de parler à propos du N. T. du retour de Jésus; cf. cependant Hebr., IX, 28 : ἐκ δευτέρου... ὀφθήσεται.

A la suite de Deissmann (*Licht vom Osten*, Tubingue, 1923, p. 314-320), nombre de critiques ont soutenu que c'est S. Paul qui a introduit le mot *parousia* dans le christianisme; il l'aurait emprunté directement aux parousies joyeuses de l'hellénisme, et c'est même en se souvenant d'elles qu'il aurait décrit le scénario de la Parousie du Seigneur. Quant aux autres auteurs du N. T., ils n'auraient fait que suivre son exemple. Cf. par ex. en ce sens F. Prat, *La Théologie de S. Paul*, II, Paris, 1929, p. 150-151; J. Chaine, art. *Parousie*, dans *D. T. C.*, XI, 2e partie, Paris, 1932, col. 2044-2045; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux et Paris, 1932, p. 262-264; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1951, p. 29-38; K. Deissner, art. *Parusie*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, p. 979 sq.

Avec raison, semble-t-il, Dom Dupont s'est inscrit en faux contre cette manière de voir; cf. ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, première partie, « *Avec le Christ* » *dans la vie future*, Bruges, Louvain, Paris, 1952, p. 59-73. Il est entendu que l'emploi technique et religieux du mot « parousie » dérive en fin de compte de l'hellénisme, mais le con-

texte où il se trouve inséré dans les épîtres pauliniennes ne trahit plus aucune influence grecque et est foncièrement biblique; cf. en I Thess., IV, 13-V, 11, l'expression « le jour du Seigneur » et les allusions à la théophanie du Sinaï (la nuée, le son de la trompette, « à la rencontre de Dieu ») : Ex., XIX, 10-18. Tout se passe comme si, en usant du terme *parousia*, S. Paul n'avait pas du tout conscience d'emprunter au monde grec et se conformait à un usage déjà établi. En fait on est fondé à croire que l'emploi du terme « parousie » appliqué au triomphe du Christ est plus ancien que S. Paul. Deux écrits du N. T. peuvent être allégués en ce sens.

Il y a tout d'abord l'évangile de S. Matthieu qui, dans le discours eschatologique (XXIV, 3, 27, 37, 39), use quatre fois, et lui seul, du vocable *parousia*. Serait-ce en dépendance de l'Apôtre des Gentils? C'est fort incertain : le premier évangile, à la différence de ceux de Marc et de Luc, ne témoigne guère d'une influence exercée sur lui par les Épîtres pauliniennes. Si l'on estime que, conformément au texte de Papias conservé par Eusèbe (*H. E.*, III, XXXIX, 26), il a dû exister très tôt plusieurs traductions grecques de l'original araméen de Matthieu et que notre Matthieu grec actuel en est tributaire (cf. L. Vaganay, *Le problème synoptique*, Paris, Tournai, New-York, Rome, 1954, p. 85-86; 196-199; du même auteur, art. MATTHIEU, dans *D. B. S.*, t. V, col. 946), on peut admettre dans le premier évangile un emploi de *parousia* indépendant des Épîtres pauliniennes.

Deux voies s'offrent pour l'expliquer : ou bien l'interprète grec de Matthieu n'aura fait que se conformer au judaïsme hellénistique qui connaissait déjà la parousie religieuse et avait appliqué au triomphe eschatologique de Dieu ou du Messie un terme emprunté au vocabulaire religieux du monde gréco-romain (cf. *supra*, col. 1333); — ou bien (cf. J. Dupont, *op. cit.*, 52) c'est le traducteur du premier évangile lui-même, qui, influencé sans doute par la version grecque de Daniel, VII, 13 (où deux fois est usité le verbe *pareimi*), aura eu l'idée d'exprimer par *parousia* la venue triomphale du Fils de l'homme.

L'Épître de S. Jacques, d'ailleurs très apparentée à la tradition matthéenne, paraît témoigner, elle aussi, d'un usage technique de *parousia* antérieur aux Épîtres pauliniennes et indépendant d'elles. Cette probabilité se changerait en certitude si l'on pouvait démontrer que cet écrit est l'un des plus anciens de toute la littérature néotestamentaire. Telle est en effet la position de nombreux critiques : R. Leconte, *Les Épîtres catholiques de S. Jacques, S. Jude et S. Pierre*, Paris, 1953, dans *Bible de Jérusalem*, 20-22; M. Meinertz, *Der Jacobusbrief*, dans *Die katholischen Briefe*, Bonn, 1932, p. 12-14; J. B. Mayor, *The Epistle of St James*, Londres, 1913, p. CXXI-CLIII; W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*, Berne, 1946, p. 284-286; G. Kittel, *Der geschichtliche Ort des Jak.*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1942, p. 71-105. Ce sentiment est également le nôtre. Mais beaucoup d'exégètes, la majorité, semble-t-il, assignent à l'épître de Jacques une date plus ou moins tardive; dans ce cas son emploi technique de *parousia* se rattache à l'usage devenu commun dans le christianisme.

II. LE PROBLÈME EXÉGÉTIQUE : L'ATTENTE DE LA PAROUSIE. — Ainsi que nous l'avons déjà dit, le problème exégético-théologique posé par l'attente de la Parousie déborde largement le problème philologique; on ne peut l'étudier convenablement sans envisager dans son ensemble l'eschatologie du Nouveau Testament.

1° *Les diverses manières d'aborder ce problème et l'objet de la présente étude.* — Souvent les croyants ont abordé ce problème eschatologique d'un point de vue *apologétique;* ils ont cherché en particulier à dissiper les difficultés causées par le climat d'attente d'une fin du monde prochaine qui paraît caractériser l'ensemble de la littérature du Nouveau Testament; cf. par ex. L. Billot, *La Parousie*, Paris, 1916; K. Weiss *Exegetisches zur Irrtumslösigkeit und Eschatologie Jesu Christi*, Münster-en-W., 1916. Ce point de vue est légitime, mais trop étroit : la doctrine du Christ et des apôtres sur « la fin » a un contenu positif; elle est autre chose qu'un ensemble d'objections à résoudre.

L'eschatologie du Nouveau Testament peut être envisagée d'un point de vue *historique et génétique.* Alors un champ immense s'ouvre aux investigations des chercheurs : Ancien Testament, milieu juif contemporain du Christ sous ses aspects multiples : écrits apocalyptiques, judaïsme hellénistique de la Diaspora, judaïsme rabbinique; en outre, s'il est vrai que les catégories mentales des auteurs du Nouveau Testament sont avant tout bibliques et juives, l'influence exercée sur eux par le monde extra-biblique, par ex. le monde grec, ne doit pas être perdue de vue.

Dans l'exposé qui va suivre nous tiendrons compte de toutes ces données complexes, mais nous n'en ferons pas une étude directe. Notre but est beaucoup plus modeste et restreint. D'abord, en tenant compte de leurs différentes attaches : bibliques, juives et, dans certains cas, grecques ou orientales, nous essaierons d'interpréter correctement les idées eschatologiques exprimées par le Christ et les divers écrivains du Nouveau Testament. En second lieu, comme il est incontestable que ces idées se sont développées, enrichies et précisées, nous essaierons de comprendre comment et sous l'action de quels facteurs s'est opérée cette transformation.

2° *Les fluctuations de l'exégèse et de la théologie protestantes.* — Un auteur suédois, M. Folke Holmström, s'est fait l'historien des fluctuations de l'exégèse et de la théologie protestantes en ce qui touche le problème eschatologique du Nouveau Testament : *Das eschatologische Denken der Gegenwart* (trad. allem. H. Kruska), Gütersloh, 1926. Peut être vaut-il mieux parler de trois tendances, car si elles se sont succédé dans leur apparition, la seconde n'a pas supplanté la première ni la dernière les deux premières.

Les trois explications ayant toujours leurs partisans, il est intéressant de les connaître. Le premier système est celui de *l'eschatologie-illusion* (J. Weiss, A. Schweitzer) : réaction contre les protestants libéraux qui ne voyaient en Jésus que le prédicateur d'un Royaume purement intérieur, ce système souligne jusqu'à l'exagérer le caractère eschatologique du message de Jésus, mais ne voit là qu'une illusion. Le second système, *l'eschatologie-mode d'expression* (Dibelius, Bultmann, Dodd), ne voit guère dans l'eschatologie qu'une manière de dire que le christianisme débouche sur l'éternité. Le troisième système, *l'eschatologie-révélation ou accomplissement* (Ph. Bachmann, H. D. Wendland, Cullmann), prend au sérieux les perspectives eschatologiques ouvertes par le Nouveau Testament; elles signifient l'achèvement de l'œuvre salvifique inaugurée par l'Incarnation rédemptrice.

3° *Distinction nécessaire entre le fait de la fin du monde et les descriptions eschatologiques de l'Écriture.* — Le fait de la fin du monde est enseigné dans l'Écriture avec une clarté qui ne laisse rien à désirer. Il ne saurait être révoqué en doute sans que soit ébranlé le sens de l'histoire entière du salut telle que la conçoit la Bible. Dans l'Écriture l'histoire du monde, et plus particulièrement celle de l'humanité, est orientée vers une fin par un Dieu qui non seulement est le Créateur de l'univers, mais encore exerce une maîtrise absolue sur le déroulement des événements. La formule si

fréquente « à la fin des jours » : *beaharith hajjamim* (Gen., XLIX, 1; Num., XXIV, 14; Deut., IV, 30; XXXI, 29; Is., II, 2; Jer., XXIII, 23; XXX, 24; XLVIII, 47; XLIX, 39; Ez., XXXVIII, 8, 16; Os., III, 5; cf. dans le Nouveau Testament Act., II, 17; Jac., V, 3; I Tim., IV, 1; II Tim., III, 1; I Petr., I, 5, 20; II Petr., III, 3; I Joa., II, 18; Jude, 18; Hebr., I, 2), que l'on traduit parfois, quoique moins bien, par « dans la suite des jours », a un sens beaucoup plus qualitatif que chronologique : elle désigne le point culminant d'une histoire dirigée par Dieu, donc l'ère parfaite, mais inséparable elle-même d'un jugement purificateur préalable.

Mais autant est certain le fait de la fin du monde, autant il est difficile de se représenter, même en partant de l'Écriture, la manière dont elle se produira. Dans le passé, exégètes et théologiens ont souvent pris pour argent comptant les descriptions bibliques de la fin; cf. la théorie des quinze signes précurseurs, sur laquelle S. Thomas exprime déjà un sage scepticisme (*Sum. Theol., Suppl.*, quaest. LXXIII). En fait il faut tenir le plus grand compte du langage imagé et profondément symbolique des Écritures.

II. Les Évangiles synoptiques. — I. Position du problème. — Thème fondamental de la prédication de Jésus dans les Synoptiques, le Règne de Dieu est une grandeur d'ordre essentiellement eschatologique. Certes, grâce à sa prédication et à son action, Jésus actualise le Règne et le rend présent parmi les hommes avec les biens divers qui lui sont inhérents, mais jusqu'à un certain point seulement : l'ère parfaite et définitive demeure pour lui une réalité du monde à venir, et vers elle il ne cesse de diriger les regards de ses disciples.

Parmi les textes évangéliques relatifs à la *Basileia*, les catégories suivantes peuvent être distinguées : ceux qui tiennent le Règne pour déjà existant (par ex. Mt., XII, 28; Lc., XI, 20); ceux qui le regardent comme grandissant peu à peu avant d'être réalisé (un grand nombre de paraboles); enfin ceux qui présentent l'avènement du Royaume comme futur et même imminent. C'est seulement cette dernière série de textes qui nous intéresse ici; elle constitue la partie la plus obscure du message du Christ.

Il est impossible d'escamoter l'aspect proprement eschatologique du message du Christ. S'il est exagéré de soutenir que la pensée de Jésus est entièrement dominée par l'attente de la Parousie, cependant cette perspective s'étend bien au-delà de l'emploi du mot *parousia* qui est propre à Matthieu; elle caractérise à des degrés divers toutes les couches de la tradition synoptique; elle est commune à Marc et à la *Quelle*. Selon une remarque de Harnack (*Sprüche und Reden Jesu*, dans *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*, II, Leipzig, 1907, p. 173), il est possible que la *Quelle* renferme moins d'éléments eschatologiques et apocalytiques que le récit de Marc. Néanmoins nombre de paroles de Jésus qui constituent la *Quelle* ne peuvent se comprendre sans l'idée de Parousie ou de venue glorieuse du Christ : cf. Mt., XXIII, 39 (= Lc., XIII, 35); Mt., XXIV, 26-27 (= Lc., XVII, 24); Mt., XXIV, 42-51 (= Lc., XII, 39-46). Il faut d'ailleurs en dire autant, soit pour le bien propre à Matthieu (par ex. XXV, 1-13; 31-46), soit pour le bien propre à Luc (par ex. XII, 35-38).

Il est donc clair que l'eschatologie entendue au sens strict fait partie essentielle du message de Jésus. Les protestants libéraux qui, tels Ritschl, Sabatier ou Harnack (*Das Wesen des Christentums*, 1900), ont voulu ramener Jésus aux dimensions d'un simple moraliste, l'essence de l'Évangile à la foi en la paternité divine et le Règne de Dieu à une réalité invisible et intemporelle, présente dans l'intérieur des âmes, ont été obligés de laisser de côté ou de violenter la plus grande partie des textes des Synoptiques.

C'est en réaction contre cette exégèse qu'est né le système de *l'eschatologie conséquente*. Selon J. Weiss, Jésus a cru imminent l'établissement définitif du Royaume sous la forme d'une catastrophe universelle (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Goettingue, 1900). D'après A. Schweitzer (*Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tubingue, 1913), Jésus a d'abord attendu la venue du Règne pour un avenir très proche : les disciples n'auront pas achevé de parcourir les villes d'Israël que déjà le Fils de l'homme sera venu (Mt., X, 23). Par la suite, à la lumière de ses échecs, Jésus comprit qu'il devait mourir et expier pour le peuple et que sa parousie n'aurait lieu qu'après cette tragédie; elle n'en demeurait pas moins toute proche à ses yeux. Selon A. Loisy (*L'Évangile et l'Église*, Bellevue, 1904), le Royaume annoncé par Jésus consistait seulement en l'avènement prochain du Fils de l'homme sur les nuées; il en résulte que Jésus n'a pas prévu l'Église, d'où le mot célèbre : « Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue ».

Le système de l'eschatologie conséquente, sous quelque forme qu'il se présente, sacrifie délibérément l'aspect présent du Règne : les passages des Synoptiques qui paraissent aller à l'encontre de cette interprétation sont traités comme des hyperboles, des anticipations dues à des mouvements d'enthousiasme, ou encore des créations de la communauté (*Gemeinde-Theologie*).

En sens inverse, C. H. Dodd (*The Parables of the Kingdom*, Londres, 1946) et quelques autres exégètes soulignent fortement qu'avec la venue du Christ le Règne eschatologique a déjà fait son entrée dans l'histoire; seule la consommation est encore à attendre, mais elle ne se réalisera que dans le monde de l'éternité, très différent du monde historique actuel. En conséquence l'imagerie apocalyptique, dans la mesure où elle n'est pas issue de la théologie chrétienne primitive, est à regarder comme une simple accommodation de langage; il n'y a pas à imaginer une autre venue du Fils de l'homme en plus de sa venue en Galilée ou à Jérusalem, puisqu'il n'existe pas d'avant et d'après dans le monde de l'éternité. Cette théorie dite de *l'eschatologie réalisée* représente une réaction salutaire, mais excessive, contre l'eschatologie conséquente.

L'esquisse qui suit essaiera d'expliquer l'aspect eschatologique du message du Christ des Synoptiques en tenant compte surtout des attaches vétérotestamentaires et des perspectives propres à chacun des évangélistes.

II. Les données eschatologiques générales. — Jésus utilise la distinction courante parmi ses contemporains entre *siècle présent* et *siècle futur;* cf. Mc., X, 30 : le centuple dans le siècle présent et la vie éternelle dans le siècle à venir; Mt., XII, 31 : le blasphème contre l'Esprit ne sera remis ni dans ce siècle ni dans l'autre; Lc., XX, 34-35 oppose aux enfants de ce siècle qui prennent femme ou mari ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à l'autre siècle et à la résurrection d'entre les morts. Parfois, à côté de cette formulation eschatologique que l'on a appelée horizontale, s'en rencontre une autre nommée verticale : l'opposition entre la terre et le ciel (Mt., VI, 19-21; Lc., XII, 33-34).

A l'éon futur se rattache la *vie éternelle* pour les bons et la *géhenne* pour les méchants. Il y a équivalence entre vie éternelle et Royaume de Dieu définitif, ainsi qu'il ressort de passages tels que Mc., IX, 45-47 (parallélisme entre « entrer estropié dans la vie » et « entrer borgne dans le Royaume ») et Mt., XXV, 34, 46.

Aucune description détaillée n'est donnée par Jésus de la vie de l'au-delà. Dans l'Évangile, comme dans le reste du N. T., le salut définitif de l'homme est son salut total impliquant la *résurrection des corps;* mais Jésus précise dans une discussion avec les Sadducéens que les conditions d'existence des hommes ressuscités seront très différentes des conditions présentes : Mc., XII, 25-57, et parallèles.

Si les promesses eschatologiques des *Béatitudes* (Mt., V, 3-12; Lc., VI, 20-23) se vérifient déjà partiellement sur la terre, le temps futur de la plupart des verbes invite à réserver au siècle à venir leur pleine réalisation. Or, telles qu'elles sont rapportées par Matthieu, elles montrent que la vie éternelle sera à la fois possession du Royaume ou de la nouvelle Terre promise (= l'intimité divine : pour la spiritualisation progressive du thème de l'héritage dans l'A. T., cf. F. Dreyfus, dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, 1958, p. 3-49), consolation, rassasiement spirituel, vision de Dieu, manifestation ineffable de la miséricorde du Père à l'égard des hommes devenus pour toujours enfants de Dieu (Luc n'a que le Royaume, le rassasiement et la joie). Il est possible (cf. J. Dupont, *Les Béatitudes*, Louvain, 1958) que, sous leur forme primitive, les Béatitudes n'aient eu qu'une portée messianique (entrée dans le Royaume messianique), mais il y a continuité entre l'appartenance au Christ ici-bas et la récompense céleste, ainsi que le souligne l'image du banquet employée dans les deux cas : Mt., VIII, 11-12; XXII, 2; XXVI, 26-29.

Ainsi se trouve pleinement justifié le point de vue de S. Luc; en effet le *maintenant* qu'il introduit en VI, 21 (deux fois) et 25 (deux fois) semble destiné à mettre en opposition la vie présente et celle de l'au-delà (cf. le « maintenant » de XXII, 18, 69, à comparer avec Mc., XIV, 25, 62; Matth., XXVI, 29, 64).

Les mêmes textes qui parlent de vie éternelle ouvrent également la perspective d'un châtiment éternel ou d'un *feu éternel* réservé aux méchants. Si « les pleurs et les grincements de dents » (Mt., XIII, 42, 50; XXII, 13; XXIV, 51; XXV, 30; en dehors de Mt., seulement en Lc., XIII, 28) sont l'expression imagée de la rage et du désespoir (cf. Ps., CXII, 10; Sap., V, 2-3) et n'impliquent pas un châtiment strictement corporel, ni même peut-être toujours le châtiment final, il en va autrement du « feu éternel » qui ne doit pas désigner un simple mouvement de l'âme comme le « remords » de la conscience, mais suggère plutôt l'idée d'un châtiment physique extérieur. Toutefois le fait que ce feu a été « préparé pour le démon et pour ses anges », qui selon l'enseignement commun n'ont pas de corps (cf. Mt., XXII, 30 et parall.), incline à la réserve quand il s'agit de préciser la nature du feu de l'enfer. Il est très clair que le langage de Jésus est partiellement symbolique.

La séparation définitive des bons et des méchants, la récompense décernée aux premiers et le châtiment infligé aux seconds présupposent qu'un *jugement divin* est intervenu. A vrai dire c'est durant la vie même de Jésus que le jugement s'inaugure (cf. art. JUGEMENT, par D. Mollat, dans *D. B. S.*, IV, col. 1354-1357). Le jugement de la fin des temps ne doit donc pas être une nouveauté absolue. Il se distingue pourtant du jugement divin historique en ce qu'il atteint tous les hommes de tous les temps et sépare définitivement les bons des méchants : Mc., VIII,38 et parall.; Mt., XIII, 24-30; XXV, 31-46. Un certain nombre de textes évoquent la comparution devant le souverain Juge de villes, de peuples et d'individus depuis longtemps disparus : Sodome et Gomorrhe, Tyr et Sidon, les Ninivites, la reine de Saba : Mt., X, 15; XI, 24; XII, 41-42; Lc., X, 13-15; XI, 31-32. Un passage tel que Mt., X, 14-15 montre comment Jésus unit les deux perspectives du jugement immanent à l'histoire et du jugement final.

La parabole de l'ivraie (cf. Mt., XIII, 41-43) semble faire une distinction importante entre *Royaume du Fils de l'homme* et *Royaume du Père*, distinction qui est une des caractéristiques du premier évangile : le Royaume du Fils de l'homme, qui est le Royaume de Dieu en voie de réalisation sur la terre, n'est pas encore le Royaume parfait : il s'y trouve en effet des « scandales » et des « fauteurs d'iniquité qui ne disparaîtront qu'à la fin du monde. « Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père ». Sont partisans d'une distinction matthéenne entre Royaume du Fils de l'homme et Royaume du Père E. Klostermann, *Das Matthäus-Evangelium*, Tubingue, 1938, p. 123; M. J. Lagrange, *Évangile selon S. Matthieu*, Paris, 1941, p. 276; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, II, Leipzig, 1930, p. 109; C.-H. Dodd, *Matthew and Paul*, *The Expository Times*, 1946; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Gœttingue, 1956, p. 70; G. Bornkamm, *Matthäus als Interpret der Herrenworte*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1955, p. 344. Mais d'autres auteurs soutiennent au contraire l'identification des deux Royaumes (Jülicher, Bultmann, Michaelis, de Goedt; cf. *Rev. bibl.*, 1959, p. 44, note 2); les raisons qu'ils mettent en avant ne nous paraissent pas décisives.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que de la fin du monde. Mais *quelle conception Jésus s'est-il faite du sort de chaque homme au moment de sa mort?* Nombre d'exégètes pensent que cette question ne s'est même pas posée à son esprit. D'après eux, le Christ des Synoptiques, tributaire des conceptions juives de son temps, proclame simplement l'imminence de la fin du monde. C'est seulement plus tard, grâce à S. Paul et à S. Jean, et en raison du retard de la Parousie, qu'on aurait abouti à la doctrine eschatologique qui est maintenant celle des chrétiens.

La réalité est moins simple. L'eschatologie du judaïsme tardif est complexe. Déjà plusieurs psalmistes semblent avoir caressé l'espoir d'être, après leur mort, réunis pour toujours à Dieu (Ps., XVI; XLIX; LXXIII). En tout cas le livre alexandrin de la Sagesse enseigne clairement la survie bienheureuse des justes. Dans le judaïsme palestinien lui-même, des idées semblables se faisaient jour; cf. livre d'Hénoch, littérature qumranienne. Sans aucun doute, au moment où naît le christianisme, la vieille conception biblique du *schéol* pour tous les défunts indistinctement est largement dépassée.

Presque tous les textes des Synoptiques relatifs à l'eschatologie individuelle se trouvent chez S. Luc : paraboles de Lazare et du mauvais riche (XVI, 29-31), de l'économe infidèle (XVI, 1-12), du riche insensé (XII, 16-31); parole du Crucifié au bon larron (XXIII, 43). Luc, grec d'origine et écrivant pour les Grecs, a été amené à développer en ce sens l'enseignement du Christ. Mais il n'a pas créé ce point de vue de toutes pièces; il semble bien que les sentences sur le scandale (Mc., IX, 43-48; Mt., XVIII, 8-9) impliquent l'entrée dans la vie ou dans la géhenne aussitôt après le trépas.

III. LES SENTENCES ISOLÉES RELATIVES A LA VENUE GLORIEUSE DU FILS DE L'HOMME. — Tandis que les textes eschatologiques étudiés jusqu'à maintenant sont fort imprécis, il en est d'autres qui paraissent fournir des indications chronologiques ou contiennent des descriptions qui causent aux commentateurs les plus grands embarras. Disons d'abord quelques mots des sentences eschatologiques isolées; nous parlerons plus loin des discours.

1° *Mt., X, 23 :* « Si l'on vous pourchasse dans telle ville, fuyez dans telle autre, et si l'on vous poursuit

dans celle-là, fuyez dans une troisième; en vérité je vous le dis, vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël avant que ne vienne le Fils de l'homme ». — Ce passage, qui fait partie du discours de mission, est propre au premier évangile. Mais il est probable que Luc et même Marc ont connu cette déclaration et qu'ils ont évité de la reproduire en raison de sa perspective particulariste; cf. en ce sens H. Schürmann, *Zur Traditions-und Redaktionsgeschichte von Mt., x, 23*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1959, p. 82-89.

Il est évident que l'ensemble constitué par Matth., x est composite, et notre logion doit presque certainement être considéré, sinon comme la suite historique, du moins comme la conséquence logique de l'ordre donné aux Douze de restreindre provisoirement leur activité à Israël : « Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville des Samaritains; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (x, 5*b*-6, propre à Mt.). Le Christ, qui se sait envoyé pour le salut du monde entier, suit cependant un ordre et respecte les prérogatives du peuple choisi dans la proposition de la Bonne Nouvelle. Mais à ce privilège qu'ont les Juifs d'entendre les premiers le message évangélique correspond un jugement spécial (cf. J. A. T. Robinson, *Jesus and his Coming*, Londres, 1947, p. 80 et 91-92). Dom Dupont exclut pratiquement ce logion du domaine de l'eschatologie; il regarde le titre de Fils de l'homme comme secondaire, et il estime qu'en l'employant l'évangéliste n'avait pas nécessairement l'intention d'évoquer la Parousie; *Novum Testamentum*, 1959, p. 228-244.

2° *La déclaration eschatologique qui précède la scène de la Transfiguration :* Mc., VIII, 38 et IX, 1; Mt., XVI, 27-28; Lc., IX, 26-27. — Cette déclaration comporte deux parties. La première partie, qui ne fixe pas de date, semble bien avoir trait à la venue glorieuse du Fils de l'homme en vue du jugement général de l'humanité. La seconde sentence, dont la plupart des exégètes estiment qu'elle était primitivement indépendante de la première, comme le suggère la rédaction de Marc, parle d'une venue du Règne de Dieu (Marc et Luc) ou du Fils de l'homme (Matthieu) tellement prochaine que plusieurs personnes « ici présentes » en seront les témoins. La précision chronologique de ce passage, qui rappelle celle de Mt., x, 23, invite à l'interpréter du même événement. En supprimant les mots ἐν δυνάμει de Marc, Luc semble avoir voulu éviter toute méprise et désigner l'Église (Streeter, *The Four Gospels*, Londres, 1951, p. 520-521). Le rapprochement des deux sentences opéré par la tradition témoigne en faveur d'une certaine identification entre les diverses phases de l'instauration du Règne de Dieu.

Telle qu'elle est rédigée dans les trois Synoptiques, la première sentence, avons-nous dit, peut difficilement être comprise autrement que comme une référence à la Parousie. Mais n'a-t-elle pas été transformée? Ce qui donnerait lieu de le supposer, c'est la comparaison de Mc., VIII, 38 avec un logion de la double tradition (Lc., XII, 8 = Mt., X, 32) où il n'est pas question de la venue dans la gloire du Fils de l'homme en vue du jugement; il est dit seulement que le Fils de l'homme témoignera en faveur de ceux qui n'auront pas rougi de lui, et cela apparemment aussitôt après leur mort, cf. V. Taylor, *St Mark*, 383; surtout J. A. T. Robinson, *Jesus and his Coming*, 53-56. Plus loin nous aurons plusieurs fois l'occasion de constater la tendance de la communauté primitive à accentuer la perspective parousiaque.

3° *Le jugement par les douze apôtres des douze tribus d'Israël :* Mt., XIX, 28; Lc., XXII, 30. — Au moins dans le contexte essentiellement ecclésial où l'a insérée le troisième évangéliste, cette promesse vise le gouvernement par les Douze du nouvel Israël; il est possible que ce soit là son contexte primitif (cf. T. F. Glasson, *The Second Advent*, Londres, 1947, p. 143-146). En S. Matthieu le sens de la sentence est moins clair; il faudrait pouvoir déterminer la portée du vocable rare *palingenesia* (cf. *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, I, 685-686). Plutôt qu'à une participation au jugement de la Parousie, nous penserions volontiers, ici encore, à une association des Douze au gouvernement du nouveau peuple de Dieu; cf. en ce sens Lagrange *in h. l.*

4° *La prophétie sur le sort de la nation juive :* Mt., XXIII, 37-39 (= Lc., XIII, 34-35). — Il y a tout lieu de tenir ce texte pour indépendant de celui qui le précède dans le premier évangile (envoi de prophètes, de sages et de scribes). Que signifie cette prédiction? L'exclamation mise dans la bouche des Juifs : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » est un cri de foi qui semblerait faire pressentir la conversion de l'ensemble des Juifs avant l'avènement glorieux du Seigneur. Jésus aurait ainsi préludé à l'enseignement de Rom., XI, 25 sq. Entendent le texte en ce sens B. Weiss, J. Weiss, A. Plummer, M. J. Lagrange, J. Schniewind, P. Benoit, tout récemment J. Munck, *Christus und Israel*, Copenhague, 1956, p. 23. D'autres y voient une allusion à la scène messianique des Rameaux (Mt., XXI, 9; mais Lc., XIX, 38; cf. L. Marchal).

5° *La déclaration de Jésus devant les Sanhédrites :* Mc., XIV, 62; Mt., XXVI, 64; Lc., XXII, 69. — Nombre de critiques regardent cette déclaration comme la mention la plus claire faite par Jésus de sa Parousie. Elle est rapportée avec des variantes par chacun des Synoptiques. Tous les trois mettent sur les lèvres de Jésus la prédiction de sa session à la droite de Dieu; Matthieu et Luc précisent que cette glorification doit avoir lieu incessamment (ἀπ'ἄρτι : Mt.; ἀπὸ τοῦ νῦν : Lc.); Matthieu et Marc parlent en outre de la venue glorieuse sur les nuées, mais Matthieu, avec son ἀπ'ἄρτι, est le seul à affirmer qu'elle est très prochaine.

Le fait que Matthieu et Luc expriment la précision chronologique par des mots grecs différents empêche de supposer que celle-ci pourrait être dans Luc une glose harmonisante. Il y a tout lieu de croire que cette précision, au premier abord embarrassante, a été faite par Jésus lui-même. Certains critiques se demandent même si elle n'était pas présente originairement dans le texte de Marc; cf. en ce sens F. T. Glasson, *The Second Advent*, 65-68.

Quel est en définitive le sens de la prédiction de Jésus? Même le texte actuel de Marc où ἀπ' ἄρτι ne figure pas, à plus forte raison celui de Matthieu ne sauraient viser la Parousie. Dans l'Écriture « être assis » ou « s'asseoir à la droite de quelqu'un » marque un honneur et un privilège (I Reg., II, 19; Ps., XLV, 10; Mt., XXI, 21 sq.); dans les peintures égyptiennes, le roi est parfois représenté assis à la droite de la divinité. En employant cette formule, Jésus se réfère au Ps., CX (℣. 1) où le psalmiste déclare du Messie qu'il doit s'asseoir à la droite de Yahvé, c.-à-d. qu'il participera à sa royauté sur l'univers. Quant à la venue sur les nuées, elle sert à exprimer dans l'A. T. des manifestations très diverses de la puissance divine (cf. Ex., XIII, 21; XXXIII, 9; Num., XIV, 14; Lev., XVI, 2; I Chron., XIII, 6; Is., XIX, 1; Ps., CIV, 3). Dans Dan., VII, 13, auquel se réfère Jésus, l'apparition d'un « fils d'homme » sur les nuées du ciel est suivie, non pas de sa descente spectaculaire sur la terre pour procéder au jugement de l'humanité, mais de sa venue vers l'Ancien des jours qui lui donne autorité sur l'univers. Il s'agit là en somme d'une scène symbolique d'intronisation messianique.

Ainsi donc, dans la proclamation de Jésus, la session

à la droite de Dieu et la venue sur les nuées ne signifient pas autre chose que l'instauration du règne du Fils de l'homme sur l'univers. La vision qu'auront les Sanhédrites de ces prérogatives conférées à Jésus ne peut pas s'entendre d'une vision matérielle, mais seulement (comme en Mt., XXIII, 37-39) d'une expérience et d'une conclusion tirées des événements. Cette exégèse est pareillement celle de Lagrange (*Évangile selon St. Matthieu*, p. CLXV-VLXVI); E. P. Gould (*The Gospel according to St Mark*, Édimbourg, 1948, p. 279); V. Taylor (*St Mark*, 568-569); T. F. Glasson (*The Second Advent*, 68); J. A. T. Robinson (*Jesus and his Coming*, 43-52). La prédiction du Christ était d'autant plus émouvante qu'il la faisait au moment où il était l'esclave des hommes et où il allait être mis à mort : synthèse vivante du Serviteur souffrant d'Isaïe et du Fils de l'homme triomphateur de Daniel, Jésus relie lui-même de manière indissoluble le mystère de sa mort à celui de sa glorification.

Selon son habitude, S. Luc a modifié quelque peu la teneur des paroles de Jésus de manière à les rendre plus claires. Il a tout d'abord remplacé ὄψεσθε par ἔσται; le triomphe du Fils de l'homme est ainsi rendu indépendant d'une vision (métaphorique) des Sanhédrites; en second lieu il a supprimé la venue sur les nuées, annonce pleine de sens pour qui connait Daniel, mais difficilement intelligible pour des lecteurs de culture grecque et que d'ailleurs, sous l'influence de S. Paul, Luc voulait appliquer exclusivement au jugement de la fin des temps (XXI, 27; cf. *infra*). Cela indique qu'ici du moins il n'entendait pas ce trait au sens matériel et que nous-mêmes nous ferions fausse route en l'interprétant de cette façon. Le troisième évangéliste n'a pas faussé la portée de la réponse de Jésus; il est un garant de la solidité de l'exégèse exposée ci-dessus.

IV. Les discours eschatologiques. — Le texte eschatologique le plus important des Synoptiques est d'ordinaire appelé l'apocalypse synoptique. Il est reproduit par les trois Synoptiques : Mc., XIII; Mt., XXIV, 1-44; Lc., XXI, 5-36, la forme de Marc étant dans l'ensemble la plus primitive. C'est donc d'elle qu'il convient de partir. Ce morceau a été l'occasion de discussions infinies; la meilleure manière de donner une idée des problèmes complexes qu'il soulève est sans doute d'esquisser une brève histoire de son interprétation; ce préambule nous permettra en outre d'être ensuite beaucoup plus rapide dans nos explications exégétiques.

Luc possède en propre un autre discours eschatologique (XVII, 22-37), qui fait partie de la section péréenne, dépendante d'une source spéciale. Matthieu également a connu cette source; aussi, dans sa grande synthèse eschatologique (XXIV-XXV), fusionne-t-il les données de Luc, XVII et celle de Marc, XIII; il y ajoute également un certain nombre d'éléments inédits.

1° *Brève histoire de l'interprétation de l'apocalypse synoptique.* — Nous distinguerons trois périodes : de Strauss à Colani; de Colani à Loisy; de Loisy à nos jours.

a) Première période : de Strauss à Colani exclusivement, 1835-1864. — Nous retiendrons les noms de Strauss, Baur, Holtzmann, Renan.

F. Strauss (*Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tubingue, 1835-1836) estime que Jésus s'est trompé en mettant en rapport étroit ruine de Jérusalem et fin du monde. Toutes les tentatives faites pour éluder cette conclusion sont vaines : par ex. l'explication par l'intention morale : Jésus veut que les hommes se tiennent prêts; ou encore la théorie des « sommets des montagnes » : les crises historiques sont comparables à des pics apparaissant seuls aux regards, tandis que les régions intermédiaires demeurent inaperçues. On ne peut davantage recourir à l'inauthenticité : la prophétie est authentique, mais elle ne présuppose aucune connaissance surnaturelle, car elle exploite des données de l'Ancien Testament.

Aux yeux de F. C. Baur (*Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Tubingue, 1847), le chapitre XXIV de Matthieu qui annonce la ruine de Jérusalem est une prédiction inauthentique et *post eventum*, datant des environs de 130-134; ensuite sont venus les textes parallèles des autres évangélistes.

H. J. Holtzmann (*Die synoptischen Evangelien, Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig, 1863) formule l'hypothèse d'un *Ur-Markus* que Marc aurait reproduit plus fidèlement que les autres Synoptiques. Il propose une division tripartite de Marc, XIII qui depuis a été assez généralement adoptée : le commencement des douleurs (℣℣. 5-13), la tribulation (℣℣. 14-23), la Parousie (℣℣. 24-27). Les divergences qui existent entre Marc et Luc viennent de ce que Luc écrit après la ruine de Jérusalem (cf. Lc., XXI, 20-24).

E. Renan (*Vie de Jésus*, Paris, 1863) pense que, tout en cherchant à améliorer la condition morale de l'humanité, Jésus n'en a pas moins prêché la fin du monde. Il y a certes contradiction entre cette croyance en une fin prochaine et la morale habituelle de Jésus, mais c'est cette contradiction qui a fait le succès de son œuvre : « le millénarisme donna l'impulsion, la morale assura l'avenir » (p. 126).

b) Deuxième période : de Colani à Loisy exclusivement (1864-1911). — Le nom de Colani (*Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, 2e édit., Strasbourg, 1864) ouvre une nouvelle période dans l'exégèse de l'apocalypse synoptique. L'idée directrice de Colani est qu'il y a contradiction flagrante entre l'Évangile et l'attente juive d'un Messie temporel et politique. Jésus en effet a rejeté toute confusion entre le spirituel et le temporel. Il ne s'est même pas donné comme le Messie qu'avaient annoncé les prophètes et qu'il ne pouvait que juger indigne de Dieu. Il a pensé que le Royaume de Dieu s'étendrait peu à peu à l'humanité dans la mesure où elle accepterait ou rejetterait le message évangélique. C'est dire qu'aux catastrophes rêvées par les auteurs d'apocalypses il substitue un développement organique. Il n'a pu envisager pour lui un avènement glorieux qui eût contredit toute son existence. Il n'a pu être son propre précurseur, le précurseur humble et doux d'un Messie violent et terrible. Dans les vues d'avenir qui lui sont attribuées, tout ce qui ne se rapporte pas à la ruine de Jérusalem n'est que glose des évangélistes passée dans le texte. Par ex. en Luc., XVII, 20-33, « quoi que Luc fasse dire et répéter à Jésus qu'il parle de la venue du Fils de l'homme, *tous les traits sans exception se rapportent à la ruine de la nation juive* » (p. 200).

Nous en arrivons ainsi à Marc, XIII. Les seuls éléments authentiques sont la question des apôtres au début (℣. 4) : « Quand sera-ce? » et la réponse de Jésus (à partir du ℣. 31) relative à son ignorance de la date de la fin et aux conseils de vigilance. Tout le reste c.-à-d. les ℣℣. 5-30 sont une interpolation qui brise le contexte et sépare la question de la réponse, une « petite apocalypse » de peu antérieure à la ruine de Jérusalem, que les Synoptiques ont prise pour un discours de Jésus. Écrit avant le siège de la cité sainte, ce document est historique jusqu'au ℣. 14, prophétique à partir de cet endroit. Postérieure à la ruine de Jérusalem, la version de Luc est le reflet de cet événement.

Nous nous sommes arrêté à l'opinion de Colani, parce que sa théorie de la petite apocalypse a été

constamment reprise depuis, non d'ailleurs sans subir chaque fois des modifications plus ou moins considérables, chacun délimitant à sa façon la longueur de l'interpolation. Citons seulement quelques noms antérieurs à Loisy : C. Weizsäcker (*Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, Tubingue, 1864); W. Baldensperger (*Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, Strasbourg, 1888); W. Bousset (*Der Antichrist*, 1895); H. J. Holtzmann (*Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Leipzig, 1897); A. Réville (*Jésus de Nazareth*, Paris, 1897).

Parmi les exégètes qui, avec plus ou moins de fermeté, ont récusé la théorie de la petite apocalypse, on relève J. Weiss (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gœttingue, 1892) qui la juge insuffisamment fondée; T. Zahn (*Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1903); M. J. Lagrange (*L'avènement du Fils de l'homme*, dans *Rev. bibl.*, 1906, p. 382-411; 561-574).

c) Troisième période : de Loisy à nos jours. — Nous faisons commencer cette troisième période avec Loisy : bien qu'il n'ait apporté sur le sujet qui nous occupe rien de bien original, son radicalisme a fait sensation, et les réactions salutaires en sens contraire qu'on a pu enregistrer en sont partiellement la conséquence.

A. Loisy (*Les Évangiles Synoptiques*, Ceffonds, 1908; *L'Évangile selon S. Marc*, Paris, 1912) considère Marc, XIII comme presque entièrement inauthentique; il conserve l'idée de la petite apocalypse, mais la dissèque en fragments divers (6-8; 12; 13*b*-14; 17-19; 22-23; 24*b*-27; 30-31). J. Wellhausen (*Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1911) regarde comme inauthentiques et le discours et l'introduction (℣℣. 1-4), avec la situation historique qu'elle présuppose. R. H. Charles (*A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 2e édit., 1913) découvre dans Marc, XIII un discours chrétien sur la souffrance des disciples, et une apocalypse juive, plus complètement reproduite en Apoc., VI. Sont encore partisans de la non-authenticité à peu près totale R. Bultmann (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gœttingue, 1921; 3e édit., 1957); M. Goguel (*La Vie de Jésus*, Paris, 1932) qui bataille en faveur de la priorité de la présentation lucanienne de l'apocalypse synoptique; E. Lohmeyer (*Das Evangelium des Markus*, Gœttingue, 1937; 11e édit., 1951) qui essaie de faire la distinction entre ce qui provient de la tradition juive, ce qui est parole de Jésus, ce qui est produit de la communauté chrétienne.

Cependant des voix de plus en plus nombreuses se font entendre en faveur d'une authenticité au moins substantielle : W. C. Allen (*The Gospel according to St Mark*, Londres, 1915) qui souligne que Jésus a usé du langage et des conceptions de l'apocalyptique; G. Gloege (*Das Reich Gottes im Neuen Testament*, Borna-Leipzig 1928) qui affirme que la prophétie de la fin des temps est liée à la catastrophe de Jérusalem, mais sans aucune indication de date; F. Busch (*Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie; Markus XIII neu untersucht*, Gütersloh, 1938) qui voit dans le discours, non pas une description des signes avant-coureurs de la Parousie, mais au contraire une mise en garde contre de telles spéculations et une description d'un temps d'épreuve préparatoire auquel Jésus se refuse à assigner aucune limite.

Parmi les travaux récents les plus importants sur la question, ceux de V. Taylor, W. G. Kümmel, J. A. T. Robinson et R. Beasley-Murray méritent une mention spéciale. Le commentaire de Taylor, qui accorde une grande valeur historique à l'œuvre de Marc, est beaucoup plus réservé en ce qui touche le domaine eschatologique; en effet, à cet égard, Marc aurait gauchi la pensée de son Maître sous l'influence des espérances de la communauté chrétienne. Au reste, en ce qui touche Mc., XIII, mieux vaudrait parler de fragments apocalyptiques juifs que d'apocalypse proprement dite, car ne sont mentionnées ni la chute de Satan ni la punition des pécheurs ou la récompense des justes. Taylor insiste sur le caractère composite du morceau dont il essaie de déceler les sources diverses.

W. G. Kümmel (*Verheissung und Erfullung*, 3e édit., Zurich, 1956, p. 92-97) distingue trois groupes de sentences à l'intérieur de Marc XIII : les ℣. 6, 9, 10, 11, 12, 21-23, autant de ℣. qui, dans leur forme actuelle, reflètent l'expérience de la communauté chrétienne; les ℣. 2 et 28-37 qui expriment d'authentiques pensées eschatologiques de Jésus; les ℣. 7, 8, 12, 14-20, 24-27 qui doivent être attribués à une apocalypse juive ou judéo-chrétienne.

Selon J. A. T. Robinson (*Jesus and his Coming. The Emergence of a Doctrine*, Londres, 1957), Jésus n'aurait eu aucune idée de son retour glorieux à la fin des temps; c'est la communauté chrétienne qui lui aurait attribué cette attente. Marc, XIII est en substance authentique, à la condition qu'on en retranche les ℣. 24-27, mosaïque d'emprunts plus ou moins nets à l'A. T., ce qui est contraire à la manière dont Jésus utilise les Écritures. Une fois opérée cette suppression, il reste un morceau parfaitement cohérent, prédiction d'une période de souffrances intenses qui aura son point culminant dans la ruine de la nation et la destruction de Jérusalem.

Toute différente est l'orientation de G. R. Beasley-Murray, qui a le grand mérite d'avoir fait précéder son étude proprement exégétique (*A Commentary on Mark Thirteen*, Londres, 1957) d'un classement méthodique aussi complet que possible des diverses études parues depuis Strauss sur l'apocalypse synoptique (*Jesus and the Future, An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark XIII, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*, Londres, 1954). Cette enquête diligente nous a beaucoup servi. Le point de vue personnel de Beasley-Murray est que la théorie de la petite apocalypse est à rejeter, que le discours de Marc, XIII, même si on le suppose composite, représente l'authentique enseignement du Sauveur, mais que celui-ci s'est fait illusion en ce qui touche la proximité de la fin.

De cette position, on peut rapprocher l'évolution qui se remarque dans la position prise par le P. Lagrange sur le même sujet. Dans l'article de la *Rev. bibl.* allégué *supra* (1906, p. 409), tout en admettant que « Jésus a dit quelque chose de semblable », le P. Lagrange manifeste quelque scepticisme au sujet de la péricope d'eschatologie cosmique (Mc., XIII, 24-27 par.) : « On peut dire du moins qu'elle ne fait pas partie de cet enseignement que Jésus opposait comme un enseignement nouveau et original à la tradition ancienne, puisqu'il se compose presque entièrement de citations... Tout le petit morceau ressemble plus à l'*Assumptio Mosis* qu'au discours sur la montagne, et, au point de vue purement critique, il est fort douteux que Jésus ait prononcé cette apocalypse ». Dans ses commentaires subséquents consacrés aux trois Synoptiques, le grand exégète ne retient plus rien de cette suggestion; par contre il demeure fidèle à son idée première de deux discours, l'un sur la ruine du Temple (5-18; 28-32), l'autre sur l'avènement du Fils de l'homme (19-27), fondus ensemble par la rédaction évangélique.

Nombre d'exégètes catholiques ont adopté cette distinction de deux discours tout en divergeant sur la répartition des versets, faisant commencer le thème de la fin du monde soit au ℣. 19, soit au ℣. 20, soit au

℣. 21, soit au ℣. 24; quelques-uns ont en outre appliqué 28-32 à la fin du monde (cette génération = la race juive, disent-ils, et non les contemporains de Jésus).

Particulièrement digne de mention est l'analyse de L. Vaganay (*Le Problème Synoptique*, Paris-Tournai-New-York, Rome, 1952, p. 76-78) : il y a bien deux discours reliés par les mots-crochets αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι (℣. 17, 19). Ils correspondent à la double question des apôtres; ils ont chacun une division tripartite : dans les ℣. 5-18, on a successivement les signes avant-coureurs de la ruine de Jérusalem ou « commencement des douleurs », les persécutions et l'abomination de la désolation; d'autre part les ℣. 19-27 annoncent successivement les signes avant-coureurs de la fin du monde = la grande calamité, les faux Christs et les faux prophètes, enfin la venue du Christ sur les nuées. Les deux discours sont pourvus chacun de données chronologiques : 28-31, date de la ruine de Jérusalem pendant la génération présente; ℣. 32, date de la fin du monde connue seulement du Père.

A l'encontre de cette dissection, d'autres exégètes ont défendu l'unité du discours. W. Marxsen (*Der Evangelist Markus*, Gœttingue, 1956) relève (p. 112-113) des indices indubitables d'unité littéraire, en particulier les liaisons chronologiques; d'où il résulte que Marc a voulu rapporter un discours unique du Christ. Dans le passé, certains auteurs ont entendu intégralement celui-ci de la ruine de Jérusalem avec des explications souvent artificielles; par ex. les anges qui rassemblent les élus des quatre vents s'identifieraient avec les prédicateurs de l'Évangile. Cf. déjà, avec d'ailleurs des hésitations, S. Augustin (*Epist.*, CXCIX; *P. L.*, XXXIII, 904-925), et surtout Dom Calmet (*L'Évangile de S. Matthieu*, Paris, 1715), Mgr. Le Camus (*Vie de N.-S. Jésus-Christ*, III, Paris, 1907). En sens opposé, B. Rigaux, qui admet pareillement l'unité de la prophétie, pense que la ruine de Jérusalem n'est perçue qu'à l'arrière-plan; c'est la perspective de la fin du monde qui serait partout au premier plan (*L'Antéchrist et l'Opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux-Paris, 1932, p. 221-249). D'autres exégètes, tel le P. Benoit (*Évangile selon S. Matthieu*, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, 1953), proposent cette explication : le discours de Jésus n'annonce pas séparément, mais conjointement, ruine de Jérusalem et fin des temps : à travers la ruine de Jérusalem, qui est partout au premier plan, c'est la fin du monde qui est pressentie; la première catastrophe est la figure de la seconde, le premier acte d'un drame qui embrasse tout le déroulement de l'histoire depuis la première venue du Christ jusqu'à sa Parousie.

2° *La signification fondamentale de Marc XIII.* — La théorie selon laquelle une grande partie de ce morceau serait due à l'interpolation d'une apocalypse juive n'a pas été prouvée. Jésus ne dédaignait pas de parler le langage apocalyptique, comme le prouve déjà le titre de Fils de l'homme emprunté à Daniel. C'est d'un bout à l'autre, et pas seulement dans sa finale (℣. 24-27), que le discours trahit l'influence de Daniel (cf. F. Gils, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, Louvain, 1957, p. 128). Or on sait l'importance considérable de ce livre pour l'intelligence de la prédication de Jésus.

Contre l'authenticité de Mc., XIII, on a souvent objecté qu'il y est question de signes annonçant la venue de la consommation : tout cela n'est-il pas contraire à des passages tels que Mc., VIII, 11-12 où Jésus détourne de rechercher des signes et à Lc., XVII, 20 où il déclare que le Royaume de Dieu ne vient pas d'une façon qui puisse être observée? Cf. A. E. J. Rawlinson, *The Gospel according to St Mark*, Londres, 1942, p. 181; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 81; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, Cambridge, 1951, p. 161-162. En réalité le premier des deux textes qui viennent d'être allégués n'a rien à voir avec notre discussion, puisqu'il traite de l'autorité de Jésus comme docteur, et non de la venue du Royaume. Le second texte (Lc., XVII, 20) parle bien de la venue du Royaume, mais sans qu'il soit question de signes. Le sens n'est pas : « l'avènement du Royaume ne sera pas précédé d'indices auxquels on pourra reconnaître son approche immédiate » (A. Loisy, *Les Évangiles Synoptiques*, Ceffonds, II, 1908, p. 402), mais bien plutôt : « le Règne de Dieu ne vient pas tout formé comme un objet dont on peut dire : il est ici ou là, comme le soleil et la lune apparaissent à l'horizon » (Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1927, p. 460).

Ce qui étonne, car cela tranche avec la manière habituelle du Christ, c'est la coloration si fortement apocalyptique de Mc., XIII et tout particulièrement de la dernière partie du discours (℣. 24-27). Comme cette péricope est faite entièrement de citations, d'ailleurs fort libres, de l'A. T., il n'est sans doute pas interdit de supposer que, pour faciliter l'application à la Parousie proprement dite, la communauté chrétienne primitive a renforcé le caractère apocalyptique du morceau, ainsi que le suggère déjà la comparaison des textes parallèles (les difficultés soulevées par J.A.T. Robinson, *Jesus and His Coming*, 56-57 sont réelles et doivent être prises en considération). Mais nous ne pensons pas qu'il soit indiqué pour autant de nier l'authenticité substantielle de cette prophétie relative à la proximité de la fin. Busch et Beasley-Murray (cf. *supra*, col. 1346) ont démontré victorieusement qu'elle n'a rien à voir avec les fantaisies apocalyptiques et se rattache sans peine à l'enseignement le plus authentique du Sauveur. Ainsi que nous allons le voir, elle annonce paradoxalement le salut comme contrepartie consolante de ce qui était le plus contraire aux rêveries juives nationalistes, à savoir la ruine de Jérusalem et de son Temple ainsi que la dispersion des juifs incrédules. Bien compris, ce discours est donc véritablement le triomphe de l'universalisme.

Il n'est pas nécessaire d'admettre l'unité parfaite du discours. Mais autant il serait exagéré d'exclure tout groupement artificiel, en quelques passages, surtout dans la première partie, de matériaux d'origine diverse, autant il nous paraît difficile de penser que le rédacteur a rassemblé « d'étrange façon » (l'expression est de Vaganay) deux discours du Sauveur absolument hétéroclites. A supposer qu'il y ait eu originairement deux discours (ce qui est possible), le fait que dans le second le mot « élus » (aux ℣. 20, 22 et 27) ne peut guère signifier que le Reste du peuple choisi montre bien que les deux morceaux ont un objet au moins partiellement semblable. Le discours tel qu'il se présente actuellement nous met en présence d'un *drame unique en trois actes* (5-13; 14-23; 24-27) admirablement conduit. Ainsi que le note B. Rigaux, « le récit ne s'arrête jamais. Il s'agit d'une grande calamité qui comprend le commencement des douleurs, le comble de l'angoisse, l'avènement du Fils de l'homme vers lequel tout converge. Les thèmes apocalyptiques sont semés à travers toutes les péricopes : la fin, les guerres, la peste, la famine, les tremblements de terre, le refroidissement de la charité, l'abomination de la désolation, l'appel aux intelligents » (*L'Antéchrist*, 225). Nous verrons plus loin que, dans tout cet ensemble, Luc s'est efforcé de discerner deux jugements, mais il ne semble pas que ce soit déjà le cas de Marc.

Dans la première partie du discours (℣. 5-13), les détresses, les persécutions et même (℣. 10) la prédi-

cation de l'Évangile dans l'univers avant que n'arrive la fin sont conçues comme des préludes au châtiment de Jérusalem, point de départ et thème fondamental du morceau. Les Juifs incrédules ne peuvent en effet être punis que si au préalable la lumière de l'Évangile leur a été suffisamment proposée (cf. Rom., x, 18). La tribulation suprême, décrite dans la seconde partie (℣. 14-23), est le jugement historique du peuple choisi si souvent annoncé par le Christ dans sa prédication. Ce jugement laissera subsister un « Reste », les « élus » à cause desquels l'épreuve sera « abrégée » (℣. 20). Interpréter ce dernier verset d'une menace, soit de mort physique (Lagrange, *S. Marc*, 1re édit.), soit de damnation éternelle (Lagrange, *S. Marc*, 6e édit.), pesant sur le genre humain à l'époque de la fin du monde ne va pas sans de graves difficultés.

Il est incontestable que dans la troisième partie du morceau (℣. 24-27) les signes cosmiques et l'avènement glorieux du Fils de l'homme paraissant sur les nuées sont présentés comme immédiatement consécutifs à ces faits. Mais, dans les écrits prophétiques et apocalyptiques, des cataclysmes cosmiques, qui ne sont pas à prendre à la lettre, orchestrent très habituellement les interventions de Dieu dans l'histoire. Par ailleurs la déclaration du Christ devant le Sanhédrin (cf. *supra*, col. 1342) comme aussi Daniel, vii, où la venue sur les nuées n'est pas un jugement, mais une intronisation messianique, suggèrent que dans l'apocalypse synoptique elle est pareillement à traiter comme une simple métaphore : elle signifie le triomphe parfait du Messie comme contrepartie de ce qui paraissait être l'anéantissement de son œuvre : sa mort dans la réponse faite aux Sanhédrites, la ruine du Temple de Jérusalem dans le présent discours.

En ce sens on peut parler d'une *véritable annonce de la fin du monde*. Mais, comme dans les tableaux des prophètes, cette fin est contemplée à partir d'un événement concret qui lui sert de prélude. En outre ce n'est pas une date qui est prédite, mais une victoire, considérée du point de vue de Dieu comme acquise définitivement du premier coup. Cette victoire est toute proche; « cette génération », c.-à-d. la génération contemporaine du Christ ne passera pas sans en avoir été le témoin, mais la connaissance exacte de son échéance est réservée au Père.

Le rassemblement des élus attribué aux anges est à interpréter selon la même perspective. L'affirmation de Jésus est une synthèse de Deut., xxx, 4 et de Zach., ii, 10. Dans l'A. T. « disperser aux quatre vents » (Jer., ix, 15; xviii, 17; Ez., v, 10, 12; xii, 14; xvii, 21; Zach., ii, 10, T. M. seulement) ou au contraire « rassembler des quatre vents, de tous les pays, des extrémités de la terre » (Deut., xxx, 3-4; Is., xi, 12; xxvii, 13; lvi, 8; Jer., xxiii, 3; xxix, 12; xxxi, 8; Ez., xi, 17; xx, 34, 41; xxviii, 25; xxxiv, 13) sont des expressions constantes : la première signifie la perte par le peuple élu de son unité nationale comme conséquence de ses infidélités au monothéisme; la seconde annonce le salut d'Israël par le retour à son unité religieuse et nationale. Le rassemblement des Israëlites dispersés est en effet un thème essentiel et traditionnel de l'espérance juive eschatologique. Cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, i, Paris, 1935, p. 414 sq.; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tubingue, 1934, p. 344 sq.; Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums*, Tubingue, 1926, p. 236 sq.

Dans la bouche de Jésus le même thème eschatologique ne signifie pas autre chose que l'entrée des Juifs dans le Royaume, sans que la distinction soit faite entre les phases terrestre et céleste du Royaume. Là encore est annoncé moins un événement précis de l'histoire que son sens profond : jusque-là le Temple de Jérusalem était le centre de rassemblement du peuple choisi; or la destruction du sanctuaire de la ville sainte n'aura pas pour conséquence la dispersion définitive du peuple de Dieu; tout au contraire elle sera suivie du rassemblement autour de Jésus d'un nouveau peuple de Dieu, composé tout d'abord des Juifs qui auront bien voulu adhérer au Christ. Ce sera la réalisation, en un sens purement spirituel, d'oracles tels qu'Is., xxvii, 12 : « Ce jour-là on sonnera la grande trompette, et viendront ceux qui étaient perdus au pays d'Assur, et les dispersés du pays d'Égypte, et ils adoreront Yahvé. »

Ainsi donc le rassemblement des élus dont il est ici question n'est pas, comme on l'a cru trop souvent, un acte secondaire, simple prélude de l'accès des justes à la béatitude céleste; *il est purement et simplement le salut eschatologique, antithèse de la dispersion*. Ceux qui croient en Jésus sont par lui rassemblés « comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes » (Mt., xxiii, 37; Lc., xiii, 34; à comparer avec Joa., xi, 52 : le rassemblement des enfants de Dieu dispersés).

3° *Les discours eschatologiques de S. Luc.* — Comme nous l'avons dit le troisième évangile comporte deux discours eschatologiques. Nous commencerons par examiner brièvement la version lucanienne de l'apocalypse synoptique (xxi, 5-36).

Celle-ci diffère beaucoup des textes parallèles de Marc et de Matthieu. Les principales modifications portent sur les points suivants. Luc omet le trait de l'Évangile prêché à toutes les nations (Mc., xiii, 10), probablement pour éviter de laisser croire que l'évangélisation proprement dite du monde païen devait selon Jésus précéder la ruine de la cité sainte. Il explicite de la manière suivante la formule apocalyptique « l'abomination de la désolation » empruntée à Daniel : « Quand vous verrez Jérusalem entourée par des armées, sachez que sa désolation est proche ». Cette précision plus grande ne signifie pas que l'évangéliste écrit après 70 : les expressions qu'il utilise peuvent s'appliquer à toutes sortes de sièges de villes; elles peuvent avoir été empruntées à l'A. T.; cf. par ex. Deut., xxviii, 64; Osée, ix, 7; Zach., xii, 3 (LXX) (cf. C. F. Dodd, *The Fall of Jerusalem and the Abomination of Desolation*, dans *Journal of Roman Studies*, 1947, p. 47-54). Luc ne parle pas du tout des « élus », sans doute parce que la théologie prophétique du « Reste » était inconnue de ses lecteurs de langue grecque.

Par contre Luc est le seul à nous ouvrir de larges perspectives sur l'histoire du monde consécutive à la ruine de Jérusalem, catastrophe qu'il décrit d'ailleurs plus clairement que ses devanciers et en la présentant avec insistance comme un jugement divin (℣. 22, « jours de vengeance »; ℣. 23, « colère contre ce peuple ») : « Et ils (les Juifs) tomberont au fil de l'épée, et ils seront réduits en captivité parmi toutes les nations, et Jérusalem sera foulée aux pieds par les Gentils, jusqu'à ce que les temps des Gentils soient arrivés à leur terme ». Ces données ne sont pas en contradiction avec celles de Marc, parce que ce qui est envisagé ici, c'est la destinée de l'ensemble de la nation juive, abstraction faite du petit nombre de Juifs qui adhère au Christ. L'ensemble du peuple juif refuse de croire et demeure dispersé parmi toutes les nations jusqu'au terme du « temps des nations ». Ces indications rappellent Rom., xi, 25 : une partie d'Israël demeure dans l'incrédulité « jusqu'à ce que la masse des Gentils soit entrée ». Il faut probablement entendre l'expression « temps des nations » (καιροὶ ἐθνῶν) au sens où l'explique Lagrange : auparavant c'était le « temps des Juifs », et Dieu a tout fait pour les sauver (cf. parabole des vignerons homicides).

Maintenant la vigne est donnée à d'autres (Luc, xx, 16 sq.), et c'est le « temps des nations » qui commence, c.-à-d. la phase de l'histoire au cours de laquelle le salut leur est proposé. Rappelons à ce propos la thèse de H. Conzelmann (*Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas*, Tubingue, 1955) : Luc s'est représenté l'histoire du salut comme un tout continu divisé en trois périodes : le temps d'Israël, le temps du Christ et le temps de l'Église. Le « temps des nations » se rattache au temps de l'Église.

Ce qui suit est plus difficile à interpréter. En ce qui concerne les ℣. 25-27 : les signes cosmiques et la venue du Fils de l'homme sur les nuées, il semble bien que, dans la pensée de Luc, ils se rapportent au terme du temps des nations et au jugement final de l'humanité (contrairement à ce que nous avions soutenu, dans *Rev. bibl.*, 1949, p. 81). Ainsi s'explique l'extension des calamités à la terre entière au ℣. 26 (ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ : « as distinct from the special judgement upon Jerusalem, this is to be a judgement upon the whole earth » (J. M. Creed, *St Luke*, Londres, 1953, p. 257). Ainsi s'explique encore l'omission du rassemblement des « élus », trait qui dans Marc, xiii relie étroitement la venue du Fils de l'homme sur les nuées au jugement de Jérusalem (dans un cas les élus sont préservés, et dans l'autre rassemblés). La comparaison de Luc, ix, 27 et xxii, 65 avec les passages parallèles des autres Synoptiques montre le parti pris du troisième évangéliste de réserver exclusivement à la Parousie entendue au sens strict la mention de la venue glorieuse du Fils de l'homme, et à plus forte raison celle de sa venue sur les nuées. En cela il ne fait que se conformer à l'exemple de S. Paul (cf. I Thess., iv, 15-17; II Thess., ii, 1-2). De plus il est clair que l'expérience du retard de la Parousie le pousse à distinguer les différents plans.

Ayant distingué deux jugements, Luc a ensuite deux séries de recommandations. Le ℣. 28, en parallélisme antithétique avec le ℣. 20 (ce qui sera désolation pour les Juifs incrédules sera pour les disciples consolation) ainsi que la parabole du figuier qui suit (℣. 29-33) paraissent se rapporter à la catastrophe imminente de Jérusalem. En revanche l'exhortation à la vigilance des ℣. 34-36, avec sa note universaliste si accentuée, nous ramène à la perspective du jugement dernier, où il faudra comparaître devant le Fils de l'homme; ce n'est pas un hasard si ce dernier passage, avec les mots caractéristiques ἀιφνίδιος et ἐκφυγεῖν, se rapproche beaucoup de I Thess., v. 3.

Luc possède un autre discours eschatologique (xvii, 22-37) qui se rattache à la section péréenne (ix, 51-xviii, 14) propre au troisième évangile. Adressé aux disciples, ce discours fait suite à un entretien de Jésus avec les Pharisiens (xvii, 20-21) sur la date de la venue du Règne de Dieu. Il comporte les développements suivants : affirmation d'une venue du Fils de l'homme en vue du jugement (℣. 22-25), dispositions des hommes au temps de ce jugement (℣. 26-30), conseils pratiques pour ce temps-là (℣. 31-33), description du jugement (℣. 34-35), localisation du jugement (℣. 37). A ce morceau il convient encore de rattacher la parabole du juge et de la veuve (xviii, 1-8).

La plupart des auteurs pensent que ce discours se rapporte à la venue glorieuse de la fin des temps. Il nous paraît difficile de leur donner raison. Ainsi que le notent tour à tour T. F. Glasson (*The Second Advent*, 83-84) et J. A T. Robinson (*Jesus and His Coming*, 73-76), la recommandation de ne pas retourner dans sa maison pour y chercher des provisions ou des vêtements (℣. 31) ne se conçoit que dans la perspective d'une catastrophe limitée comme doit l'être la ruine de Jérusalem. On doit expliquer de la même manière l'évocation de la femme de Lot (℣. 32) qui eut le tort de regarder en arrière tandis qu'elle fuyait la cité maudite. C'est souvent que dans l'Écriture Jérusalem et le peuple élu menacés de châtiments sont mis en rapport avec Sodome; cf. dans l'Ancien Testament, Is., i, 9-10; Ez., xvi, 45; Jer., xxiii, 14; dans le Nouveau Testament Mt., x, 15; xi, 23-24; Lc., x, 12; Apoc., xi, 8.

Les autres données de Lc., xvii, 22-37 s'entendent pareillement beaucoup mieux du jugement de la cité sainte que de la Parousie de la fin des temps (déjà Colani avait fait cette observation). La comparaison de l'éclair (℣. 24) ne paraît pas avoir pour but de souligner la visibilité dans le monde entier de la manifestation de Jésus; elle ne fait qu'en exprimer la soudaineté : la présence du Fils de l'homme viendra tout d'un coup surprendre les hommes comme l'éclair qui en un instant parcourt l'horizon. Souvent dans l'A. T. les éclairs accompagnent les jugements divins : Zach., ix, 14; Ps., xviii, 15; xcvii, 4; cxliv, 6; Sap., v, 21; cf. Apoc., iv, 5; viii, 5; xi, 19. Celui que Jésus a ici en vue aura pour prélude obligé la passion et le rejet du Messie par la nation choisie (℣. 25); qu'est-ce à dire, sinon qu'il sera la sentence de condamnation prononcée contre le peuple juif obstiné? Les ℣. 34-35 décrivent effectivement un jugement (il faut supprimer le ℣. 36, emprunté à Mt., xxiv, 40). L'opinion presque unanime veut ici encore qu'il s'agisse du jugement dernier et que celui qui est « pris » représente les hommes destinés à entrer dans la société du Messie; celui qui est « laissé » serait celui qui est abandonné à la catastrophe. Tout le contexte, ici et également, croyons-nous, en Mt., xxiv, 37-41, invite plutôt à penser que ceux qui sont laissés sont le « Reste » prophétique, épargné comme Noé le fut par le déluge, tandis que ceux qui sont « pris » sont les hommes emportés par le fléau destructeur (emploi de « prendre » en ce sens en Jer., vi, 11; Is., ix, 13; xxviii, 18; liii, 8). Le jugement ne frappera pas aveuglément le monde juif, mais les uns seront « pris », les autres « laissés » selon qu'ils seront coupables ou non; cf. pareillement J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming*, 75. Il convient d'ailleurs d'ajouter que Jésus lui-même, dans un passage curieux du troisième évangile où il menace ses compatriotes impénitents de calamités temporelles (xiii, 1-5), a souligné en même temps le caractère imparfait de ces jugements terrestres inhérents au déroulement de l'histoire.

Au ℣. 37 le discours de Jésus est interrompu par une question des disciples : « Où, Seigneur? » Le Maître répond de manière énigmatique : « Où sera le corps, là aussi se rassembleront les vautours ». Le sens de ces dernières paroles est très controversé. Certains auteurs renoncent même à les expliquer. En réalité cette formule d'allure proverbiale, qui fait songer à Job, xxxix, 30, exploite un lieu commun apocalyptique : dans les jugements divins historiques qui ont pour objet l'anéantissement d'une nation ou d'une ville impie, les bêtes des champs et les oiseaux du ciel, qui après le désastre viennent s'attaquer aux cadavres, sont censés achever ainsi l'œuvre de la vengeance divine : Is., xviii, 6; Jer., vii, 33; xv, 3; xvi, 4; xix, 17; Ez., xxix, 5; xxxix, 17; Apoc., xix, 17-18. Jésus veut donc dire que le châtiment sévira partout où il y aura des coupables.

Le P. Lagrange a raison de souligner que « l'idée de justice à faire est essentielle à la parabole » du juge et de la veuve (xviii, 1-8). Cette parabole veut inviter les justes opprimés à persévérer dans la prière en leur promettant une rapide intervention divine qui les délivrera de leurs épreuves. De quelles épreuves s'agit-il? On a toutes raisons de penser que le Christ vise celles qui, d'après le discours sur la ruine du

Temple (Mc., XIII, 9 sq. et par.), doivent atteindre les disciples avant cette grande catastrophe. C'est en effet aux disciples qui l'entourent que Jésus s'adresse; le début du chapitre XVIII (« il leur adresse une parabole ») montre que l'auditoire n'a pas changé depuis XVII, 22. La vengeance promise par Dieu aux ℣. 7 et 8 fait songer « aux jours vengeance » de XXI, 22 : le mot *ekdikésis* ne se retrouve pas ailleurs dans les Évangiles. Par contre il ne semble pas que les « élus » de XVIII, 7 s'identifient avec les « élus » de Mc., XIII, 20, 22, 27 (= Mt., XXIV, 22, 24, 31), lesquels ne sont autres que le « Reste » messianique; Luc a précisément omis ce trait, inintelligible pour des lecteurs grecs. Les élus de XVIII, 7 sont simplement ceux qui croient au Christ et qui, à cause de leur foi, seront persécutés par leurs compatriotes obstinés dans l'incrédulité (cf. XXI, 12-19). En XXI, 28 (cf. v, 20), la ruine de Jérusalem, prédite comme très proche, doit être pour les disciples une délivrance. C'est sans doute au même événement qu'il est fait ici allusion. La pensée finale (XVIII, 8*b*), qui a tant embarrassé les exégètes : « Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre?» gagne à être rapprochée de l'annonce de la diminution de la charité, qui d'après Mt., XXIV, 12 doit caractériser l'époque contemporaine de la « fin » de Jérusalem; cf. J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming*, 80-81.

4° *La synthèse eschatologique de S. Matthieu.* — S. Matthieu n'a qu'un discours eschatologique (chapitres XXIV-XXV), mais très long, car il s'agit d'une synthèse. Celle-ci aboutit à une magnifique description des assises de la Parousie (XXV, 31-46) qui ne se lit nulle part ailleurs. C'est peut-être en songeant à elle qu'au ℣. 3 Matthieu a mis dans la bouche des disciples l'expression « consommation du siècle » (συντελεία τοῦ αἰῶνος) qui chez lui désigne la fin du monde (XIII, 39, 40, 49; XXVIII, 20). Il est vrai que XXIV, 29-31 est déjà une annonce de la fin.

Dans le morceau correspondant à l'apocalypse de Marc et de Luc, le premier évangile bloque ensemble (au chapitre XXIV, 1-44) les deux discours reproduits séparément par Luc (chapitres XVII, XXXI). C'est ainsi que Mt., XXIV, 26-28 correspond à Lc., XVII, 23-24, 37 et que Mt., XXIV, 37-41 répond à Lc., XVII, 26-27 et 34-36. Cette composition, dit-on souvent, manque de cohérence, car les ℣. 26-28 paraissent situer la Parousie du Fils de l'homme antérieurement à sa venue sur les nuées (cf. ℣. 29 « aussitôt après ces jours de détresse »). Mais précisément toute incohérence disparaît si l'on admet qu'ici la Parousie, inséparable de la *tribulatio magna* du ℣. 21, n'est autre que le jugement exécuté par Jésus contre les Juifs coupables, tout comme le jour du Fils de l'homme de Lc., XVII, 24 sq. Il faut en dire autant des autres passages du discours (℣. 3, 37, 39) où revient ce mot Parousie. Plus haut nous avons déjà suggéré en Matthieu un emploi du vocable Parousie antérieur aux Épîtres pauliniennes et indépendant d'elles. Il n'est pas étonnant par conséquent que ce mot n'ait pas dans le premier évangile la même portée que sous la plume de S. Paul.

Matthieu a en propre (au ℣. 30) l'apparition dans le ciel du signe du Fils de l'homme et la lamentation des tribus de la terre. Que signifie cette désolation? On la regarde d'ordinaire comme la conséquence de l'accablement des adversaires du Christ, gémissant d'avance sur le sort qui les attend; très arbitrairement on applique l'expression très générale « toutes les tribus de la terre » à la seule catégorie des damnés. Ou bien on suppose que l'angoisse étreint tous les hommes, même les élus. Le véritable sens paraît être tout différent. Le verbe *koptomai* pris en lui même n'exprime que les manifestations extérieures du chagrin ou du deuil sans en préciser la cause. Dans le passage de Zacharie auquel Jésus se réfère (XII, 12; cf. aussi *koptomai* au ℣. 10), la lamentation des tribus est un mouvement collectif de pénitence et de conversion. L'expression « toutes les tribus de la terre » est un emprunt à Gen., XII, 3; XXVIII, 14, oracle qui annonce la participation des Gentils aux bénédictions divines concédées à Abraham. Jésus paraît donc vouloir parler de la conversion des nations (et non de leur désespoir), et il symbolise cette conversion par des manifestations de repentir, car la *metanoia* constitue l'exigence fondamentale de l'Évangile.

Dans Matthieu le discours eschatologique est suivi de trois paraboles (XXIV, 45-XXV, 30) : la parabole de l'intendant, commune au premier et au troisième évangile; celle des dix vierges, apparentée aux serviteurs vigilants de Luc (XII, 35-38); la parabole des talents qui rappelle celle des mines de Luc (XIX, 17-27). Ces divers morceaux ne se rattachent que par un lien assez lâche au discours qui précède (idée commune de la nécessité de la vigilance). En effet on est ici en présence d'une nouvelle conception du jugement divin : celui-ci n'atteint plus des collectivités, mais des individus, membres du Royaume fondé par Jésus, et qui sont récompensés dans l'au-delà selon leurs mérites ou démérites personnels. De plus, alors que le discours sur le Temple présentait le Règne de Dieu comme une grâce et une intervention du ciel, contrepartie du châtiment du peuple élu, les paraboles qui suivent insistent sur la responsabilité des hommes qui ont reçu ce premier don. Ici-bas ils apparaissent comme associés étroitement à la personne et à l'œuvre du Christ; en contrepartie dans l'au-delà ils doivent régner *activement* avec le Christ et participer sous sa dépendance au gouvernement divin du monde : XXIV, 47; XXV, 21, 23; cf. Dan., VII, 18, 27; Sap., III, 8.

La fin du chapitre XXV de Matthieu (℣. 31-46) nous fait assister à une nouvelle apparition du Fils de l'homme qui, accompagné de ses anges, procède au jugement de toutes les nations. Les deux annonces de XXIV, 1-44 et XXV, 31-46 ne font nullement double emploi. Elles ont en commun de prédire un jugement collectif au terme d'une grande étape de l'histoire du salut ainsi qu'une intervention solennelle du Fils de l'homme. Mais là s'arrête l'analogie. Par ailleurs les tableaux diffèrent du tout au tout. Le premier nous met en présence d'un jugement purement collectif et historique (sans aucune allusion aux rétributions de l'au-delà), auquel succède une nouvelle ère dans l'histoire religieuse du monde. Le second tableau décrit un jugement à la fois collectif et individuel après lequel il ne se passe plus rien sur la terre : les hommes vont à la vie éternelle ou à la damnation éternelle (XXV, 46). Il est certain d'ailleurs que ces deux jugements sont intimement unis : ils font partie de cette intervention divine, dans son fond unique et supratemporelle, qui achemine le Règne vers sa consommation.

III. Les Actes des Apôtres et l'Épître de S. Jacques. — Pour connaître l'enseignement et la vie de la communauté chrétienne primitive, et tout particulièrement ses conceptions eschatologiques, les Actes des Apôtres sont la première source à consulter. Pour composer son livre, Luc a utilisé une documentation variée. Il faut d'abord mettre à part les *sections-nous* où l'auteur se contente probablement de transcrire ses notes personnelles : XI, 28 (texte occidental seulement); XVI, 10-17; XX, 5-XXI, 18; XXVII, 1-XXVIII, 16. Pour tout ce qui par ailleurs concerne Paul, il a pu être instruit par l'Apôtre lui-même. La communauté d'Antioche l'a sans doute informé sur sa propre fondation et sur le mouvement des Juifs hellénistes qui lui a donné naissance (VI, 1-VIII, 3; XI, 13-30;

XIII, 1-3). Luc a rencontré Philippe à Césarée (cf. VIII, 40; XXI, 3). Pour tout le reste, c.-à-d. pour tout ce qui concerne les débuts de la communauté de Jérusalem et son chef S. Pierre, l'auteur a pu, soit interroger des témoins oculaires, soit, plus souvent peut-être, exploiter des sources originairement rédigées en araméen, mais plus probablement déjà traduites en grec. Ainsi s'explique le caractère sémitisant et archaïque de ces premiers chapitres, caractère qui inspire confiance, même si le récit est loin de satisfaire la curiosité et les exigences d'un historien moderne. Très grande est l'importance doctrinale du Livre des Actes : « Un hiatus sépare la théologie évoluée de S. Paul et de S. Jean et la prédication du Royaume de Dieu des Synoptiques, même si nous tenons compte des anticipations prophétiques du Christ sur sa résurrection et sur la fondation de l'Église. La théologie du Livre des Actes, telle qu'elle se dégage des discours, fait le joint entre les deux perspectives » (L. Cerfaux, *Les Actes des Apôtres*, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, 1958, p. 29).

Plus haut nous nous sommes rallié au sentiment de ceux qui tiennent l'Épître de Jacques pour un écrit très ancien. S'il en est ainsi, l'étude de cette Épître doit suivre immédiatement celle des discours archaïques des Actes.

I. Les actes des Apôtres. Le vocable *parousia* est totalement absent du Livre des Actes; l'attente de la Parousie n'y occupe pas moins une place importante qu'il ne faut pourtant pas majorer.

1° *Les données fondamentales.* — Les premiers chrétiens ont vivement conscience d'appartenir à un monde nouveau. Jésus vivant sur la terre avait souligné à maintes reprises que le Règne de Dieu était déjà d'une certaine manière venu. Mais il avait également affirmé avec non moins de force que le grand triomphe eschatologique annoncé par les prophètes appartenait encore à l'avenir. Or avec la résurrection de Jésus la contrepartie de l'échec apparent de la Passion est maintenant un fait accompli, et ce point est très fortement souligné dans les Actes. Les deux faits complémentaires qui marquent avant tout l'ouverture de la nouvelle ère du monde sont la résurrection de Jésus attestée par ses apparitions et l'effusion de l'Esprit. En homme nourri de l'Ancien Testament, Pierre interprète les prodiges du matin de Pâques et de la Pentecôte comme des signes indubitables de l'irruption de l'ère eschatologique; cf. surtout premier et second discours de Pierre : Act., II, 14-40; III, 12-26; cf. encore V, 30-32; X, 34-43. L'appellation d'eschatologie réalisée introduite par Dodd convient beaucoup mieux à la situation et aux conceptions de la communauté chrétienne primitive qu'à celles de Jésus vivant sur la terre, puisqu'entre les deux est intervenue la Résurrection qui a marqué un progrès décisif dans la réalisation du plan divin de salut.

Cependant, même ici, l'espérance en une consommation ultime est maintenue tout comme dans les Évangiles, avec cette différence capitale que ce qui est maintenant attendu n'est que l'achèvement d'une œuvre déjà en grande partie accomplie. Dans le discours adressé au centurion Corneille, Pierre enseigne qu'en exaltant Jésus à sa droite, Dieu l'a établi souverain juge pour les vivants et pour les morts (X, 42). La Résurrection a donc marqué le commencement de l'établissement définitif du Règne de Dieu sur l'univers; elle l'a rendu en quelque sorte tout proche en faisant faire un bond formidable au déroulement du plan salvifique. Vouloir nier à tout prix ce sentiment de la proximité de la fin serait faire fi du climat général que révèlent un grand nombre de textes du Nouveau Testament, à commencer par ceux des Actes. Ce sentiment se conçoit d'autant mieux que chez les prophètes les descriptions de la fin des temps la montrent d'ordinaire réalisée tout d'un coup dans sa perfection, sans distinction d'étapes successives.

Du fait que le mot Parousie est absent des discours archaïques des Actes et que la promesse de la Parousie n'y est pas attribuée au Christ comme lui est attribuée la promesse du don de l'Esprit, on a voulu tirer cette conclusion qu'en réalité Jésus n'avait pas annoncé son retour glorieux de la fin des temps; c'est la communauté chrétienne qui lui aurait prêté cette prédiction (cf. par ex. J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming*, 25-30). Mais que l'espérance de la Parousie remonte aux tout premiers temps du christianisme, nous en avons pour indice la formule araméenne *maranatha*, dont la traduction la plus normale est « Notre Seigneur, viens » (cf. I Cor., XVI, 22 avec Apoc., XXII, 20). Nous verrons plus loin que le ἐν λόγῳ Κυρίου de I Thess., IV, 15 semble bien rattacher à une tradition venant de Jésus l'enseignement eschatologique de tout le contexte.

Ce qui est certain, c'est qu'à s'en tenir strictement aux données des Actes des Apôtres, on ne constate pas dans la communauté chrétienne primitive cette attente fiévreuse, à la fois anxieuse et impatiente, de la fin du monde que nombre de commentateurs se plaisent à imaginer. A cet égard les discours archaïques des Actes ne rendent pas le même son que les Épîtres aux Thessaloniciens, indice précieux, semble-t-il, que l'attente de la Parousie n'avait pas encore acquis l'importance qu'elle devait prendre par la suite. Les chrétiens du Livre des Actes ont la conviction de vivre actuellement en des temps éminemment privilégiés. Ils sont sous le coup de la joie et de l'enthousiasme provoqués par les merveilles dont ils ont été les bénéficiaires ou du moins les témoins. Ils sont sous l'emprise de l'Esprit qui fait circuler dans la jeune communauté un courant extraordinaire de générosité, de fraternité et d'amour pour Jésus. C'est par là que s'expliquent le détachement des intérêts matériels, la mise en commun des biens et le souci des pauvres, beaucoup plus que par la conviction que, le monde ne devant subsister que fort peu de temps, il est inutile de prévoir pour les jours à venir. Pas une fois cette dernière idée ne se fait jour dans les trois tableaux récapitulatifs sur l'existence de la première communauté : II, 42-47; IV, 32-35; V, 12-16.

Telle est l'impression générale qui se dégage des premiers chapitres des Actes en ce qui touche l'eschatologie. Les discours missionnaires de S. Paul que nous rapportent les Actes ne rendent pas sur ce point un son essentiellement différent. Plus loin nous aurons à étudier, en parlant des Épîtres, l'apport personnel de Paul en ce domaine. Constatons ici que, dans les discours des Actes, il s'exprime à ce sujet exactement comme les autres apôtres, et notamment S. Pierre. Pour lui comme pour les Douze, la Résurrection du Christ est le fait fondamental du christianisme, et il l'interprète comme un événement eschatologique dont la conséquence nécessaire est la résurrection générale des morts. Dans la synagogue d'Antioche, il déclare aux Juifs que Dieu a accompli la promesse faite à leurs pères en ressuscitant Jésus (XIII, 33), et toute l'argumentation qui suit est calquée sur celle du prince des apôtres en son discours de la Pentecôte (cf. XIII, 32-37 avec II, 24-31). Nous reviendrons plus loin sur le discours d'Athènes, mais, de quelque manière qu'on entende le ℣. 31, on constate que le fait pascal, qui est là encore l'objectif principal du discours et la raison de son insuccès auprès des Grecs (XVII, 31-32; cf. avec le ℣. 18 : « il prêchait Jésus et la résurrection »), y est nettement compris comme un événement eschatologique introduisant la résur-

rection de l'humanité. Dans les trois apologies qu'il prononce devant le Sanhédrin (XXIII), devant Félix (XXIV) et devant Festus (XXVI), l'Apôtre s'attache à souligner l'élément de la doctrine qu'il avait en commun avec les Pharisiens, à savoir la résurrection des morts (cf. XXIII, 6; XXIV, 15; XXVI, 6-8); il s'agit là d'une simplification destinée à calmer les haines, mais il est clair que Paul est attaqué par les Juifs, non pas précisément parce qu'il enseigne la résurrection des morts, croyance que les Pharisiens partagent avec lui (cf. XXIII, 6-10), mais parce qu'il la fait dépendre de celle de Jésus que les Juifs ont condamné à mort.

2° *Les textes sujets à discussion.* — *a) La question des Apôtres avant l'Ascension (I, 6).* — Le verbe *apokathistanai* est le terme technique usité par les LXX pour exprimer l'espérance prophétique de la restauration d'Israël : Jer., XV, 19; XVI, 15; XXIII, 8; XXIV, 6; XXVII, 19; Ez., XVI, 55; Mal., IV, 6 (III, 23); cf. *T. W. N. T.*, I, p. 386-392 (Œpke). Même si les apôtres avaient encore à ce sujet des conceptions matérielles, Schlatter souligne avec raison que Jésus ne les blâme d'aucune manière d'avoir attendu un tel événement (*Die Apostelgeschichte*, Stuttgart, 1948, p. 5-6). C'est que le Christ lui-même avait annoncé une certaine restauration du peuple choisi dont il s'était refusé à préciser l'échéance. Act., I, 6 est ainsi à rapprocher de textes tels que Mt., XIX, 28 (= Lc., XXII, 30) et Mc., XIII, 27, 32 (= Mt., XXIV, 31, 36), à la condition d'admettre pour ces passages l'interprétation qui a été donnée plus haut.

b) La recommandation des anges aux apôtres (I, 11). — Selon toute apparence, il y a là une annonce de la Parousie : Jésus viendra de la même manière qu'il est parti, c.-à-d. revêtu de son corps glorieux et porté sur une nuée; on a vu plus haut que dans le troisième évangile la venue de Jésus sur les nuées désigne exclusivement la Parousie (comme dans S. Paul; à la différence de Mt. et de Mc.). Mais l'invitation à cesser de regarder vers le ciel implique que la Parousie pourra se faire attendre, perspective tout à fait conforme à celle du troisième évangile. Cf en ce sens F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts*, Londres-Édimbourg, 1954, p. 41; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Gœttingue, 1956, p. 120-121.

c) Les signes avant-coureurs du jour du Seigneur dans le premier discours de Pierre (II, 19-20). — Dans l'oracle de Joël allégué par S. Pierre, effusion de l'Esprit et signes cosmiques sont donnés comme des événements contemporains, caractéristiques les uns et les autres, des derniers jours qui ne sont autres que l'ère messianique. En accord avec la conception prophétique traditionnelle, Joël pense que cette ère sera indivisiblement une ère de jugement et une ère de salut. On pourrait estimer que le discours de Pierre reprend purement et simplement la conception de Joël; cf. en ce sens A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, p. 200-201; F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts*, p. 69.

Cependant si l'on tient compte du parallélisme avec Luc, XXI, 23-25, texte que nous avons appliqué à la Parousie, on sera porté à conclure avec la plupart des commentateurs que l'auteur des Actes distingue ici deux périodes : la période actuelle de l'effusion de l'Esprit; la période encore future du jugement général de l'humanité annoncée par « des prodiges dans le ciel en haut et des signes en bas sur la terre ».

d) L'époque de répit et de restauration universelle dans le second discours de Pierre (III, 19-21). — A quoi correspond cette époque? L'interprétation la plus commune y voit une référence à la Parousie. On ne peut rien objecter de décisif contre une telle exégèse. L'expression « temps de répit » ou de « rafraîchissement », quoique un peu faible pour désigner l'établissement du Royaume céleste, peut se concevoir dans cette perspective : il y aura alors répit parce que, comme l'explique Dom Dupont, les épreuves et les calamités du temps présent prendront fin (*Les Actes des Apôtres*, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, 1948, p. 55, note *d*).

Cependant l'emploi du mot *apokatastasis*, ici comme en I, 6, au lieu de *parousia*, suggère autre chose. En outre s'il s'agissait de l'espérance précise de la Parousie, comment expliquer que les textes de l'Écriture citée aux ℣. 22 et 23 ne s'y réfèrent pas, mais seulement à la première venue du Messie? Cette remarque judicieuse est faite par Haenchen (*Die Apostelgeschichte*, p. 172), ainsi que par J. A. T. Robinson (*Jesus and His Coming*, p. 143). Partant de cette constatation, ce dernier exégète propose du passage une exégèse nouvelle qui en exclut totalement l'idée de l'attente de la Parousie (*op. cit.*, p. 143-146).

Nous ne pensons pas que l'interprétation de Robinson, qui fait appel à des conceptions christologiques très archaïsantes, soit pleinement valable. Mais on ne peut que constater avec lui la forme très juive que revêt ici l'attente eschatologique.

Puisque Pierre s'adresse à des Juifs, l'époque du répit et de la restauration universelle consécutive à une autre de malheur et de ruine évoque assez naturellement la restauration spirituelle du peuple choisi, que le Christ, dans l'apocalypse synoptique promet comme contrepartie de la ruine de Jérusalem et du temple et d'épreuves très dures qui s'abattent sur les Juifs. Auparavant Jésus sera comme absent de l'histoire du peuple juif; qu'on songe à la menace du Christ : « Vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vienne le jour où vous direz : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! » (Lc., XIII, 35; Mt., XXIII, 39). Selon H. A. Guy (*The New Testament of the Last Things. A Study of Eschatology*, Oxford, 1948, p. 91), qui s'appuie sur Cadbury et Lake (*The Beginnings of Christianity*, Londres, 1933, vol. IV, p.38), *l'apokatastasis* est à identifier avec « l'instauration de toutes choses par Dieu » caractéristique de l'ère messianique telle que l'annonçait l'Ancien Testament. Certes cette ère est déjà commencée, ainsi que le montre le contexte immédiatement subséquent (cf. III, 24). Cependant, relativement aux Juifs qui « ont renié le Saint et le Juste » (III, 14), une partie seulement des oracles s'est accomplie, celle qui prévoyait la souffrance du Messie et sa répudiation par ses compatriotes (cf. III, 18). Maintenant leur est offerte la possibilité de recevoir Jésus comme le nouveau Moïse annoncé par le Deutéronome et d'accomplir ainsi l'autre partie des prophéties ayant trait au triomphe du Messie. Pierre ferait donc ici allusion, non à la Parousie à proprement parler, mais, d'une manière plus vague, ainsi que le suggèrent les versets 25-26, aux bénédictions messianiques promises aux Juifs, à commencer par la libération de leurs péchés. La perspective serait en somme la même qu'en Mc., XIII, 27; Mt., XIX, 28; Act., I, 6, si du moins on admet pour ces passages l'exégèse que nous avons proposée plus haut.

e) La vision d'Étienne martyr et sa destinée bienheureuse (VII, 55-60). — L. Cerfaux voit dans cette vision une sorte d'anticipation de la Parousie (*Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1951, p. 130-131). En tout cas elle montre que l'on a tort de lier exclusivement l'apparition du Fils de l'homme à son dernier avènement. En réalité la venue glorieuse de Jésus s'accomplit constamment au cours de l'histoire du monde pour en commander le cours. Ici c'est sa vision du Fils de l'homme qui commande l'espérance d'Étienne de survivre à son martyre en compagnie du Christ (et pas seulement de ressusciter).

On a fait remarquer qu'il contemple le Fils de l'homme debout, alors que partout ailleurs dans le N. T. celui-ci est représenté assis à la droite de Dieu (comme dans le psaume CX, 1) : « Jésus est debout, comme attendant son serviteur pour lui faire accueil » (E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 236). « Seigneur, implore-t-il en expirant, reçois mon esprit » (℣. 49). Meinertz écrit au sujet de cette demande (*Theologie des Neuen Testaments*, Bonn, II, 1590, p. 221) : « Ici s'exprime, non pas le martyr privilégié, mais le serviteur du Christ qui se sert des paroles de Jésus mourant (Lc., XXIII, 46; cf. Act., VII, 60 et Lc., XXXIII, 34) pour traduire son espoir d'une réunion immédiate au Seigneur ». Et le même auteur de rapprocher avec raison cette prière de Phil., I, 23. Notons en passant que la mort d'Étienne n'en est pas moins appelée un sommeil (℣. 60). Un tel récit impose de croire que la pensée de la Parousie n'excluait pas dans la communauté chrétienne primitive l'espérance d'une réunion au Christ au moment de la mort. Cette constatation peut d'autant moins étonner que des idées eschatologiques de ce genre étaient largement répandues dans le judaïsme à l'époque de Jésus.

f) L'avertissement donné par Paul aux Juifs dans la synagogue d'Antioche (XIII, 41-42). — Les termes de cet avertissement sont empruntés à un oracle du prophète Habacuc (I, 5) qui annonce l'invasion de la Terre Sainte par les Chaldéens; on sait qu'elle eut pour résultat la destruction du Temple de Jérusalem et la déportation du peuple choisi. En s'inspirant de ce passage d'Habacuc pour menacer les Juifs qui se ferment à la prédication de l'Évangile, Paul se réfère implicitement aux prophéties faites par Jésus du châtiment du peuple juif, en particulier à l'apocalypse synoptique dont la forme lucanienne prévoit non seulement la destruction de Jérusalem et de son sanctuaire, mais encore la dispersion des Juifs captifs parmi toutes les nations (Lc., XXI, 24). Il y a tout lieu de croire que l'Apôtre songe à des événements semblables plutôt qu'au châtiment des incrédules lors du jugement dernier, quand il parle d'une œuvre divine incroyable qui doit jeter dans la stupeur les Juifs endurcis.

g) La conversion eschatologique des nations d'après le discours de Jacques au concile de Jérusalem (XV, 14-18). — Il s'agit des paroles par lesquelles Jacques rend compte de l'entrée en masse des Gentils convertis dans la communauté chrétienne. Pour exprimer sa pensée, il se sert d'un oracle d'Amos (IX, 11-12) cité librement d'après les Septante. Tandis que le texte massorétique ajoute à la perspective du relèvement de la hutte branlante de David celle de la revanche d'Israël sur Édom et les autres nations, la version des LXX exclut du passage ces visées nationalistes; elle le transforme en simple prophétie de conversion des nations consécutive au rétablissement du peuple choisi, conformément à une donnée constamment exprimée dans la seconde partie d'Isaïe : le salut extraordinaire concédé au peuple choisi doit provoquer l'étonnement et la conversion au vrai Dieu des peuples païens. Les oracles de ce genre convenaient merveilleusement pour éclairer la situation à laquelle avait à faire face le concile de Jérusalem. On s'étonne seulement de rencontrer un langage aussi hardi sur les lèvres de Jacques, chef du parti hébreu, mais pouvait-il rester en deçà des oracles isaïens si ouverts aux Gentils?

Peu nous importe d'ailleurs la part qu'il convient de faire ici à la présentation littéraire. Ce qui nous intéresse, c'est la conception eschatologique que reflète ce passage. Elle s'apparente à celle que nous avons déjà plusieurs fois rencontrée. Il y a avantage à la rapprocher en particulier de I, 6-8 : comme les Douze en I, 6, Jacques nourrit l'espoir d'une restauration d'Israël, mais en même temps comme Jésus en I, 8 il entend cette restauration en un sens purement religieux et ne la conçoit pas sans l'extension du Règne de Dieu au monde entier.

h) Le jugement du monde dans la justice d'après le discours à l'Aréopage (XVII, 30-31). — D'après l'interprétation courante, assurément la plus obvie, Paul appelle tous les hommes au repentir en faisant valoir, à la fois comme menace et comme stimulant, la pensée du jugement final du monde que Jésus doit opérer. Cette exégèse peut se recommander du parallélisme avec X, 40-41 où une connexion étroite est établie entre la résurrection du Christ et le jugement par lui, à la fin des temps, de l'humanité, vivants et morts. Au reste la mention du « jour » fixé par Dieu fait songer au « jour de Yahvé », familier aux prophètes.

Cependant d'un autre côté la phraséologie de ce passage relative au « jugement des peuples dans la justice » semble empruntée à celle des Psaumes qui annonce l'établissement eschatologique du Règne de Dieu et le gouvernement messianique de l'univers (Ps., IX, 9; LXXII, 2-4; XCVI, 10, 13; XCVIII, 9); là « juger » est pris comme dans le Livre des Juges au sens de « gouverner » et même « sauver », et la justice en question est celle qui réalise les oracles consolants des prophètes. Le sens serait donc que par sa résurrection le Christ inaugure son règne bienfaisant sur les nations. Cette dernière interprétation a été défendue par le P. Lyonnet (*De Justitia Dei in Epistola ad Romanos, Verbum Domini*, Rome, 1947, p. 29-31). Elle a une certaine probabilité, à la condition qu'on ne la regarde pas comme exclusive de l'autre, ce qui n'est certainement pas l'intention du P. Lyonnet; cette exégèse est seulement plus large, la fonction de juge eschatologique lors de la Parousie n'étant qu'un aspect, et comme le dernier acte, du gouvernement messianique du monde.

II. L'Épître de S. Jacques. — L'Épître de S. Jacques, qui renferme deux fois le terme *parousia* (V, 7-8), témoigne, croyons-nous, d'une signification archaïque donnée à ce vocable, celle que lui attribue Mt. XXIV (cf. *supra*, col. 1335) : il s'agit, non pas de jugement général de l'humanité, mais seulement du châtiment des Juifs incrédules.

Nous avons montré ailleurs (dans *The Background of the New Testament and its Eschatology, Studies in honour of C. H. Dodd*, Cambridge, 1956, p. 272-280) que les riches invectivés par Jacques en V, 1-6, qui « ont condamné et tué le Juste » (℣. 6), sont plus probablement non pas des chrétiens, mais des Juifs, meurtriers du Christ (le Juste, cf. Is., LIII, 12) et ennemis du nom chrétien. En fait les caractères du jugement annoncé par Jacques en V, 1-11 font songer au châtiment historique du peuple choisi. La première partie de la description (℣. 1-6), où l'auteur invite les riches à pousser des hurlements de douleur, rappelle les annonces prophétiques de catastrophes historiques. Surtout au ℣. 5 le jugement des riches est appelé « le jour de l'égorgement »; c'est de cette manière que s'expriment les prophètes quand ils décrivent la punition des nations ou de Jérusalem; ils songent en effet à une guerre ou à un carnage; cf. Ez., XXI, 15; Jer., XXV, 34; Soph., I, 7, 14-17; Is., XXXIV, 2-4. Cette expression convient mal par contre au jugement général de l'humanité, tel que le Christ le décrit, car jamais il ne présente les sanctions de l'au-delà comme un massacre; elle n'a d'autre correspondant dans son message que les prédictions du châtiment temporel de la nation juive : Mt., XXII, 7; XXI, 41; Lc., XIII, 1-9.

Aussi bien ce « jour de l'égorgement » paraît être déjà inauguré. En effet, littéralement traduit, le ℣. 5 veut dire que les riches « ont vécu sur la terre dans la mollesse et les délices, et qu'ils ont nourri leur cœur, en un jour d'égorgement (ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς) ». Chaine

(*L'Épître de S. Jacques*, Paris, 1927, p. 118-119) comprend « pour le jour de l'égorgement », mais rien ne justifie ici cette assimilation de ἐν avec le datif à εἰς avec l'accusatif. Soden adopte la leçon de quelques manuscrits : ὡς ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς, ce qui nous met en présence d'une comparaison : vous vous êtes repus comme des animaux qui s'engraisseraient le jour même de leur égorgement. Toutefois cette lecture plus facile est par le fait même suspecte. Dibelius (*Der Brief des Jakobus*, Gœttingue, 1921, p. 221) interprète : vous vous êtes repus en un jour où les justes étaient égorgés; pareillement R. Leconte, dans la *Bible de Jérusalem*, voit dans cette expression une allusion aux violences dont le juste a été la victime. Mais tout le contexte antécédent, et en particulier ἐν ἐσχάταις ἡμέραις du *v*. 3, impose d'attribuer à ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς une portée eschatologique. Cette perspective d'un châtiment qui vient subitement atteindre les hommes au beau milieu de leurs réjouissances fait songer à Mt., XXIV, 37-38.

La seconde partie de la description (*v*. 7-11), qui renferme nombre de coïncidences littéraires avec le discours eschatologique de Jésus, rappelle les conseils de patience donnés par le Christ à ses disciples, le châtiment prochain de la ville sainte coupable devant être pour eux le signal de la délivrance; cf. Jac., v, 8 et Lc., XXI, 28. Le juge qui « se tient aux portes » fait songer à Mt., XXIV, 33; Mc., XIII, 29. La recommandation d'endurance, l'endurance de Job et « la fin » que le Seigneur lui a donnée, tout cela rappelle Mt., XXIV, 13; Mc., XIII, 12. Le ἵνα μὴ κριθῆτε de Jac., v, 9*a* montre qu'en 9*b* le juge vient, non pour récompenser les bons et punir les méchants, mais seulement pour exercer la vengeance. Or la promesse d'une prompte vengeance est le thème de la parabole du juge et de la veuve, Lc., XVIII, 1-8. On remarquera le verbe *macrothumein* commun aux deux passages : Lc., XVIII, 7 et Jac., v, 7 (deux fois), 8; au *v*. 10 on a *macrothumia*.

L'auteur de l'Épître ne devait certes pas se représenter l'avenir avec précision, distinguant nettement, comme nous pouvons le faire après coup, le jugement du peuple de Dieu de celui du monde à la fin des temps. Simplement, croyons-nous, *là comme dans tout le reste de sa lettre* (cf. M. H. Shepherd, *The Epistle of James and the Gospel of Matthew*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1956, p. 40-51), il s'est fait l'écho des paroles mêmes de Jésus; or Jésus avait menacé ses compatriotes d'un châtiment exemplaire imminent, comme prélude à l'établissement définitif du règne du Fils de l'homme. J. A. T. Robinson (*Jesus and His Coming*) a fort bien établi que l'idée d'un prompt retournement de la situation, contrepartie soit de la mort de Jésus, soit de l'incrédulité juive, fait partie essentielle du message authentique du Sauveur. Cet exégète exagère en refusant d'attribuer également au Christ l'annonce de sa Parousie proprement dite. Ce n'est pas une raison pour refuser de reconnaître avec lui que Jésus a prophétisé principalement la contrepartie glorieuse toute proche de son échec auprès des juifs et de son destin douloureux. Il nous semble que la lettre très archaïque de Jacques est un reflet remarquable de ces prédictions.

Est-il besoin de souligner que notre interprétation des données eschatologiques de l'Épître de Jacques ne veut être qu'une hypothèse de travail? Les nombreux auteurs qui assignent à cet écrit une date plus ou moins tardive ne peuvent faire de Jacques qu'un témoin de plus de l'attente de la Parousie entendue au sens habituel.

IV. Les Épîtres pauliniennes. — Entendu au sens technique de venue glorieuse du Christ, le vocable *parousia* n'est usité que 7 fois dans les Épîtres pauliniennes, dont 6 fois dans les Épîtres aux Thessaloniciens (I Thess., II, 19; III, 13; IV, 15; V, 23; II Thess., II, 1, 8) et 1 fois dans la première Épître aux Corinthiens (I Cor., XV, 23). Mais ce mot a plusieurs équivalents : ἀποκαλύψις et ἀποκαλύπτω (II Thess., I, 7; I Cor., I, 7; Rom., VIII, 18); φανεροῦμαι (Col., III, 4); ἐπιφάνεια (II Thess., II, 8; I Tim., VI, 14; II Tim., I, 10; IV, 1, 8; Tite, II, 13); le jour, ce jour, le jour du Christ ou du Seigneur (I Thess., V, 2, 4; II Thess., I, 10; II, 2; I Cor., I, 8; III, 13; V, 5; II Cor., I, 14; Rom., XIII, 13; Phil., I, 6, 10; II, 13).

La simple nomenclature qui précède indique nettement que la perspective de la Parousie est présente dans les quatre groupes d'Épîtres habituellement distingués dans le *Corpus* paulinien : Épîtres aux Thessaloniciens, Grandes Épîtres, Épîtres de la captivité, Pastorales. Mais, en ce qui touche l'eschatologie comme sur tous les autres points, la doctrine paulinienne s'est considérablement développée et enrichie. C'est ce que s'efforcera de mettre en relief le bref exposé qui suit. Nous nous arrêterons plus longuement aux Épîtres aux Thessaloniciens, dont l'exégèse, en ce qui touche la doctrine eschatologique, pose des problèmes particulièrement complexes et difficiles.

I. Les Épîtres aux Thessaloniciens. — Dans ces Épîtres de S. Paul, l'espérance de la Parousie occupe une place considérable, mais sans qu'on puisse affirmer pour autant que se trouve exclue toute perspective de réunion au Christ aussitôt après la mort. Les principaux points que nous voudrions envisager sont les suivants : dépendance de l'eschatologie des Épîtres aux Thessaloniciens par rapport à l'apocalypse synoptique; reprise et transformation des données eschatologiques de l'apocalypse synoptique; l'eschatologie individuelle.

1° *La dépendance de l'eschatologie des Épîtres aux Thessaloniciens par rapport à l'apocalypse synoptique.* — Elle est évidente. Paul exprime sa pensée eschatologique en des termes qui rappellent constamment ceux de l'apocalypse synoptique. Qu'on en juge par le tableau suivant, emprunté presque complètement à J. B. Orchard (*Thessalonians and the Synoptic Gospels*, dans *Biblica*, 1938, p. 19-42), abstraction faite de quelques additions et modifications.

Thessaloniciens	*Mt.*	*Mc.*	*Lc.*
1re Épître :			
IV, 16 : σάλπιγξ Θεοῦ	XXIV, 31	—	—
IV, 16 : φωνή	XXIV, 31 (pas dans tous les témoins)	—	—
IV, 17 : νεφέλη	XXIV, 30	XIII, 26	XXI, 27
IV, 17 : ἀπάντησις	XXV, 6	—	—
V, 1 : περὶ δὲ τῶν χρόνων κ. τ. λ.	XXIV, 36	XIII, 22	—
V, 2 : κλέπτης ἐν νυκτὶ κ. τ. λ.	XXIV, 42-43	—	XII, 39-40
V, 3 : αἰφνίδιος ἐφίσταται	—	—	XXI, 34
V, 3 : καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν	—	—	XXI, 36
V, 3 : ὥσπερ ἡ ὠδὶν	XXIV, 8	XIII, 8	—
V, 7 : μεθύειν	XXIV, 49	—	XII, 45
V, 6, 10 : γρηγορεῖν	XXIV, 42-43;	XIII, 34, 35, 37	XII, 37, 39
V, 10 : γρηγορεῖν-καθεύδειν	XXV, 5, 13	XIII, 37-39	—
2e Épître :			
I, 9 : ὄλεθρος αἰώνιος ἀπὸ προσώπου	XXV, 31, 46	—	—
I, 10 : ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι κ. τ. λ.	XXV, 31 sq.	—	—
II, 1 : ἐπισυναγωγή	XXIV, 31	XIII, 27	—
II, 2 : μηδὲ θροεῖσθαι	XXIV, 6	XIII, 7	—
II, 3 : μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ	XXIV, 4	XIII, 5	XXI, 8
II, 7, 10 : ἡ ἀνομία κ. τ. λ.	XXIV, 12	—	—
II, 8 : ἐπιφάνεια, παρουσία	XXIV, 27	—	—
II, 9, 10 : τέρασιν ψεύδους κ. τ. λ.	XXIV, 24	XIII, 22	—
II, 11 : ἐνέργεια πλάνης	XXIV, 4, 5 11, 24	XIII, 5, 6	—

Ce tableau est instructif. Plusieurs auteurs se sont prononcés pour la dépendance de S. Paul à l'endroit de Marc., XIII; cf. en ce sens A. A. Kennedy, *St Paul's Conception of the Last Things*, Londres, 1904, p. 166-168; B. H. Streeter, *The Four Gospels*, Londres, 1951, p. 493; G. Hölscher, *Der Ursprung der Apokalypse Mark, XIII*, dans *Theologische Blätter*, 1933, p. 193-202; Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, Londres, 1954, p. 232. Certains ont soutenu une dépendance en sens inverse (cf. par ex. B. W. Baron, *The Gospel of Mark*, Newhaven, 1925, p. 88 sq.). B. Rigaux nie tout rapport littéraire entre Paul et les Synoptiques et pense que l'Apôtre n'a connu que par la tradition la prophétie de Jésus (*Les Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris-Gembloux, 1956, p. 95-105).

L'examen de la nomenclature donnée plus haut conduit aux constatations suivantes : *a)* sauf pour Lc., XXI, 34-36, seul texte correspondant à I Thess., V, 3, chaque fois que Marc ou Luc ont un parallèle dans les Épîtres aux Thessaloniciens, il en va de même pour Matthieu, avec en outre cette particularité que le texte de Matthieu n'est jamais plus éloigné et est parfois plus proche des Thessaloniciens (cf. par ex. Mt., XXIV, 4; Lc., XX, 8, avec II Thess., II, 3) que celui des autres Synoptiques; — *b)* nombre de parallèles sont propres au premier évangile (7 cas sur 21); — *c)* tandis que les parallèles de Matthieu se trouvent tous dans le discours eschatologique, les parallèles lucaniens sont dispersés en des contextes divers (chap. XII, XVII, XXI); — *d)* certains parallèles de Matthieu sont constitués par des mots rares (παρουσία, ἀπάντησις, ἐπισυναγωγή), d'autres par des mots tout à fait communs. L'usage des mêmes mots rares dans un même contexte peut être sans signification, l'identité du contexte entraînant l'emploi de ces termes techniques. Pareillement la présence dans un même contexte des mêmes mots communs peut ne pas vouloir dire grand-chose. Par contre l'association dans un même contexte des mêmes mots rares et des mêmes mots communs est un phénomène étrange qui requiert une explication proportionnée.

Que conclure de tout cela? Certainement pas que S. Paul a connu notre Matthieu actuel, postérieur aux Épîtres aux Thessaloniciens, mais les deux auteurs s'inspirent des mêmes traditions ayant trait aux enseignements eschatologiques du Christ (cf. I Thess., IV, 15 : τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ Κυρίου). Peut être même l'Apôtre écrivant les Épîtres aux Thessaloniciens avait-il sous les yeux une source écrite. On peut se souvenir ici opportunément de l'existence d'un Matthieu araméen (cf. en ce sens L. Vaganay, P. Parker, P. Benoit, L. Cerfaux), dont il y a tout lieu de croire, conformément au texte de Papias conservé par Eusèbe (*H. E.*, III, 39, 16), qu'il a existé très tôt plusieurs traductions grecques.

2° *Reprise et transformation des données de l'apocalypse synoptique.* — La comparaison entre le texte de l'apocalypse synoptique et celui de S. Paul révèle un phénomène important : souvent, quoique pas toujours, l'Apôtre ne donne pas aux termes et expressions qu'il emploie le même sens que l'Évangile, comme s'il modifiait la portée des emprunts qu'il faisait. Il y a lieu de se rendre compte de cette transformation partielle dans chacun des quatre développements principaux où se trouve exposée la doctrine eschatologique de l'Apôtre : I Thess., IV, 13-18; V, 1-11; II Thess., I, 5-10; II, 1-12.

a) I Thess. IV, 13-18 : le sort des chrétiens morts avant la Parousie. — Dans cette péricope le langage de Paul est particulièrement proche du texte matthéen de l'apocalypse synoptique. De part et d'autre on trouve la trompette, donnée propre à Matthieu, et peut-être aussi la voix, s'il faut admettre comme authentiques les mots (καὶ) φωνῆς de Mt., XXIV, 31 (omis par S L Θ, Tatien, syriaque sinaïtique, peshitto); en tout cas la nuée, la rencontre avec le Seigneur (encore un parallèle propre à Mt.), enfin le mot Parousie (des quatre évangélistes, Matthieu est seul à l'employer).

Mais ces ressemblances s'accompagnent de différences considérables. Liée au second acte (la *tribulatio magna)* du drame tripartite qu'elle décrit, la Parousie de Matthieu est distincte de la venue glorieuse du Fils de l'homme sur les nuées qui constitue le troisième acte; elle n'est autre que le jugement du peuple juif antérieur à cet événement; chez S. Paul la Parousie de Jésus est sa descente spectaculaire des cieux à la fin des temps. Dans Matthieu le retentissement de la trompette est le signal du rassemblement des élus des quatre vents du ciel qui doit remédier à la dispersion du peuple choisi; dans I Thess., la trompette annonce la résurrection des morts dont l'apocalypse synoptique ne soufflait mot. Jésus avait parlé, non pas d'une descente du Fils de l'homme sur la terre, mais de sa venue sur les nuées, ce qui dans Daniel ne signifie pas autre chose que le triomphe eschatologique du Messie; l'Apôtre exploite ces données, mais en les transformant : il nous montre le Seigneur descendant du ciel et les fidèles transportés à sa rencontre sur les nuées.

En agissant ainsi, S. Paul n'a pas trahi la pensée authentique de Jésus; il n'a fait que la préciser. Pour détourner ses apôtres de voir dans la ruine du Temple l'anéantissement de son œuvre messianique, le Christ leur avait décrit « la fin » de l'histoire religieuse du monde, son triomphe eschatologique parfait compris comme la contrepartie consolante de la destruction de la cité sainte. Paul s'est emparé de quelques traits de cette description et les a appliqués à la fin des temps entendue au sens strict. C'est ce qui l'a amené à introduire la pensée explicite de la résurrection des morts. C'est encore ce qui l'a conduit à donner au vocable Parousie le sens précis de venue glorieuse de Jésus au terme de l'histoire, sens technique que désormais il gardera.

Malgré la différence de vocabulaire, il est très probable que les *v.* 15 et 17 transforment eux aussi une donnée empruntée à la tradition évangélique. Paul oppose ceux qui seront encore vivants et ceux qui se seront endormis lors de la Parousie du Seigneur. Les premiers sont encore appelés « les laissés » : οἱ περιλειπόμενοι. L'esprit se reporte tout naturellement à une antithèse du même genre qui se lit en Mt., XXIV, 40-41 (= Lc., XVII, 34-35) : là, le jugement historique du peuple juif est comparé au déluge « qui ne laissa (subsister) que Noé et ceux qui étaient avec lui dans l'arche » (Gen., VII, 23). Pareillement, lors de la destruction de Jérusalem, l'un « sera pris », enlevé par la catastrophe, tandis que l'autre « sera laissé » et fera partie du « Reste » privilégié.

Les nombreux auteurs qui interprètent les annonces eschatologiques des Synoptiques en s'aidant de celles des Épîtres aux Thessaloniciens entendent volontiers l'expression « être pris » employée par Jésus au sens d'être « saisi tout d'un coup pour entrer dans la société du Messie » (A. Loisy); ils en font ainsi l'équivalent exact de I Thess., IV, 17 : « Nous serons transportés sur les nuées à la rencontre du Seigneur ». C'est là, à notre avis, un véritable contresens reposant sur cette erreur que le Christ et S. Paul ont eu en vue exactement les mêmes événements.

b) I Thess., V, 1-11 : l'ignorance de la date de la Parousie et les conseils de vigilance. — Cette péricope donne lieu aux mêmes observations que la précédente. Si l'expression « les temps et les moments » (*v.* 1) est un hendiadys fréquent (Dan., II, 21; VII, 12; Neh., X,

34; XIII, 31; Sap., VIII, 8), cette formule, placée comme elle est à côté de la mention du « jour » (℣. 2), ne peut que se référer à l'ignorance du jour et de l'heure du discours eschatologique : la date d'un jugement divin demeure toujours cachée, qu'il s'agisse de celui de Jérusalem ou de celui de la fin des temps.

Au ℣. 2 la comparaison de l'arrivée du jour du Seigneur à celle d'un voleur dans la nuit provient de la même tradition évangélique. Cette image du voleur est étrange; selon une juste observation de Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 142-143) et de Jeremias (*Die Gleichnisse Jesu*, Zürich, 1947, p. 28-29), les amis de Jésus regardent son retour comme un bienfait; comment a-t-on pu le comparer à l'irruption d'un brigand? Jamais sans doute on n'eût osé recourir à cette image, étrangère à la littérature juive apocalyptique, si Jésus le premier ne l'avait employée, et cela pour décrire son intervention *hostile* contre le peuple juif. Que la tradition ait ainsi appliqué à divers jugements eschalogiques, y compris le jugement dernier, une image que Jésus avait utilisée pour illustrer sa venue vengeresse contre le peuple choisi, ce n'est là qu'un cas particulier d'une loi plus générale, mise en relief à propos des paraboles par Dodd et Jeremias (cf. par ex. la recommandation de s'entendre avec l'adversaire dans Lc. XII, 57-59 et dans Mt., V, 25-26). En particulier c'est un fait difficilement contestable que la communauté primitive a eu tendance à accentuer la perspective parousiaque.

Le ℣. 3 est très proche de Lc., XXI, 34 avec de part et d'autre l'adjectif αἰφνίδιος qu'on ne trouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament. Le οὐ μὴ ἐκφυγωσιν offre également un point de contact avec Lc., XXI, 36. Il ne peut s'agir là de coïncidences fortuites. Luc s'est-il inspiré du vocabulaire paulinien, ou bien l'Apôtre des Gentils se souvient-il d'une parole de Jésus connue par la tradition, que plus tard le troisième évangéliste aura été seul à rapporter? C'est cette seconde conjecture que propose B. Rigaux (*Les Épîtres aux Thessaloniciens*, p. 559). La première explication nous semble pourtant plus plausible. Ici, le problème est différent de celui que posent les rapports entre Matthieu et Paul. Comme le premier évangile n'offre guère par ailleurs d'affinités avec les Épîtres pauliniennes, dans les passages apparentés que nous avons relevés, c'est lui qui doit être l'original. Il en va autrement pour Luc qui s'inspire maintes fois de la phraséologie et de la doctrine pauliniennes; cf. par ex. pour le discours eschatologique le ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν du ℣. 25 avec Rom., XI, 25; ἀπολύτρωσις du ℣. 28 (ailleurs uniquement chez Paul et dans Hebr.); peut-être παγίς du ℣. 34 (cf. Rom., XI, 9). Dans ces conditions n'est-il pas légitime de penser qu'ici encore c'est Luc qui est l'emprunteur? Nous avons vu plus haut que chez lui la venue du Fils de l'homme sur les nuées se rapporte au jugement proprement dit de la fin des temps, et pareillement la péricope de XXI, 24-36. Dans les deux cas le troisième évangéliste est sous l'influence de S. Paul.

Dans ce même ℣. 3, le mot ὠδίν avec la comparaison des douleurs de l'enfantement est une nouvelle réminiscence de l'apocalypse synoptique : Mt., XXIV, 8; Mc., XIII, 8. Il est possible que l'image n'ait pas la même portée de part et d'autre. Jésus peut vouloir suggérer par elle la parturition douloureuse d'un monde nouveau (comme en Is., XXVI, 17 sq.; LXVI, 7-14; Mich., IV, 9 sq.; Os., XIII, 13 sq.; Rom., VIII, 19-22; Joa., XVI, 20-22). S. Paul ne s'attache qu'à l'idée de soudaineté : le jugement dernier sera subit et inopiné comme les douleurs de la femme qui va enfanter.

Le ℣. 4 offre peut-être lui aussi un rappel de l'apocalypse synoptique : « le jour qui surprend » (καταλάβῃ comme un voleur fait songer aux hommes qui sont « pris » (παραλαμβάνεται) par le châtiment : Mt., XXIV, 39-44).

La parabole évangélique du voleur, qui insiste sur la nécessité de veiller, suppose que le voleur viendra la nuit; dans celle des vierges qu'on lit quelques lignes plus bas, l'époux arrive au beau milieu de la nuit (Mt., XXV, 6; cf. Mc., XIII, 35). Ainsi peuvent s'expliquer en 1 Thess., V, 4-10, et la recommandation de la vigilance, et la double antithèse nuit-jour, lumière-ténèbres (℣. 5-8), mais ici, sauf au ℣. 7, la nuit et les ténèbres revêtent un sens métaphorique; le symbole de la lumière, ayant comme antithèse les ténèbres, est exploité ici selon une double acception, l'acception prophétique de salut messianique et l'acception sapientiale de bonne conduite.

Les ℣. 6-7 nous mettent en présence d'un contact littéraire curieux : S. Paul demande aux chrétiens de veiller (γρηγορεῖν), de ne pas s'endormir (καθεύδειν) et de ne pas s'enivrer (μεθύσκειν, μεθύειν). Il est tentant de discerner en ces conseils un écho des deux paraboles qui dans Matthieu font suite à celle du voleur : la parabole de l'intendant envisage le cas où celui-ci mangerait et boirait avec les ivrognes (μετὰ τῶν μεθυόντων, XXIV, 49); celle des vierges nous les montre s'endormant parce que l'époux tarde à venir (XXV, 5); en outre, elle souligne, comme déjà celle du voleur, la nécessité de veiller (XXV, 13). A la fin du discours eschatologique (XXI, 34-36), Luc a un passage un peu semblable (avec μέθη), mais l'idée de sommeil n'est pas formellement exprimée, et celle de vigilance traduite par le verbe ἀγρυπνεῖν.

Concluons : la péricope de I Thess, V, 1-11 paraît refléter des traditions voisines de l'ensemble constitué par Mt., XXIV, 36-XXV, 13, avec des données qui font songer tour à tour au logion sur l'ignorance du jour et aux trois paraboles du voleur, de l'intendant et des vierges. Ce n'est pas que le sens soit exactement le même de part et d'autre. Là encore, abstraction faite du ℣. 10 dont le sens est très contesté et sur lequel nous reviendrons, l'Apôtre paraît avoir délibérément rapporté à la fin des temps et au jugement général de l'humanité des expressions et des images qui, sur les lèvres de Jésus, visaient soit le jugement historique de la nation juive (le logion sur l'ignorance du jour et la parabole du voleur), soit les destinées éternelles des individus (les deux paraboles de l'intendant et des vierges). L'action de Dieu jugeant les hommes se conforme toujours aux mêmes normes; c'est ce qui autorise ces applications nouvelles des enseignements du Christ.

c) II Thess., I, 5-10 : les sanctions éternelles de la Parousie.— Ce développement eschatologique, destiné à consoler des chrétiens persécutés en faisant luire à leurs yeux la perspective de la Parousie, est rempli de réminiscences de l'A. T., sans compter les ressemblances d'expression avec les apocryphes juifs tardifs. Les « anges de la puissance » de 7*b*, c.-à-d. probablement qui manifestent la puissance divine de Jésus (cf. *T. W. N. T.*, II, δύναμαι/δύναμις par W. Grundmann, 286-318), font songer à Testament de Juda, III, 20 et à Hénoch éthiopien, LXI, 9. Le ℣. 8 est à rapprocher de plusieurs passages bibliques, et spécialement d'Is., LXVI, 15 où se lisent les expressions de Paul : ἀποδοῦναι ἐκδίκησιν... ἐν φλογὶ πυρός. Le ὄλεθρος αἰώνιος du ℣. 9 se retrouve en Macch., X, 15 (A), et toute la suite du verset est un emprunt à Is., II, 10, 19, 21. Le ℣. 20 rappelle deux Psaumes : LXVII, 35 (א) et LXXXVIII, 8.

Mais l'enseignement eschatologique du Christ des Synoptiques n'est pas pour autant oublié. Au ℣. 8 l'évocation du Seigneur venant du ciel avec « les anges de la puissance » rappelle Mt., XXIV, 30, 31 et Mc., XIII, 26-27. Les hommes « estimés dignes du Royaume

de Dieu » (℣. 5) recevront le repos (℣. 7), tandis que les méchants « subiront la perdition éternelle, loin de la face du Seigneur et de l'éclat de sa puissance » (℣. 9), ce qui fait songer à la description des assises de la Parousie propre à Matthieu (cf. xxv, 34, 41). L'examen du vocabulaire prouve que ce rapprochement n'est pas arbitraire. Matthieu écrit : ὅταν ἔλθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγέλοι μετ' αὐτοῦ. Chez Paul (℣. 7), même venue du Christ (ὅταν ἔλθη) dans la gloire (ἐνδοξασθῆναι) accompagné de ses anges (μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ). On pourrait également invoquer l'annonce du jugement de Mc., viii, 38 (= Lc., ix, 26), mais Jésus n'y parle pas explicitement, comme en Mt., xxv, 31-46, de la proclamation des sanctions éternelles.

d) II Thess., II, 1-12 : les signes annonciateurs de la Parousie. — Ce développement est l'un des textes les plus obscurs des Épîtres pauliniennes. Une chose est hors de doute : une fois de plus les contacts de pensée et d'expression entre Paul et l'apocalypse synoptique, spécialement sous sa forme matthéenne, sont des plus étroits. Au ℣. 1, en parlant de notre réunion avec Jésus (ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν), l'Apôtre ne fait que reprendre le mot du Christ prédisant le rassemblement des élus des quatre coins de l'horizon (Mt., xxiv, 31 : ἐπισυνάξουσιν = Mc., xiii, 27 : ἐπισυνάξει). Au ℣. 2, recommandant aux chrétiens de ne pas se troubler (μηδὲ θροεῖσθαι), il fait sien un avis du Sauveur (Mt., xxiv, 6 : ὁρᾶτε, μὴ θροεῖσθε = Mc., xiii, 7). Aux ℣. 3-4 l'homme d'iniquité (ὁ ἀνθρώπος τῆς ἀνομίας), qui pousse l'impiété jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, fait songer tout à la fois à la multiplication de l'iniquité (ἀνομία) de Mt., xxiv, 12 (donnée propre au premier évangile) et à l'abomination de la désolation se tenant dans le lieu saint de Mt., xxiv, 15 (Mc., xiii, 14 dit « se tenant où elle ne doit pas être »; Lc., xxi, 20 interprète cette donnée de Jérusalem investie par des armées). L'éclat de la Parousie de l'Impie (τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσιάς) au ℣. 8 n'est pas sans rappeler l'éclat (φαίνεται) de la Parousie (παρουσία) en Mt., xxiv, 27 (passage qui sous cette forme est propre à Matthieu). Au ℣. 9 les miracles, les signes et les prodiges mensongers qui accompagnent la manifestation de l'Impie correspondent aux miracles et aux prodiges opérés par les faux Messies en Mt., xxiv, 24 (= Mc., xiii, 22), tout comme la puissance d'égarement du ℣. 11 (ἐνέργεια πλάνης) évoque l'emploi du verbe πλανᾶν en Mt., xxiv, 4, 5, 11, 24; Mc., xiii, 5-6; Lc., xxi, 8.

Mais on ne peut conclure de ces ressemblances que l'Apôtre n'a en vue que le jugement historique du peuple juif. Cette dernière thèse a été soutenue par plusieurs auteurs. Elle était déjà celle de H. G. Hammond, *Novum Testamentum cum paraphrasi et annotationibus*, Amsterdam, II, 258-268, cité par W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, Gœttingue, 1894, p. 421-422; elle a été reprise par A. Romeo, *Antichristo*, dans *Enciclopedia Cattolica Italiana*, I, col. 1433-1441; F. Spadafora, *Temi di Esegesi*, Rovigo, 1953, p. 472-476; E. Cothenet, *La IIe Épître aux Thessaloniciens et l'Apocalypse synoptique*, dans *R. S. R.*, 1954, p. 5-39; M. Brunec, *De Homine peccati in II Thess., II, 1-12*, dans *Verbum Domini*, 1957, p. 3-33. En réalité II Thess., II, 1-12 nous met en présence du même phénomène que les péricopes précédemment étudiées; une fois de plus Paul utilise, en les transformant au besoin, pour les appliquer aux événements de la fin des temps, des données de l'apocalypse synoptique.

A la différence de l'ἐπισυνάξουσιν de Mt., xxiv, 31 qui fait écho, en la spiritualisant, à l'attente juive du rassemblement du peuple choisi, l'ἐπισυναγωγή ἐπ' αὐτόν de S. Paul n'a plus rien à voir avec ces données juives; il exprime l'espérance qu'a tout chrétien d'être un jour réuni personnellement au Christ; il n'est pas certain que, vu le contexte, il connote le rassemblement des chrétiens autour du Christ; en tout cas l'idée principale n'est plus ici l'unification d'une collectivité (comme en Mt., xxiv, 31, à interpréter dans le même sens que xxiii, 37 : ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγεῖν), mais la rencontre avec Jésus.

Selon une juste remarque de Rigaux (*Les Épîtres aux Thessaloniciens*, 653), le danger d'égarement (℣. 3) ne consiste plus ici, comme dans l'apocalypse synoptique, dans le fait d'apostasier en suivant de faux Messies, mais simplement dans la persuasion que « le jour du Seigneur est là ». Telle est en effet la seule version valable de ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμερα τοῦ Κυρίου. La traduction fréquente « le jour du Seigneur est *imminent* » est indéfendable philologiquement (cf. *T. W. N. T.*, II, art. ἐνίστημι par Œpke, 540; A. H. Mc Neile, *An Introduction to the Study of the New Testament*, Oxford, 1953, p. 129). « On a adopté *imminent*, non pour des raisons de lexique ou de grammaire, mais parce que les Thessaloniciens ne pouvaient vraiment pas penser que le jour du Seigneur était réellement déjà arrivé » (B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, 253). De même que la comparaison du voleur (cf. *supra*, col. 1365), le langage actuel de Paul s'explique par ses antécédents évangéliques : Jésus avait mis en garde contre l'illusion que la « fin » de Jérusalem serait arrivée ou encore que le Messie serait « ici ou là » (Mt., xxiv, 6 et par.; xxiv, 23); l'Apôtre combat cette autre illusion que le jour du Seigneur est déjà là.

C'est de la même façon qu'il convient de rendre compte du ℣. 4. Plusieurs exégètes se sont demandé si le temple où s'asseoit l'homme impie ne serait pas celui de Jérusalem : il y a l'article; à l'époque de Paul le sanctuaire de Jérusalem était toujours debout; l'Apôtre ne devait-il pas le considérer comme le sanctuaire par excellence du vrai Dieu? D'autres auteurs ont fait valoir en sens contraire que si Antiochus Épiphane avait voulu jadis introduire dans le temple des Juifs une statue de Jupiter Olympien (cf. Matth., I, 54; Dan., ix, 27; xi, 31; xii, 11), et si récemment encore Caligula avait tenté d'y faire placer son image (Josèphe, *Antiq. Jud.*, xviii, 8), aucun prince païen n'avait élevé la prétention de prendre la place de Yahvé (cf. B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, 660-661). En réalité Paul a en vue un acte inouï d'impiété qui appartient encore à l'avenir. Mais, pour le décrire, il prend son point de départ en des textes qui parlaient de la profanation du sanctuaire de Jérusalem, d'abord Daniel (cf. les textes qui viennent d'être cités), ensuite et surtout l'apocalypse synoptique. Cependant, alors que dans ce dernier morceau l'abomination de la désolation est en relation manifeste avec le jugement des Juifs incrédules et la ruine de la ville sainte, Paul généralise, comme on pouvait s'y attendre en une lettre adressée à des pagano-chrétiens. Il nous paraît tout à fait arbitraire d'identifier son temple de Dieu avec l'Église, comme le font nombre d'auteurs anciens (Théodoret, Théodore de Mopsueste, S. Jérôme), ou encore de le localiser au ciel (cf. par ex. en ce sens J.-E. Frame, *The Epistle to the Thessalonians*, Edimbourg, 1946, p. 256). En exploitant ce thème de la tradition évangélique, l'Apôtre veut simplement affirmer que l'Antichrist s'arrogera des droits divins; cf. J. M. Vosté, *Commentaria in Epistolas ad Thessalonicences*, Rome-Paris, 1917, p. 20; cf. aussi *D. B. S.*, I, art. *Antéchrist* (D. Buzy), col. 297-305.

En plus de ces transformations, des omissions non moins significatives sont à noter. En parlant des calamités des derniers temps, Paul s'abstient de mentionner les « élus » spécialement protégés par Dieu, qui,

dans l'apocalypse synoptique, ne sont autres que le Reste d'Israël. Il laisse de côté pareillement le conseil de s'enfuir (Mt., XXIV, 16 par.; Lc., XVII, 28 sq.) qui n'a de sens que dans le cadre d'une catastrophe limitée, comme l'est le siège ou la destruction d'une ville. Qu'est-ce à dire sinon que d'un bout à l'autre de II Thess., II, 1-12 l'Apôtre use de la même méthode de transposition que nous lui avons déjà vu appliquer auparavant? Ce qui était signe de la fin de Jérusalem dans le discours de Jésus devient chez lui, non sans subir des modifications importantes, signe de la fin de l'histoire du monde. Dans son ouvrage déjà plusieurs fois cité, *Jesus and His Coming*, J. A. T. Robinson décèle dans la communauté chrétienne primitive une tendance à appliquer le plus possible de paroles de Jésus à l'attente de la Parousie. Les constatations qui viennent d'être faites montrent que, jusqu'à un certain point, il faut lui donner raison.

3° *L'eschatologie individuelle.* — Ainsi que l'attestent les premiers discours des Actes, le christianisme a concentré son attention d'abord et avant tout, non sur le Calvaire, mais sur la résurrection du Christ, et ce thème introduisait directement celui de la Parousie : celui qui avait été proclamé roi du monde le matin de Pâques ne devait-il pas être le juge eschatologique de l'univers? Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1951, p. 17 sq. Paul, dans ses débuts, a marché dans ce sillage. Il a été beaucoup plus dépendant que d'aucuns ne se le figurent de la tradition chrétienne primitive. Dans les Épîtres aux Thessaloniciens, sa pensée dominante est certainement, comme nous venons de le voir, celle de la Parousie.

Cela veut-il dire que, dans ces mêmes Épîtres, l'Apôtre ne connaît aucune autre espérance eschatologique que celle de la résurrection des morts à la fin des temps et qu'en attendant l'Avènement glorieux du Seigneur il se figure encore les défunts endormis indistinctement au schéol? Plusieurs exégètes l'ont pensé. Tel est notamment l'avis de Dom Dupont qui écrit : « Les chrétiens de Thessalonique, qui s'affligeaient du sort de leurs frères défunts, n'imaginaient certainement pas qu'ils se trouvaient dès à présent réunis au Christ. Les consolations que Paul leur envoie ne regardent jamais la condition actuelle des défunts, mais uniquement leur félicité lors de la Parousie. Mais il n'y a pas seulement silence de Paul sur la condition des défunts avant la Parousie; par la manière dont il parle d'eux, il est clair que Paul n'envisage pas leur condition comme bienheureuse. Les morts sont « ceux qui dorment », « ceux qui se sont endormis » ...S. Paul conserve là une manière juive d'envisager la mort » (ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, *L'union avec le Christ suivant S. Paul*, Paris, 1952, p. 185).

De nombreux auteurs, surtout protestants, proposent une interprétation plus ou moins semblable de la pensée eschatologique de Paul à ses débuts. C'est le cas de E. von Dobschütz (*Die Thessalonicher-Briefe*, Gœttingue, 1909, p. 201); K. Deissner (*Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus*, Leipzig, 1912, p. 11 sq.); L. Emery (*L'eschatologie de l'Apôtre Paul*, dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1913, p. 435 sq.); J. Weiss (*Das Urchristentum*, Gœttingue, 1917, p. 418); F. Guntermann (*Die Eschatologie des Hl. Paulus*, Münster-en-Westph., 1932, p. 278). Tout en ayant des doutes analogues, Frame se montre plus circonspect : « Comme Paul, dit-il, ne discute pas ici de l'état intermédiaire, on ne peut conclure avec certitude de ce qu'il écrit qu'il partageait avec Hénoch éthiopien (LI, 1) et IV Esdras (VII, 32) l'idée qu'à la mort le corps va à la tombe et l'esprit au schéol... Ce qui est seulement clair, mais en un sens non défini, c'est que les morts aussi bien que les vivants demeurent sous l'influence du Christ (ἐν Χριστῷ) ». *The Epistle to the Thessalonians*, 166. Même réserve dans le commentaire de W. Neil, *The Epistles of Paul to the Thessalonians*, Londres, 1950, p. 92.

Dans la discussion de ce problème, il convient de ne pas perdre de vue que le paulinisme est essentiellement une mystique du Christ qui a sa source dans l'expérience du chemin de Damas. Là Paul fut saisi par le Christ glorieux (Phil., III, 12 : κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ), et, de persécuteur qu'il était, il devint en un instant chrétien, apôtre et même mystique. Alors, comme il l'écrit dans l'Épître aux Galates (I, 16), le Fils de Dieu se révèle en lui, et désormais ce n'est plus lui qui vit, mais c'est le Christ qui vit en lui (il semble y avoir un lien entre ἐν ἐμοί de Gal., I, 16 et ἐν ἐμοί de Gal., II, 20). Non seulement il apprend par les paroles mêmes de l'apparition que Jésus s'identifie avec ses disciples persécutés, mais d'abord prostré et demeurant aveugle jusqu'à son baptême, pour aussitôt après se mettre à prêcher hardiment le Christ (Act., IX, 8-20), il fait à ce moment là une expérience extraordinaire de mort et de résurrection dans ou avec le Christ. Comme le dit Traugott Schmidt (*Der Leib Christi*, Leipzig-Erlangen, 1919, p. 75), c'est alors qu'en lui meurt le vieil homme terrestre et charnel et qu'il devient un homme tout nouveau, ou encore que le « moi » du Christ se substitue jusqu'à un certain point à son propre « moi ». Et c'est cette expérience cruciale qu'ensuite, non d'ailleurs sans référence à des données de la tradition chrétienne primitive et à des paroles mêmes de Jésus, il a transformée en règle générale objective de vie chrétienne.

Dans ces conditions n'est-il pas permis de supposer *a priori* que Paul a toujours eu l'idée d'une union intime au Christ vécue dès ici-bas, et que l'expérience qu'il en faisait lui-même éminemment a « coloré » dès l'origine (l'expression est du P. Benoit, dans *Rev. bibl.*, 1954, p. 122) les formules eschatologiques qu'il empruntait à l'apocalyptique juive? Uni au fait qu'une survie bienheureuse fondée sur une amitié quasi mystique avec Dieu se fait déjà jour, non seulement dans le livre alexandrin de la Sagesse, mais encore dans quelques psaumes tardifs (XVI, XLIX, LXXIII; cf. surtout LXXIII, 23-24), le caractère mystique de la conversion de l'Apôtre nous incline à croire avec Lohmeyer (ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, dans *Festgabe für A. Deissmann*, Tubingue, 1927, p. 218-257) que tous les emplois pauliniens de l'expression σὺν Χριστῷ ont, à des degrés divers d'ailleurs, une double résonance mystique et eschatologique.

Assurément il n'est pas facile de préciser la portée exacte des formules οἱ νέκροι ἐν Χριστῷ (I Thess., IV, 16) et τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ (I Thess., IV, 14). A l'encontre de Allo (*Seconde Épître aux Corinthiens*, Paris, 1937, p. 157, note 1) qui fait appel à ἄξει σὺν αὐτῷ de I Thess., IV, 14, nous reconnaissons volontiers que Paul ne dit pas nettement dans les Épîtres aux Thessaloniciens qu'avant la Parousie les âmes séparées sont déjà auprès du Christ.

P. Feine, il est vrai, a cru découvrir en I Thess., V, 10 l'affirmation d'une réunion au Christ aussitôt après la mort (*Theologie des Neuen Testaments*, Berlin, 1951, p. 283). Mais le contexte antécédent, notamment la correspondance avec IV, 17, rend cette exégèse peu probable. Si l'on tient compte de l'aoriste (ἵνα... ζήσωμεν), le sens n'est pas que le chrétien est actuellement en possession d'une vie inamissible, quelle que puisse être sa condition, mais que, vivant ou défunt lors de la Parousie, il entrera à ce moment-là dans la société du Christ glorieux. Cf. J. Dupont ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, 183; B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, 571-574 (l'interprétation originale proposée par Allo, *Seconde Épître aux Corinthiens*, 157, note 1, est difficilement tenable).

Cependant, d'un autre côté, il convient de réagir contre la minimisation (quand ce n'est pas la suppression) chez S. Paul des perspectives mystiques. Soit par ex. le τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ de I Thess., IV, 15. Nous faisons nôtre l'exégèse que B. Rigaux (535-537) propose de ce verset. Tout d'abord la formule διὰ τοῦ Ἰησοῦ semble devoir être rattachée à τοὺς κοιμηθέντας, et non à ἄξει. En second lieu il faut laisser à διὰ son sens causal, et non en faire l'équivalent de ἐν (sens modal). Reste à préciser la portée de ce « par Jésus » : le chrétien meurt « par Jésus », pensons-nous quand il s'appuie sur lui à ce moment suprême, Jésus mort et ressuscité lui donnant alors la conviction que la mort le conduira lui aussi à la vie. Est-il vraiment téméraire d'affirmer que, surtout sous la plume d'un S. Paul, une expression aussi insolite que « s'endormir par Jésus » suppose qu'on a déjà « vécu par Jésus sous l'action de sa présence bienfaisante? » C'est dire que déjà l'eschatologie des Épîtres aux Thessaloniciens comporte des présupposés mystiques qui seront l'amorce des développements doctrinaux ultérieurs.

La gêne que nous font éprouver, au point de vue de la conception des fins dernières, non seulement les premières lettres de Paul, mais même l'ensemble des Épîtres de l'Apôtre (car, nous le verrons, sa doctrine sur ce point n'a pas varié substantiellement), ne tient-elle pas à ce que nous ne savons pas nous mettre à son point de vue qui est celui de tout le christianisme primitif? On ne soulignera jamais assez en effet combien les idées des chrétiens sur l'au-delà diffèrent de celles des Grecs (cf. à ce sujet O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?*, Neuchâtel-Paris, 1956). Partant d'une analyse des éléments du composé humain, les unes aboutissent à l'affirmation de l'immortalité de l'âme, radicalement distincte du corps. Les autres s'appuient avant tout sur l'histoire du salut, telle que la fait connaître l'Écriture, et sur l'événement crucial de cette histoire, le miracle du matin de Pâques. Selon la Bible, la mort n'est pas en soi un bien et une libération, comme elle l'est dans la philosophie dualiste de Platon. Étrangère au plan divin primitif, elle est tout au contraire la grande ennemie dont le Christ a triomphé le premier et dont ses disciples espèrent triompher à leur tour.

En conséquence *c'est poser un faux problème que de se demander si dans les Épîtres aux Thessaloniciens Paul a songé à une réunion au Christ aussitôt après la mort, indépendamment de la Parousie et de la résurrection finale.* Le Christ étant entré dans la gloire éternelle par la résurrection, le salut eschatologique des chrétiens a été regardé comme étant essentiellement une résurrection. Alors qu'à l'époque contemporaine du Christ la perspective d'une survie bienheureuse après la mort était largement répandue dans le judaïsme, le fait historique du Christ a conduit les chrétiens à concevoir leur espérance sous la forme presque exclusive d'une résurrection. C'était par là peut-être que la conception du salut, en tout si profondément originale, se différenciait le plus de celle des Grecs.

Dès lors si l'on cherche dans les Épîtres aux Thessaloniciens une réponse au problème de l'immortalité bienheureuse, on sera forcément déçu, parce que ce n'est pas sous cet aspect que les choses sont envisagées. Aussi bien il ne serait pas question pour les chrétiens de félicité éternelle, si Jésus le premier n'était pas sorti du tombeau, garantissant du même coup la résurrection glorieuse de ses disciples. Dans leurs traités des fins dernières, il est arrivé à des théologiens d'établir le dogme de la récompense céleste à partir de l'idée grecque de l'âme humaine et indépendamment de la résurrection finale, étudiée ensuite comme un simple complément du bonheur de l'homme. Le point de vue du christianisme primitif, et celui de Paul en particulier se situent exactement aux antipodes de celui-là. *Tandis que notre pensée, comme celle de nombreux théologiens, va volontiers de la survie après la mort à la résurrection corporelle, celle de l'Apôtre suit le cheminement inverse, ou plutôt elle se porte du premier coup sur l'espérance du salut final et total de l'homme qui inclut virtuellement toutes les étapes intermédiaires.* Comme nous le verrons, pour faire apparaître ces virtualités, des influences grecques, soit sur le plan du vocabulaire, soit même sur celui de la pensée pourront par la suite s'exercer. Mais ces influences ne feront point surgir des points de vue totalement nouveaux en une doctrine qui dans son fond demeure si irréductible à l'hellénisme.

II. Les grandes Épîtres. — Dans les grandes Épîtres (I et II aux Corinthiens, Galates, Romains), l'accent est mis moins sur ce que les chrétiens attendent encore, comme dans les Épîtres aux Thessaloniciens, que sur l'enrichissement immense que leur a valu la nouvelle religion : elle leur a apporté la seule vraie justice, antithèse de celle que l'orgueil pharisaïque cherchait dans la pratique de la Loi (Galates et Romains), et également la seule sagesse authentique (I aux Corinthiens) que les Grecs n'ont pas su découvrir, malgré la pénétration merveilleuse de leur intelligence.

Cependant la pensée de la Parousie et de tout ce qui doit la précéder n'est pas pour autant reléguée à l'arrière-plan. Elle subit toutefois quelques modifications importantes. En outre elle se double de perspectives eschatologiques individuelles qui, pour la première fois dans les Épîtres pauliniennes, s'affirment avec une suffisante clarté.

Dans l'exposé qui suit, nous nous arrêterons aux questions suivantes : l'attente d'une Parousie prochaine; l'approfondissement de la doctrine de la résurrection; la demeure céleste du chrétien et sa sortie du corps d'après II Cor., V, 1-8.

1° *L'attente d'une Parousie prochaine.* — Plusieurs textes des grandes Épîtres ont donné lieu de croire qu'aux yeux de l'Apôtre la venue en gloire du Seigneur devait être prochaine. Il est vain de torturer les textes allégués en ce sens pour leur faire signifier autre chose. Mieux vaut essayer de comprendre correctement cette mentalité. Comme nous l'avons dit, elle a sa source principale dans le message de Jésus relatif au Règne de Dieu, à la fois présent et à venir, la venue du Règne eschatologique étant souvent présentée par le Christ comme imminente. Il faut ajouter à cela l'expérience chrétienne : les premiers chrétiens sont convaincus d'être dans les derniers temps, d'appartenir déjà d'une certaine façon au siècle à venir, et cependant ils attendent encore la fin qui dans ces conditions ne saurait se faire attendre (cf. *supra*, ce qui a été dit des Actes des Apôtres).

Tel est le paradoxe que soulignent les Épîtres pauliniennes. Certes l'Apôtre continue d'opposer, comme le faisait le judaïsme contemporain, le siècle ou monde présent qui est mauvais et le siècle à venir (cf. I Cor., II, 8-12; VII, 29-31; II Cor., IV, 4), mais il se distingue de lui en proclamant que déjà le Christ a inauguré le nouvel âge et la nouvelle humanité : « Il s'est livré pour nos péchés afin de nous arracher à la perversité du monde présent » (Gal., I, 4); « Nous qui touchons à la fin des temps » (I Cor., X, 11 : εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν). Au lieu de prêcher la succession de deux mondes opposés, l'économie chrétienne affirme leur coexistence : le monde ancien du diable, des ténèbres et du péché est toujours là, terriblement agissant; mais il porte une blessure mortelle depuis que le Christ l'a vaincu et a inauguré le Règne définitif de Dieu auquel mystérieusement, par la foi, les chrétiens

participent déjà en attendant qu'il se manifeste à eux au grand jour lors de la Parousie (cf. L. Cullmann, *Christ et le temps*, Paris, 1947, *passim*, notamment p. 98 sq.; 170 sq.). Comment alors les chrétiens pourraient-ils ne pas croire que celle-ci est proche? Il fallait faire ces observations avant d'expliquer brièvement quelques passages particulièrement suggestifs.

Nous mentionnerons tout d'abord I Cor., III, 10-15, annonce du jour du jugement qui doit éprouver la qualité des matériaux avec lesquels les collaborateurs ou les successeurs de l'Apôtre auront construit sur les fondations posées par lui. Le langage de S. Paul est allégorique : le feu dont est enveloppé le Christ Juge n'est pas celui de l'enfer; les anciens auteurs y ont vu souvent le feu du purgatoire, mais ils étaient influencés par la doctrine de l'apokatastase d'Origène (cf. sur ce passage J. Gnilka, *Ist I Cor. III, 10 sq. ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Dusseldorf, 1955). En réalité le feu en question est l'accompagnement traditionnel des théophanies (Ex., III, 2; XIX, 18; Mal., III, 2, 17; Dan., VII, 9-10) déjà mentionné en II Thess., I, 8; il ne respectera que les ouvrages solidement bâtis et réduira en cendres les autres faits de bois, de chaume, de paille. Quant à celui qui aura commis l'imprudence d'user de ces matières viles et périssables, il ne sera sauvé qu'après des épreuves pénibles, comme un homme sort sain et sauf d'un incendie qui a consumé sa maison.

Il est impossible d'exclure de ce texte la perspective de la Parousie et du jugement dernier (« le jour » du ℣. 13 est le jour par excellence, celui du Seigneur, comme en I Thess., V, 4; Rom., II, 16; Hebr., X, 25). La ruine de Jérusalem à laquelle J. B. Lightfoot (*Notes on I Cor., I-VII*, œuvre posthume, 1895, cité par Allo *in h. l.*) a voulu se référer n'est pas ici en situation. Par contre on est porté à donner raison à Allo qui, à la suite de S. Thomas, inclut dans « le jour » toutes les interventions du Christ-Roi dans l'existence des chrétiens, en premier lieu les sanctions distribuées au cours de la vie terrestre, et surtout le jugement particulier à la mort d'un chacun et le passage par le purgatoire. A supposer que cette dernière vérité nous soit déjà attestée d'une autre façon (cf. II Macch., XII, 41-46), il est tentant d'y voir ici une allusion, puisqu'il est question d'un salut consécutif à des souffrances eschatologiques. Pour cette dernière application, cf. S. Cipriani, *Insegna I Cor. III, 10-15 la dottrina del Purgatorio?*, dans *Rivista Biblica*, 1959, p. 25-43. On comprendrait encore mieux de la sorte que le jour ne soit pas tenu pour fort éloigné. De toute manière, pas plus là qu'ailleurs, l'Apôtre ne fixe de date.

Il semble bien que ce soit le même sentiment de la proximité de « la fin », entendue au sens large de salut eschatologique, qui s'affirme également dans le passage de la même Épître consacré à la virginité, VII, 25-31. L'Apôtre conseille de ne pas se marier διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην (℣. 26), c.-à-d. « en raison de la nécessité présente », et non pas, comme traduit J. Héring (*La première Épître aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1949, p. 56-57), à cause des calamités qui approchent (cf. ce qui a été dit plus haut de ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα de II Thess., II, 2). Cette « nécessité » a été comprise de deux façons : ou bien les peines et les difficultés inhérentes à la vie terrestre en général et à la condition de l'Église au sein du monde païen, ou bien les souffrances du siècle présent regardées comme signes avant-coureurs de la Parousie. Cette seconde exégèse peut se recommander du parallélisme avec Luc, XXI, 23 où ἀνάγκη μεγάλη désigne la grande détresse contemporaine de la ruine de Jérusalem. Si ce rapprochement est légitime, on constate une fois de plus l'application faite par Paul à l'humanité en général des thèmes de l'apocalypse synoptique consacrés au sort de la nation juive. Les versets 29 (« le temps s'est resserré », comme une voile de navire qu'on a carguée), et 31 (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου) plaident en faveur de la même interprétation eschatologique.

Ces recommandations pauliniennes sont certes inspirées par la pensée que le plan divin touche à son achèvement. Cependant, comme le note J. Héring (*La première Épître aux Corinthiens*, p. 58), leur portée est indépendante de la date de la Parousie : quelle que puisse être la durée du monde actuel, il sera toujours vrai que le chrétien est au seuil d'un monde nouveau et lui appartient par la meilleure partie de lui-même.

Rom., XIII, 11-14 exprime la même idée du καιρός eschatologique qui oblige les chrétiens à une constante vigilance : « Vous savez en quel moment (τὸν καιρὸν) nous sommes. C'est l'heure désormais de vous arracher au sommeil; le salut est maintenant plus près de nous qu'au temps où nous avons cru. La nuit est avancée, le jour est proche (ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν). » Là encore il est difficile de préciser la pensée de l'Apôtre. Veut-il opposer, comme le suggère le P. Lyonnet, « la période qui précède immédiatement la conversion du chrétien... à celle dans laquelle aujourd'hui il possède déjà les arrhes de l'Esprit (II Cor., I, 22) et le salut en espérance (VIII, 24) » (*Les Épîtres aux Galates et aux Romains*, dans *Bible de Jérusalem*, Paris, 1953, p. 120, note *a*)? Cette exégèse a contre elle que l'expression « le temps où nous avons cru » du ℣. 11 peut malaisément désigner celui où les hommes ne croient pas encore.

Le recours à l'apocalypse synoptique suggère de s'orienter dans un sens différent. Contrairement à son habitude, l'Apôtre donne ici un point de repère chronologique : sans d'ailleurs fixer de date, il enseigne aussi clairement que possible la proximité du salut. Si l'Apôtre ose parler ainsi, c'est sans doute que Jésus lui-même en avait fait autant; c'est lui en effet qui, annonçant le jugement des Juifs incrédules, avait inculqué à ses disciples la conviction d'un salut eschatologique tout proche. Le langage de Paul nous semble avoir la même portée générale indéterminée qu'avaient déjà et celui de Jésus et auparavant celui des prophètes dans les descriptions de l'ère messianique. Le ℣. 13 parle de désordres moraux tels qu'on doit songer à une peinture du paganisme, et non à des déportements au sein de la communauté romaine dont l'Apôtre a loué la foi (℣. 8). En conséquence les œuvres de ténèbres (℣. 12), ce sont, dit Lagrange, les vices des païens, et « la comparaison du jour et de la nuit ne peut être que l'opposition entre le christianisme et la vie immorale des païens » (*L'Épître aux Romains*, Paris, 1950, p. 321); le jour des ℣. 12-13 n'est donc pas à proprement parler le jour du Seigneur ou du jugement, mais bien plutôt la victoire du christianisme sur les ténèbres. De même le salut du ℣. 11 n'est pas exclusivement l'entrée dans la béatitude éternelle, mais plus vaguement l'ère parfaite entendue dans toute son ampleur, le triomphe du Christ (et de toute la communauté chrétienne) sur le monde du péché, victoire plus proche des fidèles de Rome que lorsque jadis ils embrassèrent la foi.

2° *L'approfondissement de la doctrine de la résurrection; baptême et résurrection glorieuse.* — Le trait le plus remarquable de l'eschatologie collective des grandes Épîtres pauliniennes nous paraît être le lien très étroit mis par l'Apôtre entre la résurrection glorieuse des chrétiens à la fin des temps et la transformation opérée en eux par le baptême. Déjà les Épîtres aux Thessaloniciens laissaient entrevoir ce lien, car les défunts auxquels Paul promet la résurrection ont déjà été ici-bas bénéficiaires du don de l'Esprit (I Thess., IV, 8; V, 19-23), et ils sont appelés : « les morts

qui sont dans le Christ » (I Thess., IV, 16), « ceux qui se sont endormis par Jésus » (I Thess., IV, 14). Mais maintenant la même vérité s'affirme avec une netteté beaucoup plus grande, ainsi qu'il ressort d'une comparaison entre I Thess., IV, 14 d'une part et Rom., VI, 1-11 d'autre part : dans le premier cas, à la résurrection du Christ, exprimée dans la protase, correspond dans l'apodose la résurrection corporelle de la Parousie (οὕτως καὶ ὁ Θέος τοὺς κοιμηθέντας... ἄξει σὺν αὐτῷ); dans le second cas, la résurrection du Christ a pour conséquence directe la vie nouvelle du baptisé uni intimement par le sacrement au Christ ressuscité : ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρος, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.

A l'encontre de plusieurs commentateurs modernes (cf. Lagrange et Cornély *in h. l.*; cf. aussi Schwarzmann, *Zur Taufetheologie des Hl. Paulus in Röm., VI*, Heidelberg, 1950, p. 57-67; 103-105), nous ne pensons pourtant pas que la résurrection visée par Rom., VI, 5 soit directement celle du baptême : ce n'est que dans les Épîtres de la captivité (Col., II, 12-13; III, 1; Eph., II, 5-6) que l'Apôtre exprime nettement la doctrine de la résurrection baptismale. Mais cette idée est déjà en germe en Rom., VI, ainsi qu'en fait foi la formule suivante : « Offrez-vous à Dieu comme des vivants revenus de la mort (ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας) » (VI, 13).

Cette transformation baptismale ne fait qu'un avec le don de l'Esprit, principe immédiat de toute rénovation spirituelle : cf. I Cor., VI, 11, et aussi les antécédents de l'Ancien Testament : Ézéch., XXXVI, 25-27; XXXVIII, 13-14; Ps., LI, 9, 12, 13; Is., XLIV, 3-5. Dans l'Épître aux Romains, les deux tableaux des chapitres VI (délivrance par le Christ dans le baptême) et VIII (délivrance par l'Esprit-Saint) se correspondent et se complètent. Nygren (*Der Römerbrief*, Gœttingue, 1951, p. 197) souligne l'équivalence des expressions ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν (VI, 4) et δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος (VII, 6). Selon S. Paul, le même Esprit « qui a ressuscité le Christ des morts » (Rom., VIII, 11) et qui, à la fin des temps, doit « vivifier pareillement les corps mortels » des croyants vient habiter en eux comme en un temple au moment de leur baptême (I Cor., III, 16; VI, 19; Rom., VIII, 9-11). Il leur « est donné » comme un gage de résurrection glorieuse (Rom., V, 5; VIII, 11; Gal., III, 2; IV, 6); d'où les expressions « les prémices de l'Esprit » (Rom., VIII, 23), « les arrhes de l'Esprit » (II Cor., I, 22; V, 5). Et tout au cours de l'existence des chrétiens, il ne cesse d'agir en eux pour les spiritualiser et les conformer ainsi toujours davantage à l'humanité glorifiée du Sauveur (Rom., VIII, 5-9 et 12-17; Gal., V, 16-25).

C'est que, ayant revêtu le Christ au baptême (Gal., III, 27) et ayant reçu à ce moment-là l'Esprit, les chrétiens ont encore à devenir chaque jour davantage ce qu'ils sont : ils doivent « se métamorphoser (Rom., XII, 12; I Cor., III, 18), revêtir le Christ (Rom., XIII, 13), marcher selon l'Esprit ou se laisser conduire par lui (Rom., VIII, 4, 14; Gal., V, 6, 18). Moyennant quoi, ils auront part à la résurrection glorieuse de la Parousie, à cette rénovation totale (cf. Apoc., XXI, 5 : ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα) où ils achèveront de revêtir l'image de l'Adam céleste (I Cor., XV, 48-49 et 53-54). C'est dire que cette rénovation ne sera que l'aboutissement d'un long processus de conformation au Christ et de spiritualisation inauguré par l'incorporation baptismale et qui se prolonge tout au cours de l'existence.

Ainsi donc l'intervention divine qui doit ressusciter les chrétiens commence au baptême, et, beaucoup plus tôt encore, le matin de Pâques. Si l'image des arrhes de l'Esprit n'implique pas qu'ils portent à proprement parler un germe de leur corps glorieux qui *de lui-même* parviendrait à sa pleine maturité (contrairement à ce qu'ont soutenu certains exégètes qui ont invoqué comme argument l'image de la semence de I Cor., XV, 36-38), elle impose du moins de croire que l'Esprit qui doit ressusciter les fidèles a déjà inauguré en eux son œuvre de spiritualisation; ils possèdent donc déjà une partie de ces richesses eschatologiques qui leur seront complètement accordées lorsque se produiront la consommation finale et l'affranchissement du cosmos lui-même, livré pour l'instant à « la servitude de la corruption » (Rom., VIII, 21).

3° *Parousie et eschatologie individuelle; la demeure céleste du chrétien et sa sortie du corps d'après II Cor., V, 1-8.* — Dans les grandes Épîtres, l'eschatologie individuelle bénéficie du même approfondissement que l'eschatologie collective et doit être comprise à partir des mêmes présupposés, à savoir la grande doctrine de l'incorporation au Christ mort et ressuscité.

Mort fondamentalement avec le Christ au Calvaire, le baptisé est, par le rite surnaturel, associé à la Passion de Jésus comme s'il l'avait subie lui-même. C'est ce qu'exprime fortement, et sous des formes diverses, Rom., VI, 1-11. Non seulement le chrétien meurt au baptême avec Jésus, mais en outre, s'il est fidèle à la grâce baptismale, c'est tous les jours qu'il s'efforce de « mourir » un peu plus à ce qui n'est pas le Christ. Tout comme à la rénovation baptismale est lié l'impératif d'un renouvellement constant, à la mort baptismale se rattache l'impératif d'une vie de mortification, de crucifixion qui ne fait qu'actualiser celle qui a été réalisée en germe par le rite sacramentel (cf. Gal., V, 24; Rom., VIII, 13). Les épreuves elles-mêmes, qui ne manquent pas de s'abattre sur les fidèles disciples du Christ, sont comme une mort anticipée en même temps qu'un prolongement de celle de Jésus; cf. I Cor., XV, 31; II Cor., I, 5; IV, 11, 16; Rom., XII, 1.

Aux yeux de Paul la condition du chrétien se définit donc très exactement par ce sublime paradoxe : elle est une mort qui est une vie. Déjà mort au baptême avec Jésus, le chrétien est en outre tenu, en vertu même de son incorporation au Christ, de « mourir » constamment à la chair et à ses convoitises. Et de même que la mort du Christ a été suivie de sa résurrection, de même la double mort du chrétien, mort initiale du baptême et mort quotidienne inhérente à la pratique des vertus chrétiennes, n'est que l'envers d'un mystère de vie divine qui afflue dès maintenant en lui.

Souvent certes dans les Épîtres la vie qui est promise est un bienfait eschatologique au sens strict (Rom., V, 17; VI, 22-23), mais plusieurs fois aussi, tout comme la δόξα, elle est un don actuel (cf. *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, II, art. ζάω de Bultmann, 868-869). Et parce que cette vie communiquée présentement est celle-même de Jésus ressuscité, elle est forcément indéfectible et éternelle comme la vie du Christ glorieux.

C'est dire que, sous son aspect spirituel de séparation d'avec Dieu, la mort n'est plus une menace que pour qui se refuse à entrer dans la voie ouverte par Jésus. Pourvu qu'on accepte de mourir tout le temps, on est assuré de ne jamais mourir : « La loi de l'Esprit de vie dans le Christ Jésus t'a délivré de la loi du péché et de la mort... Si vous vivez selon la chair, vous mourrez. Mais si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez » (Rom., VIII, 2-13).

Après ces préliminaires, il nous sera plus facile de comprendre II Cor., V, 1-8, le premier passage où l'Apôtre traite explicitement de la réunion du chrétien au Christ aussitôt après la mort. Malgré les doutes élevés par certains exégètes à ce sujet (cf. par ex. H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Gœttingue, 1848, p. 127-232; F. Guntermann, *Die Eschatologie des Hl. Paulus*, Münster-en-Westh., 1932, p. 69-

72), nous tenons pour acquise en ce passage une certaine dualité de la perspective eschatologique : tandis que les ℣. 1-5 visent la Parousie et la résurrection glorieuse, ceux qui suivent se réfèrent à l'habitation auprès du Seigneur après « la sortie du corps ».

La dualité dont nous venons de parler est d'ailleurs toute relative, car le lien le plus étroit soude entre eux ces deux développements. Le ℣. 1 qui, croyons-nous avec la plupart des commentateurs, a pour objet l'espérance de la résurrection corporelle (contrairement à ce que soutient Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, Paris, 1948, p. 313-314), fait clairement allusion à deux données du Nouveau Testament : d'abord la parole sur le Temple (Mc., XIV, 58 par.), ensuite le contraste établi par S. Paul lui-même (I Cor., XV, 47-48) entre l'Adam terrestre et l'Adam céleste. De ces rapprochements il résulte que la demeure non faite de main d'homme n'est pas directement, ainsi qu'on le suppose d'ordinaire, le corps glorieux des chrétiens qui jamais n'est présenté comme préexistant, mais bien plutôt le corps glorieux du Christ lui-même, présent au ciel à titre de prémices de la création nouvelle; cf. notre étude *La demeure céleste et la destinée des chrétiens (II Cor., V, 1-10)*, dans *Recherches de science religieuse*,1956, p. 161-192; 360-402.

Toute la suite du texte s'éclaire à partir de ce présupposé. Par ex. s'il est dit, aussitôt après, que les chrétiens aspirent à revêtir leur demeure céleste, ce langage étrange qui fusionne deux métaphores si peu faites pour s'accorder (on habite une maison, mais on ne la revêt pas) s'explique en fonction de I Cor., XV où l'Apôtre enseigne qu'au grand jour de la Parousie nous revêtirons l'image de l'Adam céleste (℣. 49). En outre, et surtout, l'identification avec le Christ de la demeure non faite de main d'homme rend compte des affirmations des ℣. 6-8 qui présentent la mort comme un transfert, le passage de ce domicile terrestre qu'est notre corps à l'habitation près du Seigneur. L'idée de maison céleste exprimée au ℣. 1 amène assez naturellement celle de changement de résidence des ℣. 6-8.

Certes, au point de vue de la phraséologie, ces derniers versets ont subi l'influence de la philosophie grecque. Après beaucoup d'autres, Dom Dupont (ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, p. 115-171) a eu raison de souligner ce phénomène, dont les Épîtres pauliniennes fournissent de nombreux exemples. Pour se l'expliquer, point n'est besoin de supposer que S. Paul avait fréquenté les écoles de philosophie; il suffit de se souvenir de l'action du stoïcisme qui était à cette époque largement vulgarisé. Plus qu'ailleurs peut-être, des contacts de ce genre sont ici visibles. La mort conçue comme un simple changement de domicile et l'assurance qu'en conséquence il faut avoir en face d'elle, ce sont là des thèmes platoniciens bien connus. Ils s'unissent à d'autres non moins significatifs, que l'on observe dans tout le contexte antécédent : le corps humain comparé à un vase d'argile (IV, 7), la force inébranlable manifestée en face de l'épreuve (IV, 8-9), peut-être l'antithèse mort-vie (IV, 10-12), en tout cas certainement l'opposition entre l'homme intérieur et l'homme extérieur (IV, 10), ainsi que l'image de la « nudité » appliquée à l'âme séparée du corps (V, 3).

Il faut se garder d'inférer de là que S. Paul n'a fait qu'introduire dans le christianisme des conceptions grecques. Ce qu'il emprunte, il le transforme profondément, au point parfois de prendre le contrepied de la pensée philosophique à laquelle il se réfère. En particulier l'idée qu'il se fait de la mort est presque à l'opposé de celle des Grecs et entièrement dépendante de sa foi en l'incorporation des chrétiens au Christ mort et ressuscité.

S'il regarde la vie d'ici-bas comme un exil loin du Seigneur, ce n'est pas que l'âme serait en prison dans le corps qu'elle habite, mais bien plutôt parce que, selon lui, le chrétien, mort et ressuscité avec le Christ, n'appartient déjà plus au monde d'ici-bas; par le meilleur de lui-même, il est déjà « là où se trouve le Christ siégeant à la droite de Dieu » (Col., III, 1) : à la différence de celui du sage qui est absolu, son exil n'est donc que relatif. Si la mort, loin d'effrayer l'Apôtre, l'attire, alors que dans les versets précédents il la présente comme un état de redoutable « nudité » auquel l'homme voudrait se soustraire, ce n'est pas parce que, sous l'influence de la pensée grecque, il s'éloignerait ici de l'eschatologie judéo-chrétienne dominée par l'attente de la Parousie, pour adopter des conceptions entièrement nouvelles, voire opposées, comme on l'a souvent prétendu (W. A. P. Hatch a comparé la pensée paulinienne au Nil formé du Fleuve blanc et du Fleuve bleu : *Paulus-Hellas-Oikumene*, Athènes, 1951, p. 96). Il est remarquable que l'Apôtre ne parle pas du salut de l'âme séparée du corps, comme n'eût pas manqué de le faire un Grec, mais seulement d'élire domicile auprès du Seigneur. Il n'est pas vrai qu'il se borne à juxtaposer deux perspectives eschatologiques complètement hétérogènes : elles sont aussi chrétiennes l'une que l'autre, et il subordonne visiblement la seconde à la première. Le destin le plus enviable serait d'être glorifié sans avoir à passer par la mort, mais c'est là un privilège réservé à ceux qui seront encore en vie lors de la Parousie (℣. 3-4; cf. I Cor., XV, 51-53). Faute de pouvoir le connaître, plutôt que de demeurer dans ce corps, mieux vaut le quitter et aller habiter en compagnie du Seigneur.

Un peu plus haut, en IV, 16, l'Apôtre, usant d'une terminologie platonicienne (*République*, IX, 589 *a; Banquet*, 216 *d*), mais dont il christianise la signification, oppose l'homme extérieur et l'homme intérieur : tandis que, sous le coup des épreuves et des souffrances de toutes sortes, l'homme extérieur, c.-à-d. le corps avec tout ce qui tient à la vie « psychique » de ce corps, est en train de s'affaiblir et de se détruire chaque jour (διαφθείρεται), l'homme intérieur, c.-à-d. la personnalité invisible de l'être humain, que la grâce baptismale a unie au Christ et que vivifie le Saint-Esprit, se renouvelle de jour-en jour sous l'action de ces mêmes peines qui la font participer à la Passion du Sauveur. Ce n'est là qu'une application de la mystique d'union à la mort vivificatrice du Sauveur dont nous avons parlé plus haut.

La meilleure manière d'interpréter un auteur est de l'expliquer par lui-même. En conséquence, il convient de faire appel à ces données du contexte antécédent pour rendre compte de V, 8 : si dans ce verset la sortie du corps est présentée comme un avantage et signifie l'entrée dans la société béatifiante du Christ, c'est que, dans la pensée de l'Apôtre, elle ne fait qu'achever la destruction ou la mort de l'homme extérieur et le perfectionnement de l'homme intérieur.

III. Les Épîtres de la captivité. — Alors que dans les Épîtres aux Thessaloniciens Paul concentrait son attention sur la Parousie et dans les grandes Épîtres sur les effets actuels de la venue du Christ en ce monde, dans les Épîtres de la captivité (Philippiens, Colossiens, Éphésiens), l'Apôtre s'efforce de « pénétrer le secret profond dont la foi enveloppe l'œuvre et la personne du Christ « (L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1951, p. 277). Ainsi s'explique dans ces Épîtres la rareté des développements consacrés à l'eschatologie.

Cela ne veut pas dire que la perspective parousiaque ait disparu; sauf dans l'Épître aux Éphésiens où, comme dans l'Épître aux Galates, elle reste à l'arrière-plan, elle demeure constamment présente à la pensée de l'Apôtre. Cela est d'autant plus frappant qu'elle

côtoie la perspective d'une rencontre avec le Christ immédiatement après la mort, exprimée cette fois-ci avec une netteté qui ne laisse rien à désirer.

1° *La permanence de la perspective parousiaque.* — Rien de plus suggestif à cet égard que Col., III, 3-4. S. Paul écrit l'Épître aux Colossiens presque au soir de sa vie, alors qu'il a déjà formulé le fait de la réunion au Christ aussitôt après la mort en II Cor., V, 8 et aussi en Phil., I, 23 (cf. *infra;* l'Épître aux Philippiens doit être antérieure à Colossiens). Or, tout comme les Épîtres aux Thessaloniciens, l'Épître aux Colossiens fait totalement abstraction de cette perspective. Bien plus, Dom Dupont écrit avec raison : « Le passage des Épîtres le plus apparenté aux expressions de I Thess., IV et IV est sans contredit Col., III, 4 : Quand apparaîtra le Christ, notre vie, alors vous aussi vous apparaîtrez avec lui dans la gloire : ὅταν ὁ Χρίστος φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ (ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, p. 80). De part et d'autre la manifestation glorieuse du Christ à la fin des temps est la grande espérance des disciples du Christ, car elle doit entraîner leur propre glorification. De part et d'autre la vie chrétienne est conçue comme se déroulant entre deux résurrections qui la déterminent : celle du Christ le matin de Pâques et celle de l'humanité lors de la Parousie.

La différence entre les deux textes, c'est que le second est beaucoup plus mystique que le premier : antérieurement à la Parousie et à la résurrection glorieuse de la fin des temps, il présuppose, plus nettement même que les grandes Épîtres (cf. *supra*, col. 1372), une résurrection spirituelle opérée par le baptême (εἰ συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ), ainsi qu'une communion à la vie du Christ qui n'est que la contre-partie de la communion à sa mort et qui, de toute évidence, *est conçue comme ne devant jamais cesser.*

Par le meilleur de lui-même le chrétien habite déjà au ciel « où se trouve le Christ assis à la droite de Dieu » (Col., III, 1). Sa cité est dans les cieux (Phil., III, 20). Concitoyen des saints, il est de la maison de Dieu (Eph., II, 19). L'actualisation du salut est exprimée plus fortement encore dans le passage suivant de l'Épître aux Éphésiens : Dieu « nous a fait revivre avec le Christ, car c'est par sa grâce que vous êtes sauvés (avec le parfait : ἐστε σεσωσμένοι). Avec lui il nous a ressuscités et fait siéger dans les cieux dans le Christ Jésus » (II, 5, 6).

La tension eschatologique n'en subsiste pas moins. En effet la vie d'union au Christ, qu'elle se déroule ici-bas ou qu'elle se continue après la mort, demeure « cachée avec le Christ en Dieu » (Col., III, 3). C'est seulement lors de la disparition définitive du monde actuel et de l'avènement du Seigneur à la fin des temps qu'elle se révélera aux yeux de tous dans sa splendeur (Col., III, 4).

Dans l'Épître aux Philippiens, l'attente de la Parousie, sans donner lieu à des enseignements nouveaux, occupe une place plus grande que partout ailleurs, abstraction faite des Épîtres aux Thessaloniciens. Elle se fait jour dans les passages suivants : I, 6, 20; III, 20-21; IV, 5. L'Apôtre s'attend à mourir prochainement d'une mort violente; il écrit : « Si mon sang même doit se répandre en libation sur le sacrifice et l'oblation de votre foi » (II, 17). Il sait par ailleurs que cette mort lui vaudra sans tarder la compagnie béatifiante du Christ (I, 23; cf. *infra*, col. 1380). Son espérance n'en demeure pas moins attachée au grand jour de la Parousie : « Vous me préparez un sujet de fierté pour le jour du Christ, car ma course et ma peine n'auront pas été vaines » (II, 16). Il espère ardemment la descente du ciel comme Sauveur du Seigneur Jésus-Christ, « qui transformera notre corps de misère en un corps semblable à son corps de gloire, avec cette puissance qui lui donne même de s'assujettir l'univers » (III, 20-21). Un peu plus loin la même Épître reprend l'idée que la Parousie n'est pas loin : « Le Seigneur est proche » (IV, 5).

2° *La destinée du chrétien après la mort : « m'en aller pour être avec le Christ » (Phil., I, 23).* — Ce que nous avons dit de II Cor., V, 6-8 peut être répété pour le texte exactement parallèle de Phil., I, 21-24. Paul n'y parle que de lui-même, parce que sa situation est tout à fait spéciale et qu'il est en danger de mort; mais tout donne lieu de croire que ce qu'il dit de sa destinée après la mort vaut pour tout chrétien fidèle à son Seigneur. Le texte est ainsi conçu : « Pour moi certes la vie, c'est le Christ et mourir représente un gain. Cependant si la vie dans cette chair doit me permettre encore un fructueux travail, j'hésite à faire un choix... Je me sens pris dans cette alternative : d'une part j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, ce qui serait de beaucoup préférable, mais de l'autre demeurer dans la chair est plus urgent pour votre bien ».

Il faut accorder qu'ici encore S. Paul est tributaire de la manière de parler des Grecs. Chez eux l'affirmation que la mort est un gain (τὸ ἀποθανεῖν κέρδος) peut être tenue pour un lieu commun. Voici quelques références : Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 741 sq.; Sophocle, *Antigone*, 461 sq.; Euripide, *Médée*, 145 sq.; *Hercule furieux*, 1301; Platon, *Apologie de Socrate*, 40 *d, e;* Josèphe, *Ant. Jud.*, XV, V, 5; Elien le Sophiste (III[e] s.), *Variae Historiae*, IV, 7; Pausanias le Periégète (II[e] s.), *Description de la Grèce, Messénie*, VII, 11 (cf. Dom Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, 171-187; *T. W. N. T.*, III, art. κέρδος, κερδαίνω (Schlier), 671-672; E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und Philemon*, Gœttingue, 1953, p. 57, note 5).

Cependant, une fois de plus, il convient de se montrer très circonspect quand il s'agit d'admettre une dépendance profonde à l'endroit du monde grec sur le plan proprement dit de la pensée. Chez les Grecs, quand la mort est célébrée comme un avantage (τὸ ἀποθανεῖν κέρδος), c'est pour des motifs peu élevés, et la plupart du temps en opposition plus ou moins nette avec les maux de la vie présente : accablé par une existence qu'il juge trop dure, l'homme appelle de ses vœux la mort comme une libératrice.

Très différente est la mentalité de l'Apôtre quand à son tour il appelle la mort un gain. Non seulement il n'attend pas la mort pour ce motif qu'elle représente à ses yeux la fin de ses épreuves, mais il trouve même ces dernières tout à fait normales. Comment pourrait-il être abattu par les tribulations, alors que grâce à elles « il porte en son corps les souffrances de la mort de Jésus » (II Cor., IV, 6)? Il s'explique d'ailleurs clairement sur ce sujet dans la même Épître aux Philippiens (III, 7-10) : tous les privilèges dont il se prévalait avant sa conversion, maintenant il ne les regarde plus comme des gains (κέρδη), mais comme un dommage (ζημία), voire comme des immondices (σκύβαλα). Le seul bien qu'il ambitionne désormais, c'est le Christ (ἵνα Χριστὸν κερδήσω), et, d'une manière plus précise, « la connaissance de la vertu de sa résurrection » par « la communion à ses souffrances » et la reproduction en lui-même de sa mort (συμμορφιζόμενος τῷ θανατῷ αὐτοῦ). Pour éclairer le ἀποθανεῖν κέρδος de I, 21, il est d'autant plus légitime de se servir de ce passage que le thème du gain s'y trouve repris deux fois (III, 7, 8). Dans les deux cas S. Paul use d'un langage typiquement grec pour exprimer des idées chrétiennes, car les expressions « regarder comme un gain, comme une perte » (κέρδος, ζημιαν ἡγεῖσθαι ou νομίζειν) sont fréquentes chez les auteurs grecs.

Nous pouvons maintenant nous faire une idée plus

exacte de la conception paulinienne de la mort, et par là mieux justifier l'exégèse que nous avons proposée plus haut de II Cor., v, 6-8. Couronnement en quelque sorte de la mort baptismale (Rom., vi, 5 : σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοίωματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ) et de la « mortification » de tous les jours entendue au sens le plus large (Phil., iii, 10 : συμμορφιζόμενος τῷ θανατῷ αὐτοῦ), la mort qui met fin à l'existence terrestre ne peut être aux yeux de l'Apôtre qu'un immense bienfait, au même titre d'ailleurs que la mort de Jésus, manifestation suprême de l'agapè qui a valu la vie au monde. En somme la mort permet au chrétien de communier beaucoup plus parfaitement qu'il ne l'avait encore jamais fait jusque-là à la mort vivificatrice de Jésus.

Ainsi donc, même s'il est vrai que la formule τὸ ἀποθανεῖν κέρδος est d'origine païenne, l'Apôtre lui donne une portée tellement différente et nouvelle qu'il n'est pas exagéré d'avancer qu'il la recrée; il l'annexe purement et simplement à sa doctrine mystique de l'association du chrétien à la mort du Christ. Il serait donc tout à fait faux de parler à propos de Phil., i, 23 d'une conception eschatologique grecque se superposant à la conception judéo-chrétienne de la Parousie.

D'ailleurs la rencontre avec le Christ aussitôt après la mort, si douce qu'elle puisse être, ne fait nullement concurrence à l'attente du jour du Seigneur; aux yeux de l'Apôtre, elle n'est qu'une étape provisoire. Toujours, même dans l'Épître aux Philippiens, ainsi que nous l'avons dit plus haut, sa grande espérance demeure celle de la Parousie : c'est là qu'il puise consolation dans la souffrance et courage dans les dangers de toute sorte qu'il doit affronter; c'est également vers ce « jour » radieux, le jour par excellence, le dernier en ce sens surtout qu'il est le but ultime de l'histoire religieuse de l'humanité, qu'il oriente les pensées et les cœurs de ses convertis.

IV. Les Épîtres pastorales. — Les Épîtres pastorales constituent un bloc très homogène, et aussi très spécial dans l'ensemble du *Corpus* paulinien : elles sont adressées à des chefs d'Églises; elles visent moins l'exposé du message chrétien que l'organisation des Églises. Il faut ajouter que, *critiquement parlant*, leur authenticité est moins assurée que celle des autres Épîtres dites pauliniennes (mis à part Hebr.). Il en résulte qu'une certaine prudence s'impose dans leur utilisation, quand on veut synthétiser la théologie de l'Apôtre des Gentils (cf. L. Cerfaux, dans *Introduction à la Bible*, publiée sous la direction de A. Robert et A. Feuillet, ii, Tournai-Paris, 1959, p. 528-529).

En ce qui touche le problème de la Parousie, l'apport des Pastorales n'est pas très considérable. Deux traits surtout sont à relever : la description des erreurs des derniers temps; la conservation, mais dans un contexte partiellement nouveau, des formules traditionnelles d'attente de la Parousie.

1° *La description des erreurs des derniers temps.* — Dans les Pastorales, Paul s'attend à de grands désordres doctrinaux : « Un temps viendra où les hommes ne supporteront plus la saine doctrine » (II Tim., iv, 3). D'après I Tim., iv, 1 sq. et II Tim., iii, 1 sq., ces désordres doivent être la caractéristique des derniers temps (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις). Mais l'examen de ces deux passages montre clairement qu'aux yeux de l'Apôtre les erreurs des derniers temps ont déjà fait leur apparition (cf. Tit., i, 10-16).

En s'exprimant ainsi, S. Paul se réfère à une tradition juive. En II Tim., iii, 1-5, il donne tout un catalogue de vices; or des catalogues de ce genre sont fréquents dans la littérature juive apocalyptique quand est décrite la perversité des derniers temps : Hénoch, xc, 6-10; Baruch Syr., lxx, 2-4 et lxxiii, 4 Testament de Levi, xvii, 11. Mais on discerne en outre des réminiscences de l'apocalypse synoptique, quoiqu'elles soient ici beaucoup moins nombreuses et moins systématiques que dans II Thess., ii, 1-12. On comparera par ex. l'apostasie de I Tim., iv, 1 et Mt., xxiv, 11, 24. D'autre part les enseignements des démons *(ibid.)* font songer à la zizanie semée par le diable dans le Royaume du Fils de l'homme (Mt., xiii, 39).

On observe une différence importante entre la perspective de II Thess., ii, 1-12 et celle qui s'affirme ici. Dans la seconde Épître aux Thessaloniciens la grande apostasie est encore à venir, et c'est pour cette raison qu'il ne faut pas croire à la venue du jour du Seigneur auquel elle doit servir de prélude. Maintenant l'apostasie est considérée comme un fait actuel et les faux docteurs en sont les agents. Cependant il se peut qu'ils soient seulement les signes avant-coureurs des désordres de la fin qui seraient encore à venir. C'est ce que suggérerait facilement la comparaison avec le discours d'adieu de Paul aux Anciens de l'Église de Milet (Act., xx, 17-25), discours qui, à tant d'égards, fait penser aux Pastorales. Il y est prédit : « Je sais qu'après mon départ il s'introduira parmi vous des loups redoutables qui ne ménageront pas le troupeau, et que du milieu même de vous se lèveront des hommes qui tiendront des discours pervers dans le but d'entraîner les disciples à leur suite » (*v.* 29-30).

Il nous semble que, tout comme l'actualisation progressive du salut dans l'ensemble des Épîtres pauliniennes, l'actualisation partielle de l'apostasie dans les Pastorales est à expliquer, au moins jusqu'à un certain point, par l'expérience du retard de la Parousie. La *Prima Johannis* ira plus loin encore dans cette voie de l'actualisation de l'Antichrist (cf. *infra*, col. 1396).

2° *La conservation, dans un contexte partiellement nouveau, des formules d'attente de la Parousie.* — Le mot *parousie* est absent des Pastorales; il est remplacé par *épiphanie*. Ce dernier vocable, qui veut dire « manifestation, apparition », est fréquemment usité au sujet des divinités païennes pour désigner leurs manifestations (cf. Ch. Picard, *Ephèse et Claros, Recherches sur les sanctuaires de l'Ionie du Nord*, Paris, 1922, p. 362-364). A l'époque hellénistique il est surtout employé à propos des monarques asiatiques qui se donnaient comme une révélation de la divinité et s'attribuaient des honneurs divins (G. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum græcarum*, ii, 1915, p. 760). Acceptant, puis réclamant pour eux-mêmes les honneurs divins, les empereurs de Rome furent à leur tour célébrés comme *épiphanes*, sauveurs, dieux, seigneurs. L'épiphanie pouvait se rapporter, soit à la naissance du souverain, soit au début de son règne, soit à sa visite en telle ou telle ville.

Dans les Pastorales, le mot *épiphanie* ainsi que le verbe correspondant sont tout d'abord appliqués à la manifestation historique du Christ, ce qui suggère sa préexistence : II Tim., i, 10; Tit., ii, 11; iii, 4; cf. I Tim., iii, 16 (ἐφανερώθη). Les autres emplois se réfèrent au dernier avènement du Sauveur : I Tim., vi, 14; II Tim., iv, 1, 8; Tit., ii, 13 (cf. déjà II Thess., ii, 3). Cette seconde épiphanie est le jour par antonomase : II Tim., i, 12, 18; iv, 8. Depuis la venue du Christ, l'histoire religieuse du monde se déroule ainsi entre deux épiphanies, dont la première a démontré la bonté et la « philanthropie » bouleversantes de Dieu, et dont la seconde constitue l'objet de l'espérance chrétienne. Ainsi se trouvent posées les bases de la distinction qui sera faite plus tard entre une double venue du Sauveur : la venue humiliée et la venue glorieuse (cf. E. Pax, *Epiphaneia*, i, *Historische Abteilung*, Munich, 1955).

Au sujet de la théologie des Pastorales, on a souvent

fait cette remarque : le christianisme qui s'y exprime est un organisme évolué et fortement structuré; c'est l'Église visible et hiérarchique, dépositaire et gardienne de l'héritage apostolique, « installée au sein du monde présent et demandant au monde les conditions nécessaires à l'épanouissement de sa vie propre, caractérisée avant tout par la fuite du péché. Les formules d'attente eschatologique sont conservées, mais l'esprit n'est plus le même que dans les autres Épîtres pauliniennes, la tension vers la Parousie n'est plus aussi aiguë » (L. Cerfaux, *Introduction à la Bible*, II, 521-522; cf. dans le même sens C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, Paris, 1947, p. CLXXIII-CLXXIV). L'examen de quelques passages confirmera le bien-fondé de cette observation.

Les qualités exigées des évêques sont décrites en référence aux paraboles évangéliques relatives à l'intendance, mais sans que soit gardée l'orientation eschatologique qui est à la base de ces textes. C'est que l'Église des Pastorales est très nettement une société faite pour durer. On peut comparer I Tim., I, 12 (Paul établi dans l'Église comme intendant fidèle) et Lc., XVI, 10; I Tim., III, 15 (l'évêque intendant ne sera ni adonné au vin ni batailleur) et Lc., XII, 4 (= Mc., XXIV, 49). En I Thess., V, 6-7, la recommandation de ne pas s'enivrer, qui s'inspire, on l'a vu plus haut, de la même parabole évangélique, garde son caractère eschatologique primitif.

Étant donné que le vocable παραθήκη n'est que la traduction de μαμωνᾶς (Lc., XVI, 9, 11, 13), forme grécisée de l'araméen ממונא (= trésor confié, déposé), il est fort possible que la métaphore du dépôt, qui dans les Pastorales occupe une place importante (I Tim., VI, 20; II Tim., I, 12-14), ait été suggérée à l'Apôtre par la parabole de l'intendant infidèle de Lc., XVI, 1 sq. (cf. C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, p. CXLVII, note 1). Cette métaphore a encore dans I Tim., VI, 20 quelque rapport avec les richesses de la vie éternelle (cf. le verset précédent), mais ce n'est pas sur cet aspect des choses que l'accent est mis.

En I Tim., VI, 14-15, on dirait que l'auteur veut « expressément laisser dans un lointain indéfini » (C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, p. 200) l'époque de l'avènement glorieux du Sauveur; celui-ci se produira au temps opportun (καιροῖς ἰδίοις). Il semble d'ailleurs qu'il ait perdu quelque peu de son importance, puisque, quelques versets plus haut (VI, 12), Timothée est invité à s'emparer sans tarder de la vie éternelle (ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς). Le P. Spicq note à ce propos : dans Rom., VI, 22, la vie éternelle est la fin ou le terme (τέλος) de l'effort moral des baptisés; dans Gal., VI, 8, elle est la récompense des bonnes œuvres à la manière de la moisson que l'on récolte. « Ici ce n'est pas au terme des efforts qu'on saisit la vie...; on s'en empare immédiatement et une fois pour toutes (l'impératif aoriste ἐπιλαβοῦ) en vivant conformément aux exigences de la foi » (*Les Pastorales*, 195).

S'opposant ouvertement au culte rendu aux princes païens, les Pastorales multiplient les qualifications de majesté, qu'elles s'appliquent tantôt à Dieu (I Tim., I, 17; VI, 15, 16), tantôt au Christ (II Tim., I, 10; Tit., II, 13), spécialement dans des contextes où il est question de l'épiphanie du Sauveur. On proclamait en effet que la divinité se manifestait dans les princes; cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1923, p. 257-258. Dans les deux annonces de la Parousie (lit. Épiphanie) de I Tim., VI, 14-16 et Tit., II, 13, l'accent est mis beaucoup moins, à la différence des Épîtres antérieures, sur l'attente de la Parousie que sur la polémique contre le syncrétisme politico-religieux du paganisme. Ainsi s'explique l'accumulation des épithètes : bienheureux et unique Souverain, Roi des rois et Seigneur des seigneurs, le seul qui possède l'immortalité, notre grand Dieu et Sauveur.

Néanmoins la perspective de la Parousie et de la résurrection physique qui s'y rattache demeure encore la grande espérance. Hyménée et Philète sont blâmés parce que, tirant sans doute des conséquences exagérées de la doctrine paulinienne relative à la résurrection baptismale, ils prétendent que « la résurrection a déjà eu lieu » (II Tim., II, 17-18).

A la fin de la seconde Épître à Timothée (IV, 6), l'Apôtre qui se sait au terme de son existence écrit : « Voici que, moi, je suis déjà répandu en libation et qu'est venu le moment de mon départ (ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεως, littéralement le temps de lever l'ancre ou encore de plier la tente) ». Ce passage est très apparenté à Phil., I, 23 et II, 17 : dans les deux cas S. Paul exprime son « départ » par le même mot rare (ἀναλυεῖν et ἀνάλυσις); dans les deux cas il use de la même image sacrificielle (σπένδομαι) pour désigner sa mort prochaine. Ce contact littéraire confirme ce qu'on pouvait déjà supposer : tout comme en II Cor., V, 6-8 et en Phil., I, 23, l'Apôtre conçoit son « départ » comme un simple changement de domicile, et il a la certitude que la mort le mettra immédiatement en possession d'une vie nouvelle et meilleure en compagnie du Christ. Cela ne l'empêche pas, aussitôt après, de rattacher à la Parousie l'idée du jugement et de la récompense céleste, comme il le fait pareillement dans Philippiens. On se rappellera encore et surtout le précédent de II Cor., VI, 10, s'il est vrai qu'aussitôt après la mention de la « sortie du corps » pour aller habiter auprès du Seigneur, le jugement visé par S. Paul est bien, comme le pensent beaucoup d'auteurs, celui de la fin des temps, plutôt que le jugement particulier. Même phénomène ici. En effet, après la mention de sa mort prochaine, l'Apôtre ajoute : « J'ai combattu jusqu'au bout le bon combat. J'ai achevé ma course. J'ai gardé la foi. Et maintenant voici qu'est préparée pour moi la couronne de justice qu'en retour le Seigneur me donnera en ce jour-là, le juste Juge, et non seulement à moi, mais à tous ceux qui auront attendu avec amour sa Manifestation ». On comparera à ce texte le fragment d'hymne chrétienne cité en II Tim., II, 11-13 : « Si nous sommes morts avec lui, avec lui nous vivrons. Si nous tenons fermes, avec lui nous règnerons ».

V. Les Épîtres de S. Pierre et de S. Jude. L'Épître aux Hébreux. — Nous réunissons ici quatre écrits (les deux Épîtres de S. Pierre, l'Épître de S. Jude, l'Épître aux Hébreux) qui ont pour trait commun de n'être pas pauliniens. Aujourd'hui en effet « l'Épître aux Hébreux n'est plus guère retenue dans le dossier paulinien » (J. Coppens, *L'état présent des études pauliniennes*, dans *Ephemerides Theologicæ Lovanienses*, 1956, p. 366).

Ces quatre Épîtres ne sont pas sans lien entre elles. Mais les rapports qu'on constate ne sont pas ceux auxquels on s'attendait. C'est ainsi que la première et la seconde Épître de S. Pierre diffèrent beaucoup l'une de l'autre en ce qui touche à la fois le vocabulaire, le style et les idées maîtresses. En revanche la première Épître de S. Pierre offre assez de ressemblances avec l'Épître aux Hébreux pour qu'on ait songé à les attribuer toutes les deux à une même main (c'est le cas par ex. de G. Wohlenberg, *Wer hat den Hebräerbrief verfasst?*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1942, p. 442). Il faut plutôt penser que le rédacteur de l'Épître aux Hébreux a voulu s'inspirer de S. Pierre en même temps que de S. Paul. Par ailleurs il existe quelques affinités entre l'Épître aux Hébreux et l'Épître de S. Jude. Surtout la seconde Épître de S. Pierre est étroitement dépendante de S. Jude.

Ces faits nous suggèrent un ordre à suivre : I Petr., Hebr., Jude, II Petr., étant donné surtout qu'il est impossible d'établir un ordre chronologique certain. Il y a d'ailleurs de fortes chances pour que la seconde Épître de S. Pierre soit un des écrits les plus tardifs du Nouveau Testament.

1° *La première Épître de S. Pierre. — a) Données générales.* — L'eschatologie de la première Épître de S. Pierre est intéressante à étudier pour un double motif. Tout d'abord, comme dans les discours des premiers chapitres des Actes, elle est exposée pour elle-même, sans préoccupation d'ordre polémique ou apologétique; de plus elle est très intimement unie aux autres enseignements. E. G. Selwyn va jusqu'à écrire : « There is no book in the New Testament where the eschatology is more closely integrated with the teaching of the document as a whole » (*Eschatology in I Peter*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology. Studies in honour of C. H. Dodd*, Cambridge, 1956, p. 594).

Pas plus que le livre des Actes, la *Prima Petri* n'utilise le mot *parousia*. Mais il est question plusieurs fois (I, 7, 13; IV, 13) de la révélation *(apokalupsis)* de Notre Seigneur ou encore du salut ou de la gloire qui sont sur le point d'être manifestés *(apokaluptein)* : I, 5; V, 1. En V, 1, l'auteur de l'Épître se caractérise ainsi : μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός. Il est tentant de penser avec Selwyn (cf. *in h. l.*) qu'il y a dans ce texte une allusion à deux expériences privilégiées de S. Pierre : tout d'abord il a été témoin du drame ignominieux de la Passion; en second lieu il a participé au mystère de la Transfiguration qui est ici rappelé très opportunément, car il constituait un véritable prélude de la Parousie glorieuse.

En II, 12 il est encore parlé du jour de la visite (ἡμέρα ἐπισκοπῆς). Certains auteurs entendent par là le jour où Dieu donnera la grâce de la conversion; cf. en ce sens U. Holzmeister, *Commentarius in Epistulas SS. Petri et Judæ*. I, *Epistula Prima S. Petri*, Parisiis, 1947, p. 259-260; A. Charue, *Les Épîtres catholiques*, dans *La Sainte Bible de Pirot*, XII, Paris, 1938, p. 455. Il nous semble plus indiqué de songer là encore à la Parousie.

En ce qui touche l'attente de la Parousie, S. Pierre condense sa pensée dans l'affirmation suivante (IV, 7) : πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν. On traduit souvent : « la fin de toutes choses est proche ». E. G. Selwyn (*The First Epistle of St Peter*, Londres, 1952, p. 111) observe que cette version n'est pas très exacte, car elle ne souligne pas le rapport étroit qui existe entre les événements que l'on attend et ceux qui se sont déjà produits. Or c'est ce lien qu'exprime le parfait ἤγγικεν : « The grace in which Christians stand is of a piece with the crown of glory they shall have at the end. It is not a question of the speedy occurrence of something wholly novel, but of the culmination of something already known » (Selwyn, *op. cit.*, p. 111-112).

La consommation *s'est rapprochée* parce que l'Incarnation, le Calvaire et la Résurrection ont conduit le plan divin presque au terme de son exécution. Dans leur lutte contre le paganisme, les baptisés sont assurés de la victoire, car entre sa mort et sa résurrection, pendant le *triduum mortis*, le Christ est descendu aux enfers pour notifier son triomphe aux esprits déchus, les démons enchaînés dont parle le livre d'Hénoch, qui se révoltèrent au temps du Déluge et qui depuis ont été les instigateurs du paganisme. Telle est, selon nous, l'interprétation la plus probable de III, 17-20; elle semble confirmée par le ℣. 22 où il est question de la suprématie exercée par le Christ glorifié sur « les Anges, les Dominations et les Puissances »; cf. Bo Reicke, *The disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhague, 1946. Selon d'autres auteurs, les esprits en prison seraient les esprits des défunts châtiés au temps du Déluge, mais appelés à la vie par « la longanimité de Dieu » (cf. IV, 6, passage qui sera expliqué plus loin). Sur la descente du Christ dans l'Hadès, cf. encore les allusions plus ou moins probables de Mt., XII, 40; XVI, 18; Act., II, 24, 31; Rom., X, 7; Ephes., IV, 9; Hebr., XIII, 20; cf. J. Chaine, Descente du Christ aux Enfers, dans *D. B. S.*, II, col. 418-427.

La *Prima Petri* met très fortement l'accent sur la grandeur du nouvel ordre de choses introduit par le Christ et sur l'importance du « maintenant » que sont en train de vivre les chrétiens (cf. I, 6, 8, 12; II, 10, 25; III, 21). Cependant, à la différence de S. Paul, le chef des Apôtres ne se livre à aucune spéculation sur l'actualisation du salut et demeure certainement beaucoup plus proche du point de vue primitif. Le P. Boismard a émis l'hypothèse que les deux passages apparentés : I Petr., I, 3-5 et Tit., III 4-7 refléteraient l'un et l'autre une même hymne se rattachant à la liturgie baptismale (*Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, dans *Rev. bibl.*, 1956, p. 182 sq.). Mais tandis que S. Paul dit que Dieu « nous a sauvés par un bain de régénération », S. Pierre écrit qu' « il nous a régénérés... *en vue du salut* », conservant ainsi la conception strictement eschatologique du salut (cf. Act., II, 21; IV, 12; XI, 14).

En somme le point de vue de la *Prima Petri* en ce qui touche l'eschatologie est très proche de celui qu'expriment les discours archaïques des Actes des Apôtres (cf. *supra*, col. 1355 sq.) : on est tout à la joie d'appartenir à un monde nouveau, d'être le Peuple de Dieu, d'avoir « obtenu miséricorde » (I, 6-9; II, 9-10), et l'on a en même temps le sentiment qu'un très court chemin reste à parcourir pour que soit atteinte la consommation.

Mais, quelle que puisse être la grandeur des biens déjà obtenus, l'attente de la Parousie demeure très vive. Elle est encore accrue par la souffrance et les vexations de toutes sortes dont les chrétiens sont l'objet de la part des gens hostiles à leur foi et à leur morale (bien que l'ère des persécutions proprement dites ne soit pas encore ouverte). Aussi les fidèles se sentent-ils comme en exil sur la terre (I, 17). Mais le monde céleste, « prêt à se manifester au dernier moment », c.-à-d. à la fin des temps (I, 5; cf. I, 20), est devenu si proche que les baptisés y sont déjà d'une certaine manière introduits; ils en tressaillent de joie « bien qu'il leur faille encore quelque temps (ὀλίγον ἄρτι) être affligés par diverses épreuves... Sans l'avoir vu (ce monde céleste), ils l'aiment; sans le voir encore, mais en croyant, ils tressaillent d'une joie indicible et pleine de gloire, sûrs d'obtenir l'objet de leur foi, le salut des âmes » (I, 6, 8, 9).

b) La perspective du jugement. — En deux passages de la *Prima Petri* le jugement divin est annoncé en des termes qui sont partiellement nouveaux. Le premier de ces textes est ainsi conçu : les païens qui vous persécutent « rendront compte à celui qui est prêt à juger (τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι) les vivants et les morts. C'est pour cela en effet que même aux morts a été annoncée la Bonne Nouvelle, afin que, jugés selon les hommes dans la chair, ils vivent selon Dieu dans l'esprit » (IV, 5-6).

Il nous semble que ce texte très discuté signifie ceci : tout proche (aux yeux de la foi) est le jugement général où le Christ demandera des comptes aux morts et aux vivants (cf. avec I, 17 et II, 23 où le jugement est attribué au Père). Un indice de cette proximité du jugement, c'est que le Christ est descendu aux enfers pour annoncer aux morts le salut. Il en résulte que les défunts, après avoir subi dans leur chair le châtiment physique de la mort et avoir été ainsi apparemment

condamnés, pourront expérimenter le salut. Il nous semble difficile d'admettre avec certains exégètes qu'en IV, 6, à la différence du verset précédent (« juger les vivants et les morts »), les morts seraient les morts spirituels qui persécutent les destinataires de l'Épître.

L'autre texte relatif au jugement : « Car le moment est venu de commencer le jugement par la maison de Dieu » (IV, 17) transpose visiblement une donnée eschatologique traditionnelle; on est ici en présence d'un phénomène analogue à celui que nous avons constaté dans les Épîtres aux Thessaloniciens. Les exégètes s'accordent à reconnaître que S. Pierre s'est souvenu de deux passages de l'A. T. : Ez., IX, 6 : « Commence à partir de mon sanctuaire » (l'extermination de tous ceux qui n'auront pas le front marqué d'un *tau*); Jer., XXV, 29 : « C'est par la Ville qui porte mon nom que j'ouvre le malheur, et vous (les païens) vous resteriez dans l'impunité ! » S. Pierre fait le même raisonnement : « Le jugement commence par la maison de Dieu. Or s'il débute par nous, quelle ne sera pas la fin de ceux qui refusent de croire à la Bonne Nouvelle de Dieu? » Plus profondément le chef des apôtres s'inspire d'un principe général du gouvernement divin qui veut que les premiers bénéficiaires des dons divins soient aussi les premiers à être jugés par Dieu. C'est en vertu de cette règle que dans les Évangiles synoptiques les Juifs sont menacés d'un jugement spécial antérieur au jugement des nations : la ruine de Jérusalem et de son sanctuaire. C'est à partir de ce présupposé que nous avons rendu compte notamment du logion si difficile et si discuté de Mt., X, 23.

On pourrait être tenté de supposer que Pierre se réfère à l'annonce faite par Jésus du châtiment du peuple choisi. Mais sous sa plume la maison de Dieu désigne certainement l'Église (cf. II, 4-6); maintenant ce sont les chrétiens qui sont le Peuple de Dieu (II, 10). L'auteur a donc en vue une persécution terrible dirigée contre les chrétiens dont il discerne déjà les prodromes, et il voit dans ce nouvel incendie sur le point de s'allumer (cf. I, 7 et IV, 12) une sorte d'anticipation du jugement général, comme l'est dans les Synoptiques le jugement des Juifs coupables.

Ce texte de la *Prima Petri* est très important. Tout d'abord il va à l'encontre de la simplification excessive qui consiste à ramener au jugement dernier entendu au sens le plus strict toutes les interventions divines judiciaires mentionnées par le N. T. En second lieu il montre qu'aux yeux de S. Pierre le jugement final, pas plus que le salut final, ne saurait être détaché de tout ce qui lui sert de prélude et contribue à le préparer.

2° *L'Épître aux Hébreux.* — L'Épître aux Hébreux occupe dans le N. T. une place à part. Elle a été rédigée par un esprit cultivé qui avait une bonne connaissance de la philosophie d'Alexandrie, et notamment de Philon. L'influence grecque l'a poussé, non certes à altérer le christianisme, mais à le présenter sous un jour nouveau.

En ce qui touche en particulier l'eschatologie, cette présentation partiellement nouvelle constitue un approfondissement qui n'est pas sans rapport avec celui que nous devons au IV^e^ évangile. Dans le bref exposé qui suit, nous nous appliquerons moins à tout dire qu'à dégager les lignes essentielles.

a) L'opposition entre la terre et le ciel, le monde visible et le monde invisible. — L'eschatologie traditionnelle est dominée par des antithèses essentiellement *temporelles :* autrefois ou en ce temps-là (ποτὲ... τῷ καιρῷ ἐκείνῳ) et maintenant (νὺν) : Ephes., II, 11-13; I Petr., II, 10; maintenant et le monde ou le siècle à venir : Rom., V, 9; VIII, 18; II Cor., IV, 17. Ces antithèses sont maintenues dans l'Épître aux Hébreux. Ne compare-t-elle pas les prophètes qui ont parlé jadis (πάλαι) au Fils qui intervient à la fin des temps, à la période ultime de l'histoire religieuse du monde (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν) : I, 1-2? Ne souligne-t-elle pas l'importance suprême de l' « aujourd'hui » messianique : III, 7, 13, 15; IV, 7? N'est-elle pas bâtie sur l'opposition entre les deux alliances dont la nouvelle achève l'ancienne? Ne conserve-t-elle pas, ainsi qu'on va le voir, l'espérance de la Parousie?

Mais l'auteur de Hebr. utilise d'autres antithèses qui se rattachent à un monde de pensée diffèrent. Il aime opposer le monde *terrestre* et le monde *céleste* (III, 1; VI, 4; VIII, 4-5; IX, 23; XI, 16; XII, 12), ou encore le monde *visible* et le monde *invisible.* Le monde invisible ou céleste, « d'où provient ce que l'on voit » (II, 3), est le seul véritablement réel; le monde visible est inconsistant et provisoire : VIII, 5; XII, 26-28; il est l'image (ὑποδείγμα, ἀντίτυπος) ou encore l'ombre (σκία) des réalités célestes : VIII, 5; IX, 23-24. Tandis que l'ancienne alliance ne possédait que l' « ombre » des biens célestes, la nouvelle alliance nous en offre la forme ou la substance même, selon l'interprétation la plus vraisemblable de X, 1 (αὐτὴν τὴν εἰκόνα), εἰκών étant pris au sens de figure dans laquelle s'exprime l'essence d'une chose (cf. le Christ εἰκὼν τοῦ θεοῦ dans II Cor., IV, 4; Col., I, 15). Il y a ici une référence à la conception hellénistique dérivée de Platon qui fait du monde matériel l'ombre du monde divin ou spirituel.

Il faut se garder de conclure de là que l'auteur de Hebr. hellénise purement et simplement la religion du Christ. On a prétendu parfois que l'espérance de la Parousie n'aurait plus chez lui aucune signification : le point culminant de l'histoire religieuse du monde ayant été atteint par l'entrée au ciel du Christ glorieux, « toujours vivant pour intercéder en faveur des hommes » (VII, 25), le retour physique du Sauveur ici-bas marquerait comme une chute, l'abandon du monde réel pour sa copie terrestre (cf. en ce sens E. F. Scott, *The Epistle to the Hebrews,* p. III sq.; H. A. Guy, *The New Testament Doctrine of the Last Things,* Londres, New York, Toronto, 1948, p. 138).

A l'encontre de ces assertions, il convient de souligner que l'auteur de Hebr. n'est pas un philosophe qui construirait un système logiquement ordonné. De plus, s'il utilise un vocabulaire hellénistique, sa pensée profonde reste fidèle à la tradition chrétienne antérieure. En particulier c'est un fait que, comme on le verra plus loin, il maintient fermement la perspective eschatologique, même s'il réinterprète d'une façon personnelle certaines des conceptions qui s'y rattachent. Son apport le plus original à cet égard consiste à diminuer la tension eschatologique, et donc l'importance de l'opposition entre le temps présent et celui qui suivra la Parousie, au profit des antithèses visible-invisible, terre-ciel.

Mais dans les Synoptiques (Mt., XVI, 19-21; cf. Lc., XII, 33-34), le Christ ne conseille-t-il pas déjà de s'assurer dans le ciel un trésor, au lieu de chercher à amasser sur la terre des richesses périssables? En outre, dans la célèbre définition de la foi de Hebr., XII, 1, le second membre de la formule « preuve des réalités invisibles » (ἔλεγχος οὐ βλεπομένων) ne fait que compléter le premier où est maintenue la conception traditionnelle de la foi : « garantie de ce qu'on espère » ἐλπιζομένων ὑπόστασις). Même phénomène en VI, 4-5 : « goûter au don céleste » (τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου), c'est la même chose que « goûter aux forces du monde à venir » (γευσαμένους... δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος).

b) La destinée des chrétiens et leur condition présente. — A l'instar des anciens patriarches (XI) ou encore à l'exemple des Hébreux qui traversaient le désert pour accéder à la Terre Promise (III-IV), les chrétiens se

regardent ici-bas comme des étrangers et des pèlerins; « ils aspirent à une patrie meilleure »; ils sont en marche vers le monde céleste (XI, 13-16). Ils vivent les yeux fixés sur Jésus assis à la droite de Dieu (XII, 2). Ils doivent vivre comme s'ils voyaient l'invisible (XI, 27).

Deux biens célestes sont tout particulièrement l'objet de leurs aspirations. Il s'agit tout d'abord pour eux d'entrer par la foi dans le repos divin du septième jour (κατάπαυσις, σαββατίσμος), repos consécutif à la création du monde (Gen., II, 2), dont le repos des Israélites dans le pays de Canaan n'était que la figure (IV, 1-11). Cette participation à la béatitude divine qui fera que le fidèle se reposera « de ses œuvres comme Dieu s'est reposé des siennes » est ainsi défini par C. K. Barrett : « The rest into which believers enter is the complete fulfilment of God's work in them and of their work in God ». *The Background of the New Testament and its Eschatology*, p. 371-372.

Les croyants ont encore à accéder à la cité céleste et à son sanctuaire, dont la Jérusalem terrestre avec son Temple n'est qu'une image et une copie grossière. Les chrétiens savent en effet qu' « ils n'ont pas ici-bas de cité permanente, mais ils recherchent celle de l'avenir » (XIII, 14) : « Dieu leur a préparé une ville » (XI, 16).

Quand se fait cette entrée des chrétiens dans le monde céleste? Médiateur et Prêtre parfait, le Christ par son sacrifice « offert une fois pour toutes » a pénétré dans le sanctuaire céleste (XI, 11-12) comme notre précurseur (πρόδρομος : XII, 2), notre « consommateur » (τελείωτης : XIII, 2) et notre intercesseur (VII, 25). En tant que chef (ἀρχηγὸς : II, 10; XII, 2), il doit entraîner à sa suite jusqu'au trône de Dieu (IV, 16) ceux qui se sont rattachés à lui. C'est là que réside la différence essentielle entre les deux religions mosaïque et chrétienne, car il est certain par ailleurs que « l'univers à venir » (II, 5), même maintenant, n'est pas encore parvenu à son plein achèvement. Même aux chrétiens la persévérance est nécessaire, « afin qu'ayant accompli la volonté de Dieu, ils puissent emporter l'objet de la promesse » (X, 36).

Très importante, mais obscure, est la déclaration de XI, 40 : « Dieu nous a réservé (à nous chrétiens) un sort meilleur (qu'aux saints de l'A. T.), car il n'a pas voulu « qu'ils arrivassent à la perfection sans nous (ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν) ». Quelle portée exacte convient-il de donner à ce texte? On n'est pas d'accord sur ce point parmi les exégètes (cf. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux, Commentaire*, Paris, 1953, p. 367-369). Les uns (S. Thomas, Cajetan, Médebielle, Spicq) entendent la τελείωσις en question de la béatitude céleste dont les chrétiens jouissent aussitôt après leur mort, tandis que les croyants de l'ancienne alliance sont allés l'attendre aux limbes. D'autres auteurs (Augustin, Chrysostome, Estius, Westcott) songent à la consommation finale de la Parousie et à la résurrection des morts : les fidèles de l'A. T. n'en jouiront pas avant que leurs frères chrétiens ne se soient joints à eux. Nombre de commentateurs (Érasme, Bengel, Dom Calmet, Riggenbach, Moffatt, Strathmann), tout en pensant comme les précédents à la « fin » de l'histoire, comprennent la *teleiôsis* de manière plus vague et mettent le sort meilleur des chrétiens en rapport avec « l'alliance meilleure » de VII, 22 et VIII, 6 : les générations antérieures ont dû attendre les chrétiens pour pouvoir jouir avec eux de l'objet de la promesse.

Il est indiscutable en effet que d'une certaine manière les chrétiens ont déjà commencé à entrer en jouissance des biens eschatologiques. Déjà l'illumination baptismale a rendu les chrétiens bénéficiaires du don céleste, de l'effusion de l'Esprit et des forces du monde à venir (VI, 4-5). L'entrée dans le repos divin est déjà pour eux une réalité actuelle, car rien n'oblige à entendre au sens futur le temps présent de IV, 3 : « nous entrons dans le repos » (εἰσερχόμεθα εἰς τὴν κατάπαυσιν). Les croyants se sont déjà approchés du mont Sion et de la Jérusalem céleste, et ils vivent en rapports étroits avec les habitants de cette cité trois fois sainte : Dieu, Jésus, les myriades d'anges, « l'assemblée des premiers-nés », c.-à-d., pensons-nous, les saints de l'A. T. (cf. Ex., IX, 22; Jer., XXXI, 9), les esprits des justes rendus parfaits, c.-à-d. sans doute les chrétiens déjà glorifiés (XII, 18-24).

Ainsi donc, aux yeux de l'auteur de l'Épître aux Hébreux, « dès maintenant l'accès à Dieu est réalisé (cf. Jean); l'avoir tend à l'emporter sur l'espoir, ou plutôt l'objet de celui-ci n'est plus tant dans l'avenir que dans l'invisible, le monde céleste supratemporel » (C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux, introduction*, Paris, 1952, p. 269, note 6 *in fine*). De là découle forcément une diminution importante de la tension eschatologique.

c) L'attente de la Parousie et du jugement. — En dépit de l'actualisation remarquable du salut, la perspective de la Parousie et du jugement final affleure souvent dans l'Épître aux Hébreux. L'enseignement élémentaire sur le Christ destiné à préparer à la réception du baptême comporte « la résurrection des morts et le jugement éternel » (VI, 2). La foi d'Abraham obtint un triomphe sur la mort qui était un symbole de la résurrection eschatologique (XI, 17-19). La terre qui porte des ronces et des épines sera brûlée (VI, 8). Le plan divin comporte deux manifestations du Christ : l'une pour enlever le péché, l'autre pour opérer le jugement et donner le salut aux justes : « Et comme les hommes ne meurent qu'une fois, après quoi il y a le jugement, ainsi le Christ, après s'être offert une seule fois pour enlever les péchés d'un grand nombre, apparaîtra une seconde fois (ἐκ δευτέρου... ὀφθήσεται) sans péché à ceux qui l'attendent pour leur donner le salut » (IX, 27-28). Ce texte est remarquable en ce qu'il présente explicitement la Parousie comme un *retour* du Christ, ce qui dans le N. T. constitue une singularité.

Que les hommes doivent être jugés et les mauvais chrétiens condamnés, l'auteur l'établit par une sorte de raisonnement *a fortiori*, en partant des châtiments infligés aux Israélites infidèles sous une alliance qui n'était pourtant que l'ombre des biens à venir : cf. II, 2-3; XII, 25 et surtout X, 27-31 : « Il y a une perspective redoutable : celle du jugement et d'un courroux de feu qui doit dévorer les coupables. Quelqu'un rejette-t-il la Loi de Moïse? Impitoyablement il est mis à mort sur la déposition de deux ou trois témoins. D'un châtiment combien plus grave sera jugé digne... celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu. Nous connaissons celui qui a dit : A moi la vengeance, c'est moi qui rétribuerai. Et encore : le Seigneur jugera son peuple. Il est effroyable de tomber aux mains d'un Dieu vivant. »

Plusieurs fois l'intervention divine est donnée comme imminente : « Ne désertez pas votre propre assemblée comme quelques-uns ont coutume de le faire, mais encouragez-vous mutuellement, et cela d'autant plus que vous voyez approcher le jour » (X, 25). « Encore un peu, bien peu de temps, Celui qui vient arrivera » (X, 37). Plus loin l'auteur fait siens les termes par lesquels Aggée (II, 6) avait prophétisé l'avènement prochain du règne messianique : « Celui dont la voix jadis (au Sinaï) ébranla la terre nous a fait maintenant cette promesse : Encore une fois, moi, j'ébranlerai non seulement la terre, mais encore le ciel. Cet *encore une fois* indique le changement des choses ébranlées, puisque ce sont des réalités créées, pour laisser subsister les seules réalités inébranlées.

Ainsi, puisque nous recevons la possession d'un royaume inébranlable, retenons fermement la grâce... » (XII, 26-28).

Le P. Spicq a bien montré que ces textes ont des rapports assez étroits avec l'apocalypse synoptique telle que nous l'avons expliquée (*L'Épître aux Hébreux, Introduction*, p. 258-259). Ils posent un délicat problème d'interprétation. L'auteur, qui veut prémunir des judéo-chrétiens contre le péril d'apostasie et la tentation de retourner aux institutions caduques du mosaïsme, en particulier à la liturgie lévitique, n'aurait-il pas en vue la ruine de Jérusalem et de son sanctuaire, qui dans la pensée de Jésus devait consacrer la fin de l'ancienne économie et l'établissement définitif de la nouvelle alliance, de ces réalités qui seront à jamais inébranlables? Le P. Spicq le pense *(ibid.)*. Évidemment la question ne se pose que si avec lui on tient l'Épître pour antérieure à la catastrophe de 70, mais c'est là, croyons-nous, l'hypothèse la plus plausible; comme le dit fort bien G. A. Barton : « Si le temple de Jérusalem avait été détruit depuis des années..., le fait aurait été bien connu, et l'emploi d'un langage qui impliquerait que son culte s'exerçait encore aurait rendu l'Épître ridicule aux yeux de ses premiers lecteurs » (*The date of the Epistle to the Hebrews*, dans *Journal of Biblical Literature*, 1938, p. 200, cité par C. Spicq, p. 256-257).

Il faut reconnaître par ailleurs à la suite du P. Spicq qu'à s'en tenir aux données de XII, 26-28, le texte que nous avons cité en dernier lieu, le nouveau monde attendu par l'auteur est avant tout l'instauration définitive du régime « inébranlable » de la nouvelle alliance. L'opposition n'est pas mise entre ce que possèdent actuellement les chrétiens et ce que leur donnera la Parousie, mais entre deux économies, le mosaïsme et la religion du Christ. L'affirmation de VIII, 13 va également dans le même sens : « En disant alliance nouvelle, Dieu rend vieille la première. Or ce qui est vieilli et vétuste est près de disparaître » (ἐγγὺς ἀφανισμοῦ). Ces textes ainsi compris nous semblent tout à fait parallèles à celui des Actes (III, 19-21) où Pierre annonce aux Juifs une époque de répit et de restauration universelle (cf. *supra*, col. 1358).

Empressons-nous d'ajouter cependant que l'auteur de l'Épître aux Hébreux, différent en cela de l'auteur de l'Apocalypse (cf. *infra*, col. 1402) avec lequel il a pas mal de ressemblances, n'opère aucune discrimination entre la ruine imminente de la cité sainte, qui va assurer le triomphe de la nouvelle religion, et le jugement proprement dit de la fin des temps. Cet écrit nous est une nouvelle attestation de ce que nous savions déjà : les annonces faites par Jésus du châtiment prochain des Juifs et de sa contrepartie consolante : l'instauration du Règne de Dieu et le triomphe du Fils de l'homme sont pour une bonne part la cause de l'attente d'une Parousie prochaine, sans que soient faites explicitement les distinctions qu'il nous est maintenant facile d'opérer à la lumière du déroulement de l'histoire.

3° *L'Épître de S. Jude.* — Dirigée contre des désordres de caractère doctrinal, et surtout moral (impudicité et amour de l'argent), la lettre de S. Jude, qui n'est qu'un simple billet, ne renferme rien de très original en ce qui touche l'attente de la Parousie. Deux données seulement valent la peine d'être signalées.

Aux ℣. 17-18, l'auteur se fait l'écho d'un enseignement apostolique relatif aux désordres qui doivent caractériser les derniers temps. Certains exégètes ont supposé une référence à II Petr., III, 3, mais la seconde Épître de S. Pierre paraît être postérieure à Jude. D'autres commentateurs songent aux prédictions de faux docteurs qui se lisent dans les Pastorales : II Tim., III, 1; IV, 3. Mais Jude semble s'appuyer moins sur un écrit apostolique déterminé que sur la catéchèse courante : « Ils vous disaient. »

Toute la première partie du billet (℣. 5-16) est une annonce du jugement de la fin des temps auquel n'échapperont pas les libertins. L'auteur le démontre en rappelant les châtiments infligés jadis aux méchants (les Hébreux dans le désert, les mauvais anges, Sodome et Gomorrhe). En des termes empruntés au livre d'Hénoch (I, 9), il nous montre le Seigneur venant « avec ses saintes myriades » pour procéder au jugement.

Dans l'énumération des châtiments du passé, la catastrophe de 70 n'est pas mentionnée. Serait-ce que l'auteur écrit antérieurement à cette date? Certains exégètes l'ont cru. Mais les erreurs combattues par S. Jude ne laissent pas supposer que ses adversaires aient appartenu au judaïsme; son silence sur la ruine de Jérusalem peut s'expliquer de cette façon. Cf. *D. B. S.*, IV, art. ÉPÎTRE DE S. JUDE (R. Leconte), col. 1287.

4° *La seconde épître de S. Pierre.* — Nous n'avons pas à discuter ici le problème de l'authenticité de la seconde Épître de S. Pierre. Il est certain qu'elle offre plusieurs signes d'une origine tardive. En particulier, dans la *Prima Petri* écrite aux environs de 64, il n'existe encore aucun signe apparent de l'état d'âme prêté ici aux négateurs de la Parousie. Certes l'auteur de la *Secunda Petri* se donne avec insistance comme étant le chef des Apôtres, mais les précédents de l'Ecclésiaste et de la Sagesse montrent que, même dans un écrit inspiré, le procédé de la pseudonymie n'est pas à rejeter *a priori*. Cependant une autre solution suggérée par le P. Benoît (*Rev. bibl.*, 1941 = *Vivre et Penser*, 1re série, p. 136, note 2) pourrait être envisagée : celle « d'un écrit pétrinien authentique repris plus tard par un disciple qui l'aurait complété à l'aide de S. Jude et en aurait refondu toute la rédaction ». D'autant plus qu'en dépit des différences assez considérables de style et de mentalité, les liens ne manquent pas entre les deux écrits; cf. à ce sujet G. H. Boobye, *The indebtedness of II Peter to I Peter*, dans *New Testament Essays, Studies in Memory of T. W. Manson*, Manchester, 1959, p. 34-53.

Quoi qu'il en soit de ce problème d'origine, la seconde Épître de S. Pierre, *dans son état actuel*, est avant tout destinée à résoudre des doutes relatifs à la Parousie, doutes qui n'ont pu se faire jour que tardivement, ainsi que va le montrer l'étude rapide de ces textes. Le mot *parousie* est usité ici trois fois : I, 16; III, 4, 12. Il y a trois développements principaux : le premier (I, 16-21) est une justification de la croyance en la Parousie; le second (chap. II), dont nous n'avons pas à nous occuper, constitue une digression destinée à enlever tout crédit aux négateurs de la Parousie; enfin le troisième développement (III, 1-16) est une réponse aux objections soulevées contre la foi en la Parousie.

a) Justification de la croyance en la Parousie (I, 16-21). — L'enseignement apostolique relatif à la Parousie n'est pas une fable. Il est garanti avant tout par le fait que des apôtres, dont S. Pierre, ont été témoins oculaires de la Transfiguration, prélude de la Parousie (cf. même référence probable en I Petr., V, 1). Et l'auteur de rapporter la scène de la « sainte montagne », notamment la voix céleste, en des termes apparentés à ceux de Mt. (XVIII, 5) beaucoup plus qu'à ceux de Mc. (IX, 7) ou de Lc. (IX, 35). « Cette ressemblance avec Mt. est à retenir; on utilisait peut-être cet évangile dans les communautés auxquelles appartenait l'auteur de la IIa Petri » (J. Chaine, *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1939, p. 54).

Le second argument mis en avant est la parole prophétique annonçant la Parousie : « Cette prophétie

n'est pas un oracle particulier, mais une annonce qui se dégage des textes de l'A. T. traitant de la gloire du Messie » (J. Chaine, *ibid.*, p. 54, avec référence à Camerlynck, Mayor, Brigg, Knopf). Cette seconde preuve est donnée comme « plus solide ». Que faut-il entendre par là? Nombre de commentateurs comprennent que cette preuve est plus solide après la Transfiguration qu'auparavant, en ce sens qu'on en comprend mieux la portée (Mayor, Knopf, Windisch, Charue, Chaine, mais avec hésitation). La Bible de Jérusalem interprète : « Ainsi (maintenant) nous tenons plus ferme la parole prophétique », grâce à la Transfiguration qui en a été une première réalisation. Mais peut-être l'auteur veut-il plutôt présenter l'argument prophétique comme plus solide que la Transfiguration elle-même (Calmes, Bigg), non certes comme plus solide en soi, mais en raison des faux docteurs qui ont déprécié la catéchèse apostolique. En tout cas les versets qui suivent soulignent que les anciennes Écritures ont une importance décisive pour la foi chrétienne : elles sont la lampe éclairant les esprits durant la nuit qui précède le jour de la Parousie. Mais on ajoute à l'adresse des faux docteurs que ces Écritures ne sauraient être l'objet d'une interprétation privée (πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται); il est sous-entendu que l'Église est là pour empêcher les déviations de l'exégèse personnelle.

b) Réponse aux objections des faux docteurs. — Les faux docteurs ont été prédits : ils sont les perturbateurs annoncés pour les derniers temps. Déjà par conséquent leur existence est « la preuve de ce qu'ils nient » (Mayor, cité par Chaine, p. 83). Double est l'objection qu'ils soulèvent et double la réponse qui leur est faite.

Première difficulté : le monde est demeuré immuable depuis que sont morts « les pères », c.-à-d. les hommes de la génération antérieure (comme dans Jer., xxxi, 29), donc ici les fidèles de la première génération chrétienne. Bien plus, depuis la création du monde elle-même, il n'y a rien de changé. La Parousie promise n'est pas venue avec la transformation profonde qui devait l'accompagner. « On peut penser, note avec raison Chaine (p. 84), que les faux docteurs avaient été impressionnés par la ruine du Temple de Jérusalem. » Jésus ne semblait-il pas l'avoir liée à l'apparition d'un nouveau cosmos?

La réponse faite par la *Secunda Petri* se ramène à ceci : la preuve que depuis la création les choses ne sont pas demeurées dans le même état, c'est qu'il y a eu le Déluge qui a fait périr par l'eau le monde sorti des mains du Créateur. Le monde actuel doit subir pareillement un jour le châtiment par le feu.

Seconde difficulté : la Parousie se fait attendre, ce qui suppose, notons-le, qu'on l'avait crue prochaine. Réponse libératrice de la *Secunda Petri* (bien qu'elle n'aille pas au fond du problème, comme le feront l'Apocalypse et le Quatrième Évangile) : la relativité du temps; le Seigneur ne mesure pas le temps comme nous, car à ses yeux un jour est comme mille ans et mille ans sont comme un jour. En outre c'est par miséricorde que le Seigneur prend patience : il veut donner aux hommes le temps de se convertir. Cependant, tout d'un coup, la Parousie sera là. Nous pouvons en hâter la venue par notre zèle à poursuivre la sainteté. Alors le monde de maintenant périra par le feu et sera remplacé par des cieux nouveaux et une terre nouvelle.

Il y a lieu de distinguer dans tout ce passage l'idée essentielle de la forme littéraire qu'elle revêt, forme qui est en rapport étroit avec les conceptions alors courantes, tant dans le monde gréco-romain que dans le monde oriental, ainsi que l'a bien montré J. Chaine : *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la Secunda Petri*, dans *Rev. bibl.*, 1937, p. 207-216). Concluons avec le même auteur (*ibid.*, p. 216) : « La *Secunda Petri* enseigne que le Christ viendra dans sa gloire exercer le jugement au moment voulu de lui. Alors aura lieu la fin du monde. La conflagration n'est qu'une manière contingente de représenter cette fin; au même titre que l'origine du monde par l'eau, elle est le vêtement de l'enseignement dogmatique. »

VI. Les écrits johanniques. — Le Quatrième Évangile, les trois Épîtres de S. Jean et l'Apocalypse forment dans le N. T. un ensemble à part que l'on peut appeler à bon droit la littérature johannique. De l'avis de tous, il existe entre ces divers écrits, tant du point de vue de la doctrine que du vocabulaire et du style, des affinités incontestables. Cela ne veut pas dire que les critiques s'accordent à leur reconnaître la même origine. Au contraire, parce que les ressemblances s'accompagnent de différences plus ou moins considérables, nombre d'exégètes nient l'unité d'auteur et préfèrent parler d'école johannique en un sens plus ou moins large.

Nous n'avons pas à aborder ici ces questions. Nous constaterons toutefois au cours de notre étude que les prétendues divergences en ce qui touche l'eschatologie qui ont été alléguées contre l'unité de rédaction de l'Évangile et des Épîtres se réduisent en réalité à peu de chose : si, à la différence de la *Ia Johannis*, le Quatrième Évangile n'emploie jamais le terme *parousie*, il maintient lui aussi très fermement l'espérance de la Parousie. Quant à l'identité d'origine de l'Évangile et de l'Apocalypse, les conclusions de notre travail sont impuissantes soit à l'établir, soit à l'infirmer. Elles mettront toutefois en lumière la parenté profonde d'écrits que l'on a trop souvent opposés, l'un comme étant le plus juif et l'autre le moins juif de toute la littérature du N. T. Il n'est pas exagéré de dire que ces deux ouvrages s'éclairent et se complètent admirablement : presque toujours, quand on veut approfondir un thème familier à l'un de ces livres, on est amené à recourir à l'autre. Les différences entre eux demeurent d'ailleurs considérables, dues sans doute en partie à la diversité des genres littéraires.

Il est probable que la publication de l'Apocalypse a précédé celle de l'Évangile. Il est impossible de décider si les Épîtres sont antérieures à l'Évangile ou si c'est le contraire qui est vrai. Parce que l'apport des Épîtres est secondaire en ce qui touche le problème de la Parousie, nous parlerons d'elles en premier lieu. Nous continuerons par l'Apocalypse, le livre eschatologique par excellence, et nous terminerons par le Quatrième Évangile, regardé à bon droit comme le point culminant de la révélation du N. T. Nous verrons que cela est rigoureusement exact en ce qui touche l'épineux problème de la Parousie.

I. Les épitres johanniques. — Les Épîtres johanniques ne renferment que quelques enseignements eschatologiques, d'ailleurs d'un grand intérêt. On peut les ramener aux deux points suivants : l'attente de la Parousie; l'annonce de la présence de l'Antichrist.

1° *La persistance de l'attente de la Parousie.* — Cette persistance est d'autant plus remarquable que, comme dans le Quatrième Évangile, le climat d'ensemble est nettement mystique. L'existence chrétienne y est définie comme une relation vitale et ontologique avec Dieu. Le chrétien est actuellement en communion avec Dieu : il est né de Dieu, il possède Dieu, le connaît et demeure en lui (I, 3, 6; II, 3, 6, 9, 13, 20, 24; III, 1, 2). « Les ténèbres sont en train de passer, et déjà luit la lumière véritable » (II, 8). Celui qui aime ses frères est déjà « passé de la mort à la vie » (III, 14); il demeure dans la lumière (II, 10); il demeure en Dieu et Dieu demeure en lui (III, 23-24; IV, 12).

Malgré cette actualisation du salut si constamment

soulignée, le chrétien reste orienté vers la consommation de la Parousie. L'affirmation de II, 17 selon laquelle le monde passe et toute sa convoitise pourrait être l'énoncé d'une vérité générale valable pour tous les temps. Mais le contexte immédiatement subséquent (II, 18-19) qui parle de « la dernière heure » et de la présence de l'Antichrist montre que, comme en I Cor., VII, 31 (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου), le caractère éphémère du monde est à mettre en rapport avec la foi en la Parousie.

Celle-ci est d'ailleurs mentionnée explicitement en II, 28 : « Et maintenant, mes petits enfants, demeurez en lui; afin que, quand il se manifestera, nous ayons assurance et ne soyons pas confondus par lui lors de sa Parousie. » La même idée se retrouve en IV, 17, avec cette différence que le vocable *parousie* est ici remplacé par l'expression équivalente « le jour du jugement » : « En ceci consiste l'accomplissement de l'amour en nous : que nous ayons pleine assurance au jour du jugement, car tel est Celui-là, tel aussi nous sommes en ce monde. »

On serait tenté de rapporter à la condition du chrétien après la mort le passage relatif à la transformation des enfants de Dieu par la vision béatifique : « Bien aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté (οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα). Nous savons que lors de la manifestation (ἐαν φανερωθῇ), nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est » (III, 2). A la suite de Chaine et de beaucoup d'autres, nous pensons que le sujet de la proposition ἔαν φανερωθῇ n'est pas le Christ glorieux, mais τί ἐσόμεθα. Par ailleurs notre texte offre des analogies, non seulement avec I Cor., XIII, 12 qui oppose la vision actuelle de Dieu dans un miroir à la future vision face à face, mais encore avec II Cor., V, 7-8, où S. Paul affirme préférer « quitter ce corps » au moment de la mort, afin d'aller demeurer auprès du Seigneur, pour cette raison précise qu'ici-bas « nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision ». Pour ces deux motifs, il est tentant de penser que la vision de Dieu dont parle S. Jean n'est pas à renvoyer nécessairement à l'époque de la Parousie; elle peut commencer aussitôt après le trépas.

Néanmoins l'interprétation courante qui voit en I Jo., III, 2 une référence à la Parousie garde nos préférences. S. Jean n'écrit pas « ce que nous sommes maintenant n'a pas encore été manifesté », mais « ce que nous serons ». Il y a tout lieu de croire qu'il songe à cette manifestation glorieuse des enfants de Dieu, liée à leur salut total, et donc à leur résurrection, qui doit être l'accompagnement et la conséquence de l'avènement ultime du Seigneur. L'affirmation johannique apparaît dès lors tout à fait parallèle à celles de S. Paul en Rom., VIII, 19 et Col., III, 4.

D'une manière générale, pas plus que S. Paul, S. Jean, tant dans ses Épîtres que dans le Quatrième Évangile, n'accorde une attention spéciale à l'entrée des chrétiens dans la béatitude céleste à l'instant de la mort. Les deux seuls moments décisifs soulignés par lui (comme par l'Apôtre des Gentils, surtout dans les Grandes Épîtres et celles de la captivité) sont d'une part la réception, grâce au baptême (et à l'eucharistie) de la vie éternelle, donc d'une vie proprement inamissible, qui est d'ailleurs conditionnée par la pratique des commandements, notamment celui de la charité fraternelle, et d'autre part la résurrection glorieuse de la fin des temps.

2° *L'annonce de la présence de l'Antichrist.* — Cette annonce se lit en trois passages : I Jo., II, 18-22; IV, 1-4; II Jo., 7-9.

Le premier texte commence par cette affirmation étonnante : « Petits enfants, c'est la dernière heure. » Mis à part le « il n'y a plus de délai » de Apoc., X, 16 qu'il faudra bien lui aussi expliquer (cf. *infra*), nous avons ici la plus déconcertante de toutes les assertions relatives à la proximité de la Parousie, si elle était à prendre à la lettre. Est-il vraisemblable qu'écrivant à la fin du Ier s. Jean veuille inculquer en termes plus forts encore que ses devanciers la proximité temporelle de la Parousie? L'invraisemblance de cette position s'accroît si l'on se souvient de la doctrine eschatologique du Quatrième Évangile (cf. *infra*) et si l'on regarde celui-ci et la *Prima Johannis* comme provenant, soit de la même main, soit pour le moins de la même école; or les arguments que l'on pourrait faire valoir en sens contraire ne sont certainement pas de nature à contrebalancer le poids des affinités littéraires et doctrinales.

La littérature biblique est essentiellement une littérature de tradition : les écrivains sacrés ont conscience de s'insérer dans un grand courant religieux qui les a précédés, les domine et commande partiellement leur comportement. Pour cette raison ils se croient obligés de reprendre constamment les thèmes et les formules de ceux qui les ont précédés, quitte à leur donner au besoin une signification en partie nouvelle. Nous avons déjà constaté ce phénomène à propos des Épîtres aux Thessaloniciens. Or, nous le montrerons plus loin, une des caractéristiques les plus remarquables du Quatrième Évangile est de rattacher délibérément à l'ecclésiologie nombre de clichés eschatologiques reçus du christianisme primitif. On doit être ici en présence d'un cas du même genre. Il y a tout lieu de croire qu'exploitant un thème traditionnel, l'auteur de I Jo., II, 18 entend suggérer une manière toute spirituelle de le comprendre; c'est pour cette raison qu'il l'exprime d'une façon hyperbolique : quelle que puisse être la date de la Parousie, il sera toujours vrai de dire que les chrétiens sont parvenus à la dernière heure, ou, comme nous dirions aujourd'hui, au dernier quart d'heure quand il s'agit de l'achèvement de l'œuvre de Dieu. Ce qui distingue l'Église du Christ du Peuple de Dieu de l'A. T., c'est qu'elle vit en un temps qui est « la dernière heure ».

Les Épîtres johanniques spiritualisent d'une manière analogue la conception de l'Antichrist. Dans I Thess., II, 1-12, l'Adversaire est un personnage de l'avenir; c'est parce qu'il n'est pas encore venu que la Parousie doit être considérée comme imminente. Dans les Épîtres Pastorales et dans Jude, une collectivité hérétique semble prendre la place de cet Adversaire (cf. I Tim., IV, 1-3; Jude, 17-18), mais il se peut qu'elle ne fasse que l'annoncer. Jean, lui, fait nettement de l'Antichrist une collectivité présente actuellement. Avec Chaine nous estimons que c'est en vertu d'une harmonisation forcée avec les Épîtres pauliniennes que Belser, Camerlynck *(in h. l.)* ainsi que Rigaux (*L'Antéchrist*, Gembloux-Paris, 1932, p. 386) croient découvrir dans le texte johannique une distinction voulue entre d'une part l'Antichrist unique de la fin des temps (ὁ ἀντίχριστος) et d'autre part les Antichrists actuels (οἱ ἀντιχριστοι) qui n'en seraient que les signes précurseurs. Certes le texte de IV, 3 pourrait être entendu en ce sens : tout esprit qui refuse de voir en Jésus le Verbe Incarné se rattache à l'Antichrist, littéralement « est l'esprit de l'Antichrist ». Mais les diverses assertions johanniques doivent être éclairées les unes par les autres : I Jo., IV, 31 doit être rapproché de II Jo., 7-9 et surtout de I Jo., II, 18. Chaine (p. 198-199) écrit excellemment au sujet de IV, 3 : « Si l'on n'avait que ce texte sur l'Antichrist dans l'Épître, on pourrait croire que Jo. a comme S. Paul admis un Antichrist personnel; mais ce que Jo. a dit dans II, 18 ne permet pas d'entendre les choses de la sorte. Si l'on considère ensemble II, 18 et le présent verset, il ressort que l'Antichrist est aux

yeux de Jo. un être de raison, adversaire typique ou doctrine, qui a un esprit spécifique. Par son esprit l'Antichrist vit dans les faux docteurs hérétiques, il est identique à eux, il n'y a pas à l'attendre en dehors d'eux. Jean répète le νῦν de II, 18. Au moment où il écrit, l'Adversaire attendu est déjà dans le monde. La coïncidence des temps indique bien encore l'unité de pensée avec II, 18 ».

A notre avis, plutôt qu'avec la théologie paulinienne, c'est avec la doctrine du Quatrième Évangile qu'il convient d'harmoniser les perspectives eschatologiques des Épîtres johanniques. Or, répétons-le, le Quatrième Évangile rattache à l'Église nombre de thèmes eschatologiques traditionnels. Il nous semble tout à fait plausible de supposer que les Épîtres johanniques font de même en ce qui touche la venue de l'Antichrist : au lieu d'être renvoyée dans un avenir indéterminé, celle-ci est considérée comme déjà réalisée par le seul fait des faux docteurs qui actuellement jettent le trouble au sein de l'Église. A l'assertion traditionnelle : « l'Antichrist vient » (II, 18 : ἠκούσατε ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται ; IV, 3 : ἀκηκοατε ὅτι ἔρχεται) est substituée l'affirmation : « il est déjà là » (II, 18 : ἀντιχρίστοι πολλοὶ γεγόνασιν ; IV, 3 : καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἔστιν ἤδη).

On est en droit de comparer ces textes à la formule « l'heure vient et c'est maintenant » du Quatrième Évangile (IV, 23; V, 25) : l'adoration du Père en esprit et en vérité ainsi que la résurrection spirituelle des croyants que Jésus apporte maintenant au cours de son ministère public sont certainement du même ordre que celles qui doivent caractériser la nouvelle religion, instaurée définitivement par la Passion-Glorification du Sauveur. Par analogie on peut prêter à la *Prima Johannis* cette conception que s'il y a encore des Antichrists à l'avenir, et l'Apocalypse fait prévoir une recrudescence de leurs attaques comme prélude à la Parousie (cf. *infra*, col. 1398), il n'y aura pas là quelque chose d'essentiellement différent des difficultés que connaît actuellement l'Église (précisément l'Apocalypse décrit l'assaut final des ennemis du Christ contre son Église en s'inspirant du fait actuel de la persécution romaine).

II. L'Apocalypse. — 1° *Vue d'ensemble sur la signification eschatologique de l'Apocalypse; la question du millénarisme.* — Que l'Apocalypse johannique soit presque entièrement un livre eschatologique, comme une sorte de traité d'eschatologie chrétienne, on s'accorde à le reconnaître. L'eschatologie dont elle s'occupe est d'ailleurs presque exclusivement celle que nous avons appelée collective.

Cependant, dans la mesure où les promesses des sept lettres du début (cf. II, 7, 11, 17, 26-27; III, 5, 12, 20, 21) se réfèrent à la vie de l'au-delà, elles visent plus probablement, non pas la Parousie, mais la béatitude céleste goûtée après la mort (celle-ci étant déjà inaugurée ici-bas par la vie de la grâce reçue dans l'Église). Nous donnons la même portée à XIV, 13 : « Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur; dès maintenant, oui, dit l'Esprit, qu'ils se reposent de leurs fatigues, car leurs œuvres les suivent. » Ajoutons que, dans les lettres, la venue conditionnelle du Seigneur au cas où les coupables ne se convertiraient pas (cf. II, 5 : « Sinon je vais venir à toi »; II, 16 : « Sinon je vais bientôt venir à toi ») ne saurait être la Parousie qui n'est conditionnée par rien (ainsi donc, pas plus que dans les Synoptiques, la venue eschatologique du Fils de l'homme n'a ici un sens univoque). Quant à la venue consolante du Christ en III, 20 : « J'entrerai chez lui et je souperai avec lui et lui avec moi », elle semble devoir être rapprochée des perspectives mystiques de Jo., XIV, 21-23.

Ces textes demeurent des exceptions, et il reste incontestable que l'Apocalypse a pour objet principal l'espérance de la Parousie, bien que le mot même de parousie n'y soit jamais usité.

Cependant, selon beaucoup d'auteurs, les enseignements proprement eschatologiques de l'Apocalypse se ramèneraient au fond à assez peu de chose. Ceux qu'on y découvre le plus habituellement peuvent être synthétisés ainsi qu'il suit; nous nous inspirons de l'exposé qu'en donne M. E. Boismard, *Introduction à la Bible*, II, 730-734.

Dieu promet aux hommes un monde nouveau dans lequel « il essuiera toute larme de leurs yeux », car tout mal, y compris la mort, aura disparu. En ce temps-là il y aura de nouvelles fiançailles de Dieu avec son Peuple en lequel il viendra habiter; ce Peuple ne sera composé que de justes (XXI-XXII; cf. spécialement XXI, 1-8). Avant l'instauration de ce Royaume eschatologique parfait, tous les morts ressusciteront pour être jugés selon leurs œuvres (XX, 11-15). Il y a lieu de compléter ces données par celles du chapitre XI, qui, antérieurement au son de la dernière trompette annonçant le jugement général et, pour les méchants, le troisième et ultime malheur (= la perte éternelle) : ℣. 14-18, semble bien prédire (tout comme Rom., XI) la conversion d'Israël (℣. 13); cf. en ce sens A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, Paris, 1923, p. 216; L. Gry, *Les chapitres XI et XII de l'Apocalypse*, dans *Rev. bibl.*, 1922, p. 202; A. Feuillet, *Essai d'interprétation du chapitre XI de l'Apocalypse*, dans *New Testament Studies*, IV, 1957-1958, p. 195.

Résurrection générale et établissement du Royaume seront eux-mêmes précédés par une offensive contre l'Église des nations païennes coalisées : Gog et Magog (XX, 7-11; cf. Ezech., XXXVIII-XXXIX). Décrite ici comme une réplique de celle que l'Église eut à subir de la part de la Rome païenne dans les premiers temps de son existence, cette épreuve eschatologique, mentionnée déjà, pensons-nous, en XI, 7 sq. (noter le parallélisme étroit entre XI, 7 et XX, 7-8), est, il faut le reconnaître, assez différente de la grande apostasie et de la venue de l'Antichrist annoncée en II Thess., II, 3-12. Cette constatation pousse à ne pas reconnaître une importance considérable aux détails matériels de ces prédictions. L'Apocalypse prévoit que la victoire de l'Église, la « Cité bien-aimée », sera assurée par une intervention spéciale de Dieu (XX, 10; à comparer avec XI, 11-12 : le triomphe des deux Témoins).

Mais, antérieurement à cet ultime combat eschatologique, l'Apocalypse en prédit un autre qui met fin à la persécution dont sont l'objet les chrétiens. En effet, en XIX, 11-21, un cavalier monté sur un cheval blanc, le Verbe de Dieu, descend du ciel pour vaincre et exterminer la Bête persécutrice. Puis un Ange jette Satan dans l'Abîme où il doit rester enchaîné durant mille ans (XX, 1-3). Alors les témoins fidèles du Christ qui ont donné pour lui leur vie ressuscitent et règnent avec leur Maître pendant ces mille années (XX, 4). Après quoi a lieu le dernier assaut contre l'Église dont nous avons parlé plus haut.

Que signifient la résurrection des témoins du Christ et leur règne de mille ans avec le Sauveur? Nombre d'auteurs anciens (Papias, Irénée, Tertullien, Hippolyte, Méthode d'Olympe, Apollinaire de Laodicée, etc.) ont compris ces assertions de manière matérielle. Ils en ont conclu au retour du Christ sur la terre pendant un règne de mille ans avec les martyrs, et même tous les justes, antérieurement à la Parousie et à la résurrection générale. C'est la théorie du millénarisme et de la double résurrection que plusieurs exégètes trouvent pareillement insinuée en I Cor., XV, 22-26; cf. L. Gry, *Le millénarisme dans son origine et son développement*, Paris, 1904; A. Gelin, art. Millénarisme, dans *D. B. S.*, t. V, col. 1289-1294.

De nombreuses sectes protestantes défendent aujourd'hui encore cette opinion. L'Église catholique ne l'a pas solennellement condamnée, mais lui est défavorable. Un décret du S.-Office en date du 21 juill. 1944 déclare qu'elle ne peut être enseignée sans danger (Cf. *Act. Ap. Sed.*, XXXVI, 1944, p. 212).

En fait rien n'oblige à adopter ce sentiment. En s'appuyant sur la double résurrection, purement spirituelle, puis corporelle de Jo., v, 25-29, S. Augustin a suggéré une exégèse spiritualiste qu'ont adoptée plusieurs auteurs catholiques : la perspective s'étendrait de la Pentecôte à la fin des temps; le règne de mille ans serait la nouvelle vie spirituelle dont jouissent tous ceux qui sont attachés au Christ. L'inconvénient de cette manière de voir, c'est qu'elle repose sur une méthode d'interprétation de l'Apocalypse (système de la récapitulation) qui, du moins poussée à bout, est fort discutable : il n'y aurait pas dans l'Apocalypse de progression chronologique; tous les septénaires seraient à cet égard équivalents et recouvriraient toute la durée de l'histoire de l'Église.

Il faut retenir, car il est très johannique, le concept de résurrection spirituelle préludant à la résurrection corporelle. Mais nous croyons plus conforme au texte de l'Apocalypse une autre explication du règne de mille ans proposée notamment par Swete et le P. Boismard. Le *millenium* signifie le renouveau de l'Église après la période des persécutions sanglantes (celle qui s'ouvrait au temps où écrivait l'auteur de l'Apocalypse) et antérieurement au dernier combat eschatologique livré par Gog et Magog. Dans un livre aussi fortement influencé par l'A. T., en particulier par Ézéchiel, il est tout à fait normal, pour ne pas dire plus, de chercher la clé de l'énigme dans Ézéchiel où, au chapitre XXXVII (vision des ossements desséchés), la résurrection métaphorique du peuple de Dieu, presque anéanti par la captivité babylonienne, précède immédiatement l'attaque menée contre la Terre Sainte par Gog roi de Magog (chapitres XXXVI-XXXIX). Il est à noter que déjà au chapitre XI, la résurrection métaphorique des deux Témoins (℣. 11), liée à la conversion eschatologique d'Israël, est décrite elle aussi en référence à Ézéch., XXXVII.

Ainsi que nous l'avons dit, la plupart des commentateurs ramènent volontiers aux données qui précèdent la doctrine proprement eschatologique de l'Apocalypse, données qui, mis à part le règne de mille ans dont la signification n'est pas claire, sont presque des lieux communs du Nouveau Testament. Même s'il en était ainsi, l'Apocalypse aurait encore pour nous un grand intérêt en raison de la reprise constante qu'elle fait des oracles de l'A. T. pour leur assigner une signification chrétienne, en raison également du message de consolation qu'elle ne cesse d'inculquer : l'Église est assurée du triomphe parce que son chef, le Christ, est le roi absolu du monde et qu'il a remporté la victoire sur toutes les puissances hostiles.

Cependant, pour notre part, nous pensons que l'Apocalypse offre un intérêt beaucoup plus grand encore du fait qu'elle contribue de façon très originale à résoudre le redoutable problème qu'a posé à la pensée chrétienne le retard de la Parousie.

2° *Le chapitre X de l'Apocalypse et l'apport original de l'ouvrage dans la solution du problème eschatologique.* — Il nous faut essayer de préciser l'élément au moins partiellement nouveau apporté par l'Apocalypse dans la solution du problème de la Parousie. Nous partirons pour cela du chapitre X qui commande tout l'ouvrage, car il est intimement relié à la première section prophétique de l'Apocalypse (IV-XI), et en même temps il prépare et commande toute la seconde section (du chapitre XII à la fin).

Beaucoup de commentateurs n'ont pas remarqué les incohérences apparentes qui caractérisent le texte et le contenu de ce chapitre. Par ex., d'une part Jean reçoit l'ordre de « sceller » les paroles des sept tonnerres (℣. 4), ce qui signifie, comme le montrent les textes parallèles (cf. Dan., VIII, 26; XII, 4; Apoc., XXII, 10), que l'accomplissement de ces communications divines est encore lointain. D'autre part cependant, aussitôt après (℣. 5-6), avec la plus grande solennité, un ange annonce à l'univers entier que la fin du monde est toute proche. En outre, après la vision inaugurale de I, 9-16, complétée par la remise à l'Agneau aux chapitres IV-V du livre scellé de sept sceaux, scènes qui rappellent l'une et l'autre la vision inaugurale d'Ézéchiel, I-II (vision du char divin et vision du livre roulé), on n'est pas peu surpris d'assister en X, 8-11 à une autre investiture d'un caractère d'ailleurs nouveau, avec présentation d'un autre livre, cette fois-ci ouvert; les termes de cette seconde investiture au ℣. 11 rappellent la vocation de Jérémie (I, 10). Ce phénomène d'une double investiture est sans analogue dans la littérature prophétique.

Le P. Boismard a souligné avec beaucoup de finesse plusieurs des anomalies du texte (dans *Rev. bibl.*, 1949, *L'Apocalypse ou les Apocalypses*, 510-511). Mais c'est pour conclure, un peu trop rapidement à notre gré, au caractère composite du passage. Il trouve là un argument de plus en faveur de son système de deux apocalypses différentes, primitivement indépendantes et fusionnées par la suite en un seul livre. En conséquence, il décompose le ch. X : les ℣. 1, 2*b*, 5-7 seraient à rattacher au texte I et les ℣. 2*a*, 3-4, 8-11 au texte II. En réalité il n'y a dans cette péricope aucune contradiction, mais une conception eschatologique complexe et puissante, qu'il est très important de bien saisir.

Nous sommes tout proches de la fin : la venue du Lion de Juda, du Rejeton de David (V, 5) au sein du peuple choisi et tous les jugements divins qui en ont été immédiatement la conséquence, en particulier le châtiment des Juifs incrédules (décrit, à notre avis, dans les septénaires des sceaux et des trompettes) ont amené l'humanité entière presque au terme de son évolution. Le « mystère de Dieu » (℣. 7), c.-à-d. son plan sur le monde, qu'ont annoncé « ses serviteurs les prophètes » (à notre avis tant ceux de l'Ancien que du Nouveau Testament) est sur le point d'atteindre sa parfaite réalisation. L'économie chrétienne qui s'est substituée au judaïsme est l'économie définitive, et désormais il n'y a plus qu'à attendre la sonnerie de la septième trompette; c'est cela que l'Apocalypse en X, 5-7 déclare avec tant de force et de solennité. L'apparition du Christ sur la scène de l'histoire a fait faire au plan du salut un bond formidable. La seule révolution grandiose qui reste à espérer, c'est, quand le septième ange aura sonné de la trompette, la consommation du mystère de Dieu par la résurrection des morts et le jugement des nations (XI, 15-19).

En ce sens nous sommes arrivés presque au terme de l'histoire du monde. L'auteur de l'Apocalypse ne songe nullement à atténuer, bien au contraire, ce sentiment qu'ont toujours eu les chrétiens de la proximité de la fin; cette conviction était en effet pour les chrétiens persécutés un motif puissant de consolation; cf. I, 3, 7; III, 11; XXII, 10, 12, 20. Bien plus, ici c'est très consciemment que, s'inspirant de la scène de Dan., XII, 7-9, Jean en prend jusqu'à un certain point le contrepied, remplaçant le délai qui sépare encore de la fin (un temps, des temps et la moitié d'un temps) par l'absence de tout temps, de tout délai (χρόνος οὐκέτι ἔσται). C'est la différence entre les deux économies, l'ancienne et la nouvelle, en ce qui touche le temps qui se trouve ainsi établie : les chrétiens vivent

en un temps qui n'est plus celui de l'attente pure et simple; le terme est presque atteint (cf. « c'est la dernière heure » de I Jo., II, 18 et l'explication qui en a été donnée plus haut).

Et néanmoins ce terme pourra se faire attendre longtemps encore. C'est ce que veulent dire, non seulement l'ordre donné à Jean de « sceller » les paroles des septs tonnerres (sur le sens de cet ordre, cf. *supra*, col. 1400), mais encore et surtout la scène du livre mangé; car, comme l'a bien vu le P. Boismard, elle signifie que le prophète se charge d'en transmettre le contenu après se l'être assimilé. Elle implique donc nécessairement une nouvelle série de décrets divins qui devront s'accomplir, tout comme ceux du livre scellé, avant que n'arrive la fin du monde annoncée par la septième et dernière trompette. « On s'accorde à reconnaître que le ℣. 11 (du chapitre X) annonce les visions des chapitres XII sq. » (M. E. Boismard, dans *Rev. bibl.*, 1949, p. 511; cf. pareillement Th. Calmes, *Épîtres Catholiques, Apocalypse*, Paris, 1908, p. 166).

Il nous faut maintenant instituer une rapide comparaison entre les deux livres : le livre aux sept sceaux des chapitres V-VII et le petit livre du chapitre X. Il est significatif qu'à la différence du livre scellé, le livre du chapitre X soit présenté au voyant déjà ouvert (℣. 2). Ainsi que l'ont bien vu Cerfaux-Cambier (*L'Apocalypse lue aux chrétiens*, p. 56), la différence n'est autre que celle qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

Le grand livre scellé du chapitre V, qu'une exégèse détaillée des chapitres qui suivent montre lié à un contexte très juif, concerne avant tout les destinées du peuple choisi, sans que, d'ailleurs, soit oubliée l'humanité entière (cf. surtout VII, 9 sq.) qui religieusement dépend d'Israël. Ainsi s'explique que la scène où il apparaît (IV-V) rappelle de très près la vocation d'Ézéchiel, le prophète juif par excellence envoyé exclusivement au peuple choisi (cf. Ez., II, 5-6, contrastant avec Jer., I, 20). Ce livre représente les écrits de l'A. T., et en particulier les oracles prophétiques, écrits énigmatiques et regardant principalement Israël, dont seul le Christ peut donner la clé; cf. Mc., XIII, 14 et Mt., XXIV, 15 : Jésus interprète Daniel : « que celui qui lit comprenne »; Lc., XXIV, 27, 32, 45 : le Christ explique ou même « ouvre » les Écritures; I Cor., III, 14 : c'est dans le Christ seulement qu'est enlevé le voile qui recouvre les anciennes Écritures. Pareillement, dans l'Apocalypse, seul l'Agneau immolé « qui a remporté la victoire » est capable d'ouvrir le livre scellé.

Au contraire le petit livre ouvert au contenu essentiellement universaliste (d'où le rapport de la seconde investiture avec Jérémie, « le prophète des nations »; cf. Jer., I, 5) paraît représenter le message même de Jésus (cf. le mot caractéristique εὐαγγελισεν de X, 7; à comparer avec l'évangile éternel de XIV, 6), beaucoup plus clair que celui de l'A. T. et que S. Paul caractérise comme étant une prédication sans voile (cf. II Cor., III, 12 à IV, 6).Si par l'emploi du diminutif *biblaridion* l'auteur souligne que ce livre est plus petit que le premier, c'est que, comme l'ont compris nombre de commentateurs, il n'en est au fond qu'une réduction. En effet, dans le plan divin, la vocation des Juifs avait pour but celle des Gentils et l'établissement d'une religion universelle et les contenait déjà en germe (cf. déjà Gen., XII, 3 sq.) : jamais Israël ne sépare complètement son destin de celui des nations. Il résulte de là que les événements visés par le petit livre (ceux qui sont annoncés à partir du chapitre XII, avons-nous dit) rentrent tous dans le septénaire des trompettes; ils prennent place exactement entre la sixième et la septième trompette, comme l'indique l'insertion en cet endroit de la scène de présentation de ce nouveau livre des destinées. Si l'ange qui apporte le petit livre est enveloppé d'une nuée comme le Fils de l'homme de Daniel ou des Synoptiques, trait qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans les angélophanies scripturaires, ne serait-ce pas pour marquer qu'il est au service de Jésus-Christ, Fils de l'homme?

Quoi qu'il en soit de ce dernier détail et de beaucoup d'autres, le but essentiel du chapitre X de l'Apocalypse, et un des buts principaux du livre tout entier, nous paraissent être de mettre en valeur l'importance de la période où l'Évangile est prêché aux nations (cf. le « temps des nations » de S. Luc), et en même temps de souligner le paradoxe qui la caractérise. Six trompettes ont déjà retenti et on n'attend plus que la sonnerie de la septième et dernière trompette; des trois malheurs annoncés par l'Aigle en VIII, 13, deux ont déjà eu lieu; seul ne s'est pas réalisé le troisième et ultime malheur qui n'est autre que la condamnation définitive des ennemis de Dieu. Le temps de l'Église se situe ainsi tout entier entre la sixième et la septième trompette, ou, ce qui revient au même, en raison de la correspondance des septénaires, entre le sixième et le septième sceau. C'est dire que la fin est toute proche.

Cependant sa venue pourra se faire attendre pendant un temps indéterminé qui pourra être fort long. En effet tous les événements qui remplissent les chapitres XIII à XX, 11-15 (description des assises de la Parousie), à savoir la persécution organisée par la Bête venue de la mer, les fléaux des coupes, le châtiment de Babylone, la victoire du Verbe de Dieu sur la Bête, le règne du Christ et de ses témoins durant les mille années symboliques, l'assaut final de Gog et de Magog contre l'Église, tout cela doit avoir lieu avant que ne sonne la dernière trompette.

Ce paradoxe d'une fin proche et cependant chronologiquement lointaine, que l'auteur de l'Apocalypse souligne comme personne encore ne l'avait fait avant lui, *obligeait à voir dans le thème traditionnel de la proximité de la fin tout autre chose qu'une question de date*. Certes, en enseignant cela, Jean n'apportait pas une doctrine rigoureusement nouvelle, mais il jetait une lumière définitive sur la partie la plus obscure du message du Nouveau Testament. L'Apocalypse, dont beaucoup d'exégètes seraient portés à sous-estimer l'importance en raison de sa forme littéraire, pour nous si déroutante, se trouve ainsi renfermer l'un des enseignements les plus précieux de toute la révélation néotestamentaire.

Prise dans son ensemble, la première section prophétique de l'Apocalypse (chap. IV-XI), avec les deux septénaires des sceaux et des trompettes, n'est au fond, à notre avis, qu'une explicitation et une interprétation autorisée des données de l'Apocalypse synoptique. Cette explicitation est faite à partir de l'histoire : la guerre juive et la ruine de Jérusalem, qui, au temps où l'auteur écrit, sont des événements du passé. La communauté chrétienne avait pu se figurer un moment qu'en annonçant la destruction de Jérusalem et de son Temple et sa contrepartie consolante, le triomphe messianique du Fils de l'homme, Jésus avait prédit comme imminentes la fin proprement dite du monde et sa propre Parousie. Nous avons dit plus haut comment la négation de la Parousie contre laquelle s'élève la *Secunda Petri* avait sans doute été provoquée par la catastrophe de 70 qui n'avait pas amené la consommation eschatologique tant attendue.

Éclairé à la fois par l'Esprit-Saint et par la vie vécue de l'Église, l'auteur de l'Apocalypse comprend mieux que les autres écrivains du N. T. qu'il faut se garder de faire cette confusion entre la ruine de Jérusalem et la fin des temps. Quant par ex. Jésus laisse entendre que la venue glorieuse du Fils de l'homme est toute proche, quand S. Paul affirme de son côté que le Sei-

gneur est proche, ce n'est pas une date qui est ainsi fixée, mais une vérité de foi qui est affirmée. Parce que le Christ est venu et, par sa résurrection, a introduit dans l'humanité l'ère nouvelle de la résurrection glorieuse des morts, le Seigneur est désormais tout proche, même si la Parousie tarde à se produire.

Trop souvent on dit que l'Apocalypse est remplie par l'espérance de l'avènement glorieux du Seigneur, considéré comme étant chronologiquement tout proche. Cela est déjà invraisemblable *a priori*, étant donné la date assez communément admise pour la publication de l'Apocalypse (vers 95); en effet les écrits les plus tardifs du N. T. témoignent presque tous, sous des formes diverses, d'une diminution progressive de la tension eschatologique. Ce que nous venons de dire montre bien que l'auteur de l'Apocalypse n'a nullement l'ambition de faire revivre l'attente naïve d'une Parousie prochaine; son but est bien plutôt d'enraciner cette conviction, si précieuse au temps de la souffrance et de la persécution, que le Christ ressuscité et glorieux est le maître absolu du déroulement de l'histoire humaine, qu'il s'agisse du monde juif ou qu'il s'agisse de l'Église aux prises avec le monde païen.

IV. Le quatrième Évangile. — 1° *Position du problème et opinions diverses des exégètes.* — Le Quatrième Évangile marque un recul incontestable des perspectives proprement eschatologiques. Dans les Synoptiques, celles-ci sont exprimées par les formules suivantes : le Fils de l'homme viendra : Mc., VIII, 38 par.; XIII, 26 par.; XIV, 62 par.; Mt., X, 23; le Fils de l'homme viendra dans la gloire de son Père ou dans sa gloire : Mc., VIII, 38 par.; Mt., XXV, 31; le Fils de l'homme viendra avec les anges : Mc., VIII, 38 par.; XIII, 27 par.; Mt., XXV, 31; on verra le Fils de l'homme venant sur les nuées : Mc., XIII, 26 par.; XIV, 62 par.; le Fils de l'homme prendra place sur son trône glorieux : Mc., XIV, 62; Mt., XIX, 28; XXV, 31; le signe du Fils de l'homme : Mt., XXIV, 30, propre à Mt.; la Parousie du Fils de l'homme : Mt., XXIV, 27, 37, 39, propre à Mt.; le jour du Fils de l'homme : Lc., XVII, 22, 24, 26, 30, propre à Lc. Dans l'apocalypse synoptique des phénomènes cosmiques précèdent l'apparition glorieuse du Fils de l'homme.

Rien de tout cela, ou presque rien, ne se retrouve dans le Quatrième Évangile : ni les phénomènes cosmiques, ni la vision de la venue du Fils de l'homme sur les nuées escorté par les anges, ni les expressions de Parousie ou de « Jour » du Fils de l'homme. En un sens que nous devrons préciser plus loin, Jésus promet certes sa venue pour le temps qui suivra sa Passion (cf. discours après la Cène), mais il le fait en des termes très simples et très différents de ceux des Synoptiques, sans imagerie apocalyptique, sans mention de la gloire qui marquera cette venue, sans même qu'il soit question du Fils de l'homme, car le Christ parle alors à la première personne : je viendrai.

Alors qu'un grand nombre de paraboles des Synoptiques ont une orientation eschatologique, les paraboles-allégories de S. Jean (le bon pasteur, la vigne) ne parlent ni de la résurrection générale, ni de la consommation du Règne de Dieu. Les commentateurs ont souvent souligné la différence frappante qui existe entre l'imagerie utilisée par Paul et celle du Quatrième Évangile : tandis que les images affectionnées par l'Apôtre des Gentils ont presque toujours un caractère dynamique : la construction d'une maison sur la pierre fondamentale, le Christ (I Cor., III, 9 sq.), l'équipement militaire (Ephes., V, 12-17), les symboles johanniques ont un caractère plus statique : l'eau, le pain, la lumière, les ténèbres. Les liens du croyant avec le Christ sont souvent traduits par le verbe « demeurer » (VI, 56; VIII, 31; XV, 4, 6-7; très fréquemment dans la *Prima Johannis*). Le lecteur qui sort des Synoptiques ou des Épîtres pauliniennes pour aborder l'Évangile de Jean a l'impression de passer de la religion de l'espérance tendue vers l'avenir à celle de la possession dans le temps présent.

Pourvu qu'on n'en exagère pas la portée, les observations qui viennent d'être faites seront facilement admises de tous. Mais nombre d'exégètes vont beaucoup plus loin. Ils soutiennent que le Quatrième Évangile aurait exclu ou transformé considérablement les données du christianisme primitif et que chez lui l'attente de la Parousie aurait perdu toute raison d'être. C'est presque un lieu commun de la critique que d'opposer sur ce point S. Jean aux Synoptiques : ceux-ci ne songeraient qu'à la Parousie du Christ à la fin des temps; S. Jean aurait remplacé cet avènement cosmique par un avènement intérieur et tout spirituel : qui croit au Christ possède déjà la vie éternelle et vit sur le plan de l'éternité.

Parmi les exégètes il convient de noter d'ailleurs de grandes divergences dans la manière de juger la position de Jean en face du problème eschatologique. Ce désaccord est significatif : il montre que le problème n'est pas simple. A titre d'exemple, nous citerons les appréciations de Hirsch, Fascher, Kundsin, Bultmann, Dodd.

Selon E. Hirsch (*Das vierte Evangelium in seinen ursprunglicher Gestalt*, Tubingue, 1936, p. 288-290), Jean va plus loin encore que Paul qui avait déjà réagi contre une conception matérielle de la résurrection (cf. I Cor., XV, 50) : il enlève à celle-ci toute importance; ce qui compte seulement à ses yeux, c'est que Jésus est la résurrection et la vie de quiconque croit en lui. E. Fascher (*Johannes XVI, 32, Eine Studie zum Geschichte der Schriftauslegung und zum Traditionsgedanken des Urchristentum*, dans *Z. N. W.*, 1940, p. 171 sq.) soutient quelque chose d'analogue : plus besoin pour les croyants d'espérance eschatologique ou d'apparition du Ressuscité; il leur suffit d'être en communion avec le Christ qui leur a donné la vie, la paix et la joie.

K. Kundsin (*Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums*, dans *Z. N. W.*, 1934, p. 210-215) s'intéresse spécialement aux promesses de retour du Christ glorieux ou d'envoi du Paraclet qui caractérisent les discours après la Cène : ces promesses sont exemptes de l'élément de frayeur propre à la conception juive et synoptique de la Parousie. A la vieille doctrine sur la Parousie est substituée une mystique consolante qui vise l'heure de la mort des disciples, et plus spécialement celle de leur martyre : c'est en effet à ce moment-là que le Seigneur doit venir chercher les siens pour les introduire là où il est.

R. Bultmann (*Die Eschatologie des Johannesevangeliums*, dans *Glauben und Verstehen*, Ier volume, Tubingue, 1954, p. 134-152; *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, II, art. ζάω, 871-874) reconnaît que Jean n'a pas supprimé en la spiritualisant l'eschatologie traditionnelle primitive, mais il pense qu'il l'a « radicalisée » en faisant de ses diverses manifestations : la mort, le jugement, la résurrection, l'accès à la vie éternelle, autant d'événements actuels qui se passent au moment où Jésus parle, ou encore au moment où son message est annoncé et où les hommes, par leur décision, leur foi ou leur incrédulité, prennent parti pour ou contre Jésus.

Assez nuancée est la position de C. H. Dodd (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953). D'une manière générale Dodd estime que la théologie johannique est influencée à la fois par la tradition biblique antérieure et par l'hellénisme, mais il est enclin à souligner très fortement l'action de ce dernier. Soit par ex. le concept de vie éternelle (144-150).

L'expression « vie éternelle » est tardive et rare dans le monde grec qui préfère parler d'immortalité. En employant à profusion cette formule, le Quatrième Évangile trahit ainsi involontairement l'origine juive de son langage et de sa doctrine : la vie éternelle est celle du siècle futur, quantitativement et qualitativement différente de la vie du siècle présent. Cependant, ajoute Dodd, en plusieurs endroits de l'Évangile johannique se fait jour une conception de la vie éternelle très différente des idées juives et qui ne peut venir que des Grecs : octroyée dès maintenant au croyant, cette vie transcende le temps, n'a à proprement parler ni passé ni futur et est vécue dans un éternel aujourd'hui; elle est dite éternelle au sens d'intemporelle, tels les exemplaires divins de l'univers platonicien (cf. Jo., III, 36; V, 24; VI, 47, 54). Quand Jésus déclare à Marthe (XI, 25) : Qui croit en moi, fût-il mort, vivra (= viendra à la vie, futur ingressif), cela veut dire que le croyant est rendu aussitôt vivant, et cela en un sens prégnant qui exclut toute possibilité de mourir.

Quelques exégètes, malheureusement trop rares, ont entrepris de démontrer la fidélité de Jean à l'eschatologie chrétienne traditionnelle. Nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur l'ouvrage important de Alf Corell, *Consummatum est, Eskatologi och Kyrka i Johannesevangeliet*, Stockholm, 1950. L'auteur montre que, dans le Quatrième Évangile, ecclésiologie et eschatologie, enracinées l'une et l'autre dans la mort et la résurrection du Christ, sont intimement liées, s'expliquent, se corrigent et se complètent mutuellement : accomplissement des préparations de l'A. T., l'Église est l'œuvre eschatologique qui résulte de l'exaltation (Passion et Résurrection), du Sauveur; elle est elle-même orientée vers la Parousie.

Du côté catholique, on ne peut citer aucune monographie consacrée spécialement à l'eschatologie johannique. Dans ses *Essais sur la christologie de S. Jean* (Bruges, 1951), Dom Dupont défend fortement le caractère eschatologique du concept johannique de vie, mais il minimise son aspect mystique : il faudrait rejeter comme non johannique toute idée d'un influx vital allant actuellement du Père au Fils et du Fils au croyant.

Qu'en est-il en fait des rapports du Quatrième Évangile avec l'eschatologie chrétienne primitive? L'a-t-il complètement sacrifiée? En a-t-il changé radicalement le sens? Et si ces dernières positions ne peuvent être tenues, quel est à cet égard la contribution originale de l'évangéliste? C'est à résoudre ces questions que seront consacrés les paragraphes qui suivent. Ils se complètent sans qu'il y ait de l'un à l'autre passage à des points de vue totalement nouveaux. La doctrine johannique est si riche en dépit de son apparente simplicité qu'on ne peut l'exprimer adéquatement qu'en examinant les mêmes thèmes sous toutes leurs faces.

2° *Eschatologie et mystique johanniques.* — Dans le Quatrième Évangile le salut est dans une large mesure actualisé. Il en résulte que beaucoup plus nettement encore que dans les Épîtres pauliniennes de la captivité ou encore dans l'Épître aux Hébreux (cf. *supra*, col. 1390), l'avoir l'emporte sur l'espoir. Le fait est indiscutable. Nombreuses et fort divergentes sont les définitions du mysticisme. Si par là l'on entend la jouissance actuelle par le croyant des biens proprement divins qui doivent être le partage des élus dans la béatitude céleste, le message du Quatrième Évangile mérite d'être appelé mystique. Il semble qu'il se propose partiellement comme but de répondre aux aspirations religieuses de l'hellénisme, où les mystères, la gnose et même la philosophie prétendaient conduire à la connaissance, voire à la vision de Dieu.

Ainsi que le montre F. Muzner (ΖΩΗ, *Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium, unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, Munich, 1952), alors que la vie est le propre du monde d'en haut et n'appartient qu'à Dieu, selon S. Jean l'Incarnation du Fils de Dieu a eu pour résultat la descente de la vie divine dans le monde d'en bas voué normalement à la corruption et à la mort, en raison de sa méconnaissance de Dieu. Et cette vie supérieure est donnée dès maintenant comme un bien inamissible et un principe intérieur d'action.

Les mystiques chrétiens qui viendront plus tard, à commencer par S. Grégoire le Grand, affirmeront que la vie de la grâce, tout particulièrement sous sa forme la plus élevée, l'expérience mystique, et la vie éternelle de l'au-delà ne sont pas au fond deux choses différentes, mais une seule et même réalité : l'une est l'aurore et l'autre le plein jour. Le Christ johannique enseigne dans le même sens que dès ici-bas s'inaugure, grâce à la foi, la vie éternelle « consistant dans la connaissance du seul vrai Dieu et de celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ » (XVII, 3 : en général les auteurs modernes appliquent ce verset à la vie éternelle d'ici-bas). Quiconque croit en Jésus est dès maintenant « passé de la mort à la vie » (V, 24; cf. III, 36; VI, 47); s'il vient à mourir d'une mort naturelle, il est assuré de ne jamais perdre, même au moment du trépas, la vie surnaturelle que lui vaut son union au Christ, qui est la résurrection et la vie (XI, 23-25). Quiconque mange la chair et boit le sang du Fils de l'homme possède dès à présent la vie éternelle : VI, 54, 58, 59; cf. encore VIII, 51; X, 27-28; XVIII, 3; XX, 31.

Au contraire quiconque refuse de croire est déjà condamné : III, 18; IX, 41; la colère de Dieu, concept d'ordinaire strictement eschatologique, est dite « demeurer sur lui » (III, 36).

L'existence d'un courant de vie divine reliant actuellement Jésus à ses disciples est affirmée dans l'allégorie de la vigne (XV, 1-8), très apparentée au discours sur le pain de vie. Si la dépendance dans l'égalité du Fils à l'égard du Père est montrée vécue en Jésus selon un mode humain, c'est afin que ses disciples, prenant modèle sur lui et ayant reçu dès maintenant une vie véritablement divine, puissent à leur tour se conduire en vrais enfants de Dieu : « Il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (I, 12).

L'étonnant, c'est que ces données en côtoient d'autres qui sont strictement eschatologiques. Dans le discours sur le pain de vie, il n'est pas seulement parlé du don actuel de la vie éternelle, mais encore, et avec une grande insistance, de « la résurrection au dernier jour » (VI, 39, 40, 44, 54). Aussitôt après avoir proclamé la résurrection spirituelle des croyants (V, 25), le Christ annonce la résurrection corporelle de tous les hommes à la voix du Fils de l'homme constitué leur Juge souverain : « Comme le Père dispose de la vie, ainsi a-t-il donné au Fils d'en disposer lui aussi, et il l'a constitué souverain Juge, parce qu'il est Fils de l'homme. N'en soyez pas surpris : l'heure vient où tous ceux qui gisent dans la tombe en sortiront à l'appel de sa voix; ceux qui auront fait le bien ressusciteront pour la vie, ceux qui auront fait le mal pour la damnation ». Le caractère apocalyptique de ce passage et son rapport tant avec Dan., XII, 2 qu'avec les Évangiles Synoptiques (cf. Mc., VIII, 38 par.; Mt., XXV, 31-46) n'ont pas besoin d'être démontrés. L'absence d'article n'autorise pas à entendre ὑιος ἀνθρώπου au sens d'homme ordinaire en un passage où est mentionnée la fonction caractéristique du Fils de l'homme apocalyptique. Il se peut même que l'omission de l'article soit destinée à souligner plus nettement la référence au texte de Daniel (VII, 13 : ὡς ὑιος ἀνθρώπου).

Dans l'entretien avec Nicodème, l'entrée dans le Royaume (III, 5) conditionnée par la régénération baptismale se rapporte plus probablement à l'avenir

et au Royaume de l'au-delà. Il en va de même pour l'expression équivalente « voir le Royaume » de III, 5 qui est à rapprocher d'une formule semblable, nettement eschatologique, de Mc., IX, 1. Dans le même contexte, en III, 36, à « voir le Royaume » se substitue cette autre formule « voir la vie », ce qui suggère que la vie éternelle promise par le Quatrième Évangile doit garder quelque chose du caractère essentiellement eschatologique de la *Basileia* des Synoptiques.

On n'a pas manqué de crier à la contradiction. Il en est résulté que les affirmations eschatologiques du Quatrième Évangile ont souvent été traitées comme des interpolations ou des transformations. J. Wellhausen (*Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908, p. 26, 31, 48, 63) supprime V, 25-28; VI, 38 sq.; X, 9 et XIV, 3 en partie. W. Bousset (*Kyrios Christos*, 1913, p. 177) supprime V, 28 sq.; VI, 39, 40, 44, 54; XII, 48. A. Loisy (*Le Quatrième Évangile, les Épîtres dites de Jean*, Paris, 1921, p. 49) tient pour des additions rédactionnelles V, 25, 28*b*-29; VI, 39*b*-44*b*; XIV, 3-5. R. Bultmann (*Das Evengelium des Johannes*, Gœttingue, II^e^ édit., 1950, *in h. l.*) fait de même pour V, 28-29; VI, 39, 40, 44, 51*b*-56; XII, 48, et E. Hirsch (*Studien sum vierten Evangelium*, Tubingue, 1936, p. 56 sq.) pour V, 22 sq., 28 sq. VI, 39*b*, 44*b*, 54, 57; X, 9; XII, 48*b*; XIV, 3.

Critiquement parlant, il est permis de juger fort discutable la méthode qui consiste à résoudre les difficultés en supprimant les passages qui heurtent (cf. à ce sujet W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien, Ihre Geschichte und ihr Sinn*, Leipzig, 1936, p. 24). En outre il faut supposer un interpolateur assez maladroit pour placer à côté les unes des autres des assertions contradictoires sans s'apercevoir de la contradiction. Et puis, même une fois opéré le retranchement des passages gênants, il demeure incontestable, ainsi que le souligne G. Stählin (*Zum Problem der johannischen Eschatologie*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1934, p. 225-259) que Jean use de catégories eschatologiques. L'opposition de la lumière et des ténèbres, de la vérité et du mensonge, des croyants et du monde, du Christ et du diable est une opposition, non pas métaphysique, mais morale qui dérive de l'Ancien Testament (cf. déjà le Deutéro-Isaïe) et de l'apocalyptique juive, et non de l'hellénisme. Il en va de même de l'antithèse entre le monde d'en haut et le monde d'en bas (III, 3, 7, 13, 31; VIII, 23). A cet égard les documents de la Mer Morte ont apporté des enseignements précieux.

Mais, disent certains critiques (par ex. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, Tubingue, 1911), autres les paroles de Jean et autres ses pensées. Ses formules eschatologiques ne seraient en réalité que des arabesques, un vêtement tout extérieur; cela n'empêcherait pas l'évangéliste et le Christ du Quatrième Évangile d'être aussi éloignés de l'eschatologie que Philon ou Origène. Ils vivraient dans un « maintenant » mystique où tout ce qui est espéré serait déjà une bienheureuse possession.

G. Stählin (dans l'article précité) a montré combien erronée est cette manière de voir. Le « maintenant » auquel se réfère souvent le Christ johannique (cf. IV, 23; V, 25; XII, 31; XIII, 31; XIV, 5; XVII, 1, 5) n'est pas un présent intemporel, mais le point culminant d'une histoire religieuse. Vers ce « maintenant » étaient orientées soit toute la vie antérieure du Christ, soit même toute l'économie de l'Ancienne alliance. Par ex. si « l'heure vient et est déjà là où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité », c'est que c'est là le point d'aboutissement du culte de l'Ancien Testament.

Il n'y aurait incompatibilité entre l'eschatologie et le mysticisme johanniques que si ce dernier était d'essence grecque ou hellénistique comme l'a prétendu A. Schweitzer (*Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue, 1930, p. 324-365). En réalité, tout comme celui de S. Paul, il demeure foncièrement irréductible au mysticisme hellénistique (cf. A. Feuillet, *La participation actuelle à la vie divine d'après le Quatrième Évangile*, dans *Studia Evangelica, Papers presented to the International Congress on The Four Gospels held at Oxford, 1957*, Berlin, 1959, p. 295-308).

3° *La consommation eschatologique ou Heure de Jésus et l'institution de l'Église et des sacrements.* — Plusieurs fois les Synoptiques mentionnent la fin ou consommation eschatologique qu'ils expriment par les mots τέλος : Mt., X, 22; Mc., XIII, 7, 13 par.; — συντελεία : Mt., XIII, 39, 40, 49; XXIV, 3; XXVIII, 20; — συντελεῖσθαι : Mc., XIII, 4. Les références qui viennent d'être citées montrent que ces termes sont surtout caractéristiques de l'apocalypse synoptique. Dans le même contexte, antérieurement à la « fin », il est encore question de l'assistance de l'Esprit (Mc., XIII, 11 par.), ainsi que du commencement des douleurs de l'enfantement (Mc., XIII, 8 par.), des persécutions de la part des synagogues et des princes païens (Mc., XIII, 13 par.) ainsi que de la haine universelle dont les disciples seront l'objet à cause du nom de Jésus (Mc., XIII, 13 par.). Et la dernière partie de la même prophétie (cf. ὄψονται τὸν ὑιον τοῦ ἀνθρώπου de Mc., XIII, 26 par.), comme aussi la déclaration solennelle devant le Sanhédrin (cf. ὄψεσθε de XIV, 62) annoncent une vision par l'univers entier de la venue sur les nuées du Fils de l'homme glorieux.

Pour comprendre ce que deviennent ces données dans le Quatrième Évangile, il faut se rappeler que celui-ci est divisé en deux grandes parties (I-XII d'une part; XIII à la fin d'autre part), selon que l'Heure de Jésus n'est pas encore ou est déjà venue (cf. II, 4; VII, 6, 30; VIII, 20; XII, 23, 27; XIII, 1; XVII, 1).

H. van den Bussche (*L'attente de la grande révélation dans le Quatrième Évangile*, dans *N. R. T.*, 1953, p. 1009-1019) a attiré l'attention sur un certain nombre de textes johanniques, tous structurés à peu près de la même façon (I, 51; III, 13; V, 20; VI, 62-63; VIII, 28) : les auditeurs de Jésus qui s'étonnent de ses paroles ou de son comportement sont invariablement renvoyés à la révélation plus complète qui sera la conséquence de la Passion-Glorification, c.-à-d. de l'Heure de Jésus.

Particulièrement digne de remarque est I, 51 qui rappelle tout à la fois la déclaration synoptique du Christ devant les Sanhédrites et la conclusion de l'apocalypse synoptique. Les termes solennels employés par Jésus font songer à la glorification du Fils de l'homme avec les diverses phases qu'elle comporte : Calvaire, Résurrection et Ascension. C'est donc cette époque là qui est visée avant tout. Représentant par excellence de l'ancien peuple de Dieu, Jacob avait contemplé des anges montant et descendant au-dessus de l'endroit où il s'était endormi, et il s'était écrié : « Que ce lieu est redoutable! C'est bien ici la maison de Dieu et la porte du ciel! » (Gen., XXVIII, 10-17). Une vision analogue de la maison de Dieu est promise à Nathanaël, véritable Israélite en qui il n'est point d'artifice et, par son entremise, à tous les membres de l'Israël eschatologique (« vous verrez » au pluriel) : ils pourront contempler un jour les anges montant et descendant, non pas au-dessus d'un endroit déterminé de la terre comme Béthel, mais au-dessus du Fils de l'homme glorifié, manière symbolique d'annoncer que le Fils de l'homme glorifié sera pour eux la maison de Dieu et la porte du ciel. Ce nouveau stade dans l'histoire religieuse de l'humanité commencera avec l'Heure de Jésus. La vision qui est prévue pour cette époque est évidemment métaphorique, comme d'ail-

leurs déjà, pensons-nous, celle de Mc., XIII, 26 par.; XIV, 62 par.

Il nous faut maintenant revenir aux données de l'apocalypse synoptique signalées au début de ce paragraphe et qui ont trait à la consommation eschatologique et à la période antécédente. Il est significatif qu'à l'instar de la glorification du Fils de l'homme, elles ont toutes pareillement leur équivalent dans la seconde partie du Quatrième Évangile, celle qui regarde comme arrivée l'Heure de Jésus. Il faut noter en premier lieu le *Consummatum est* (τετέλεσται) de la mort de Jésus (XIX, 30; cf. v. 28). Il signifie que la mort du Sauveur est la consommation eschatologique (τέλος, συντελεία) dont l'attente remplit l'A. T., tout à la fois parce qu'elle marque l'accomplissement parfait des Écritures et l'achèvement de l'œuvre messianique de Jésus : « Puis sachant que, tout était achevé désormais, Jésus dit, pour que toute l'Écriture s'accomplît : J'ai soif... Quand Jésus eut pris le vinaigre, il dit : Tout est achevé ». La déclaration de la prière sacerdotale : « Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'avais donnée à faire » (XVII, 4) se rattache au même thème. On peut admettre que le εἰς τέλος de XIII, 1 (« il les aima jusqu'à la fin ») est également une allusion à la consommation eschatologique. Cf. C. K. Barrett, *Commentaire*, 365 : « It is probable that here (and at Mark, XIII, 13 and parallels, I Thess., II, 16) τέλος retains something of its primary significance of end. Jesus loved his own up to the last moment if his life. Moreover τέλος recalls the eschatology of the earlier gospels : the hour of Jesus, the hour of his suffering was an anticipation of the last events ».

En ce qui touche l'assistance de l'Esprit-Saint ainsi que la vision du Christ glorieux de l'apocalypse synoptique, ce sont là des thèmes capitaux des discours d'adieu d'après la Cène. Ceux-ci connaissent également l'image des douleurs de l'enfantement (cf. XVI, 21), la persécution de la part des synagogues et la haine du monde à l'endroit des disciples à cause du nom de Jésus (XV, 12, 21).

Il faut accorder la plus grande attention à la signification que revêtent ces différents thèmes dans le Quatrième Évangile : *ils ont une portée essentiellement ecclésiale.* En effet la perspective de l'Église affleure partout dans l'Évangile johannique; son but n'est pas seulement de prouver que Jésus est le Messie et le Fils de Dieu (cela on le savait depuis longtemps), mais bien plutôt de souligner en même temps qu'il n'existe pas de hiatus entre Jésus de Nazareth qui a vécu et prêché en Galilée et le Christ de la foi, le Fils de Dieu présent dans l'Église, qui sanctifie les âmes par les sacrements et est pour elles la porte du ciel.

Ici nous pouvons rappeler la Femme de l'Apocalypse (chap. XII), la Sion spirituelle des prophètes, qui, après avoir donné le Messie au monde, devient l'Église, Mère du peuple chrétien. Si Marie est visée par l'auteur, c'est uniquement en tant qu'à ses yeux elle représente et incarne l'Église. De même, dans le Quatrième Évangile, la Femme de Cana (II, 4) et du Calvaire (XIX, 26) est Marie en tant que personnification de l'Église qui doit donner aux chrétiens le vin messianique (Cana) et leur servir de mère (le Calvaire). Ces deux passages s'éclairent à la lumière du thème de la femme qui enfante dans la douleur de Jo., XVI, 21, reprise de l'ἀρχὴ ὠδίνων de Mc., XIII, 8 et allusion à la Femme-Sion des prophètes qui enfante le nouveau peuple de Dieu (Is., XLIX, 21; LIV, 7, 8; Ps., LXXXVII. Des scènes de Cana et du Calvaire il résulte que l'Heure de Jésus est aussi l'Heure de la Femme (qui enfante), c.-à-d. l'Heure de l'Église.

Ainsi donc l'Église où le Christ glorieux continuera d'accomplir son œuvre, de vivifier et de sauver les âmes par les sacrements est le fruit de l'exaltation (Passion et Résurrection) du Sauveur. C'est pour mieux mettre en relief cette vérité que Jean ne raconte ni le baptême du Jourdain, dans les Synoptiques institution du baptême chrétien, ni la Cène. A ses yeux baptême et eucharistie naissent au Calvaire (cf. l'eau et le sang qui coulent du côté transpercé du Crucifié; VI, 51; « Ma chair (livrée) pour la vie du monde »). Avant cette date d'ailleurs l'économie sacramentaire n'avait pas de raison d'être. Dans les Synoptiques les cieux s'ouvrent pour le baptême de Jésus (Mc., I, 10); très logiquement S. Jean (I, 51) montre les cieux s'ouvrant lors de l'Heure de Jésus qui est aussi celle de l'Église.

Ici nous devons faire intervenir l'essentiel des données de la belle étude de A. Corell déjà mentionnée plus haut : *Consummatum est*, en les complétant d'ailleurs par nos propres observations. Dans le Quatrième Évangile l'existence terrestre du Christ, avec les signes et les œuvres qui la caractérisent et qui sont un rappel de ceux de l'Exode, apparaît comme le terme des préparations de l'A. T., en même temps que la réponse à la recherche anxieuse des Gentils (cf. XII, 20 : l'épisode des Grecs qui désirent voir Jésus). A son tour le ministère public de Jésus est présenté comme une anticipation de l'existence de l'Église grâce à laquelle le Christ doit « attirer tous les hommes à lui » (XII, 32) et réaliser leurs aspirations religieuses (XII, 32 et la réponse du Christ à la demande des Grecs de XII, 20).

Ainsi s'explique la signification ecclésiale et sacramentaire qui s'attache tant aux miracles (Cana, paralytique de la piscine, multiplication des pains, aveuglé) qu'aux discours du Sauveur : discours sur la régénération baptismale (III) et le pain de vie (VI), allégories du bon pasteur (X) et de la vigne (XV). La formule paradoxale de IV, 23 et V, 25 : « L'heure vient et c'est (cependant) maintenant » signifie que l'adoration en esprit et en vérité ainsi que la résurrection spirituelle des croyants, maintenant inaugurées au cours du ministère public du Christ, se réaliseront avant tout dans l'Église. Parfois on dirait que les autorités de la future Église prennent la parole en même temps que Jésus; peut-être est-ce ainsi qu'il convient de rendre compte de l'emploi anormal de la première personne du pluriel en III, 11 et IX, 4 (cf. en ce sens C. K. Barrett *in h. l.*).

A son tour l'existence de l'Église est décrite comme une anticipation de la Parousie. Jusqu'à la Parousie, l'Église, comme l'avait fait son fondateur, devra vivre en ce monde sans être de ce monde : « Je leur ai donné ta parole, et le monde les a pris en haine, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde. Je ne te prie pas de les retirer du monde, mais de les garder du Mauvais » (XVII, 14-15). La vie éternelle, la joie et la paix du Christ, la vision de la gloire du Christ, que l'Église procurera aux âmes par ses sacrements, ne doivent être expérimentées pleinement que dans la bienheureuse éternité : cf. XIV, 27-28 avec XIV, 1-3; XVI, 22-24; XVII, 13, 34, 26. Commencée après la Résurrection par la venue de l'Esprit, l'initiation parfaite des disciples, qui leur fera connaître « clairement », « sans paraboles », tout ce qui touche le Père (XVI, 25), ne doit s'achever que dans la vision de Dieu « tel qu'il est » (I Jo., III, 2). Le don que par sa vie et son œuvre sur la terre le Verbe Incarné a fait à ses disciples de sa propre gloire (XVII, 22) sera suivi de la vision par eux de la gloire du Christ ressuscité et glorieux (XVII, 24); pareillement l'amour dont le Père a aimé le Fils descendra dans le cœur des disciples et sera en eux de manière permanente, leur permettant ainsi tout à la fois d'aimer le Fils et d'être aimés du Père (XVII, 26) : tout cela peut s'entendre d'abord de l'existence des disciples dans

l'Église, mais éminemment de la vie bienheureuse de l'au-delà. La pratique eucharistique doit procurer aux croyants la vie éternelle comme une prélibation de la résurrection glorieuse : « Et moi je le ressusciterai au dernier jour » (VI, 39, 40, 44, 54). On voit ainsi quels liens intimes, indissolubles, unissent dans le Quatrième Évangile ecclésiologie et eschatologie.

VII. Conclusion générale. — Le problème de la Parousie est assurément le plus complexe et le plus ardu de tous ceux que pose l'exégèse du N. T. Dans l'étude qui précède, nous avons eu moins l'intention de tout dire que d'exposer les données principales de ce problème; nous avons pris les textes les uns après les autres et nous avons essayé de les interpréter objectivement en nous gardant de toute visée apologétique déformante, comme aussi de toute systématisation hâtive et hasardeuse. Il est vain par ex. de vouloir nier à tout prix le climat d'attente de la fin que révèlent la plupart des textes du Nouveau Testament. Il ne faut d'ailleurs rien exagérer : les discours très archaïques du début des Actes des Apôtres ne donnent nullement l'impression d'une attente fiévreuse et anxieuse de la fin; ils insistent plus sur ce que les disciples ont déjà reçu que sur ce qu'ils ne possèdent pas encore.

Il ne serait sans doute pas d'une bonne méthode de prétendre distinguer dans cet enseignement eschatologique ce qui est encore valable pour nous de ce qui relèverait de conceptions juives apocalyptiques aujourd'hui périmées (nous ne parlons pas ici de l'imagerie qui ne doit pas être prise à la lettre, mais des idées exprimées). Cependant il n'est pas interdit à l'esprit critique de s'exercer. Les écrits du N. T. nous font assister, en ce domaine comme en tout le reste, à un développement doctrinal considérable, ce qui ne signifie pas d'ailleurs qu'on puisse parler de transformations substantielles. Au terme de notre longue enquête, nous voudrions dégager quelques conclusions qui nous semblent particulièrement importantes :

1° Alors que le mot Parousie ne connaît qu'un emploi restreint dans le Nouveau Testament, où il reçoit de nombreux équivalents, il n'en va pas de même pour l'attente de la Parousie; elle joue dans le christianisme primitif un rôle essentiel et se maintient d'un bout à l'autre du N. T. C'est qu'elle découle du caractère historique de la religion du Christ, achèvement de la religion d'Israël. Le N. T. ne nous livre pas une doctrine abstraite, mais un message lié intrinsèquement à une histoire du salut qui a eu un commencement, qui se développe et qui est orientée vers une fin fixée dès l'origine : le triomphe de Dieu et de l'humanité sur toutes les forces du mal.

Il résulte de là que l'attente de la Parousie n'est pas rejetée à l'arrière-plan ni même, à proprement parler, concurrencée par une autre perspective qui se fait jour de plus en plus nettement : celle d'une rencontre avec le Christ aussitôt après la mort. En effet, cette dernière aspiration, pour importante qu'elle soit, n'est pas la grande espérance des auteurs sacrés du N. T. Le point de vue de ceux-ci est essentiellement théocentrique et communautaire; c'est dire qu'ils gardent constamment les yeux tournés vers la réalisation ultime des plans divins de salut et vers cet aboutissement suprême de l'histoire religieuse de l'humanité que constituent l'avènement glorieux du Sauveur et la résurrection générale des morts. Aussi bien, absolument étrangers au dualisme grec qui oppose métaphysiquement la matière et l'esprit, le corps et l'âme, ne conçoivent-ils de salut plénier pour l'homme que si son corps est étroitement associé à sa destinée glorieuse.

Justement défiants à l'endroit de certaines sectes qui ont lamentablement déformé la signification du message eschatologique du N. T., certains chrétiens seraient portés à n'en retenir que la promesse de la félicité éternelle goûtée aussitôt après la mort. *En réalité, c'est la conviction de la proximité de la Parousie qui, bien comprise, donne son sens religieux véritable à l'histoire de l'humanité telle qu'elle se déroule actuellement.* Du point de vue de Dieu l'Incarnation rédemptrice a opéré un tournant décisif dans l'histoire de l'humanité : nous sommes arrivés au dernier stade (qui pourra être fort long, cf. Apocalypse), de la lutte gigantesque entre Dieu et Satan, entre le Bien et le Mal, et la victoire du Christ nous a assurés à l'avance de l'issue du combat : le Diable est une bête mortellement blessée, et quiconque est uni au Christ est certain de triompher.

2° Si l'espérance de la Parousie s'affirme dans tous les écrits du N. T., c'est cependant à des degrés et sous des formes divers. Par ex. il nous a semblé que l'apocalypse synoptique, de caractère très archaïque, n'avait pas une portée aussi précise que les descriptions des Épîtres aux Thessaloniciens et ressemblait davantage qu'elles aux tableaux messianiques des anciens prophètes. En outre, dans les Grandes Épîtres pauliniennes, les Épîtres de la captivité et à plus forte raison l'Épître aux Hébreux, l'eschatologie n'est pas exprimée dans les mêmes termes que dans les Épîtres aux Thessaloniciens. Les nécessités de l'action missionnaire et le contact avec le monde grec n'ont rien changé quant au fond des choses, mais ils ont provoqué un approfondissement certain, amené à laisser de côté certaines formules obscures ou déroutantes, ou encore à souligner certains aspects laissés jusque-là dans l'ombre (nous songeons ici à cette anticipation de la Parousie que constitue l'eschatologie individuelle); bref ils ont favorisé un véritable progrès doctrinal, dont du reste les causes principales sont ailleurs.

La modification la plus remarquable a consisté en une diminution constante de la tension eschatologique, du moins si on se donne comme point de départ les Épîtres aux Thessaloniciens (car des origines à cette date, c'est plutôt de progression qu'il faudrait parler). Deux facteurs intimement liés ont contribué à cette diminution. Tout d'abord les chrétiens ont fait l'expérience, riche d'enseignements, du délai de la Parousie; ils ont compris alors de façon de plus en plus nette que la proximité de la fin, donnée essentielle à la nouvelle religion, n'est pas une question de date, mais une affirmation théologique : la fin ou le Seigneur sont proches parce que l'incarnation du Fils de Dieu, sa résurrection, son exaltation céleste ont conduit l'histoire religieuse de l'humanité presque au terme de son achèvement. En outre la Parousie se faisant attendre, les croyants et leurs guides spirituels ont pris une conscience de plus en plus vive de l'importance des biens eschatologiques que le Christ leur octroie dès maintenant. Rien de plus instructif à cet égard que l'examen des Épîtres pauliniennes : les exégètes soucieux de suivre le développement de la pensée si riche de l'Apôtre constatent qu'elle s'est portée d'abord sur l'espérance du salut final et total de l'homme qui incluait virtuellement toutes les étapes intermédiaires (cf. les Épîtres aux Thessaloniciens); de là elle est remontée jusqu'à la résurrection réalisée dans le sacrement de baptême. Le même S. Paul qui enseignait aux Thessaloniciens : vous ressusciterez lors de la Parousie, dit aux fidèles de Colosses et d'Éphèse : déjà vous êtes ressuscités avec le Christ.

Le mysticisme du Quatrième Évangile représente le point culminant de toute cette maturation doctrinale, mais nous avons vu que Jean n'en maintient pas moins très fermement l'attente de la Parousie et de la résurrection glorieuse. Le sommet de la révélation du

N. T. est un évangile; qu'est-ce à dire, sinon que son auteur prétend bien nous livrer tout aussi fidèlement que les Synoptiques la pensée du Christ. Seulement celle-ci a été traduite en un langage plus clair, grâce à l'action de l'Esprit prolongeant celle du Logos incarné, et aussi grâce à la lumière provenant de la vie vécue par l'Église.

3° La manière dont s'est exprimée l'espérance de la Parousie a donc varié. C'est un fait que les formules apocalyptiques tiennent une place beaucoup plus grande dans les Synoptiques que dans le Quatrième Évangile, qui pourtant ne les a pas complètement abandonnées. C'est un fait encore que les descriptions apocalyptiques des Épîtres aux Thessaloniciens ne sont pas reprises dans les Épîtres ultérieures (cf. cependant I Cor., xv et aussi la *Secunda Petri*.) Il convient donc de faire très large dans ces textes la part de la présentation littéraire : le langage essentiellement symbolique de la prophétie et de l'apocalyptique qui regardent vers l'avenir n'est pas celui de l'histoire qui raconte le passé. Tout cela doit être reconnu.

Beaucoup d'auteurs vont plus loin. Ils estiment que le caractère apocalyptique du message chrétien, tel qu'il s'exprime surtout dans les Évangiles synoptiques, ne vient pas de Jésus, mais de la première communauté apostolique. Quelques exégètes (comme par ex. J. A. T. Robinson) pensent même que la perspective d'un avènement glorieux à la fin des temps n'aurait jamais effleuré l'esprit de Jésus; cette conception lui aurait été attribuée par la communauté primitive. A tout le moins on soutient que les premiers disciples auraient mêlé à l'enseignement authentique du Christ relatif au salut actuellement réalisé des conceptions apocalyptiques juives ayant trait à l'imminence et aux signes de la fin des temps. N'appréciant pas à sa juste valeur le fait de la venue actuelle, grâce à Jésus, du Règne de Dieu avec tous les biens qui lui sont inhérents, imbus d'autre part de la tradition juive apocalyptique, ils auraient vécu dans l'attente de signes cosmiques. Du moins sous la forme où nous la lisons actuellement, l'apocalypse synoptique aurait cette origine, et il en faudrait dire autant des développements apocalyptiques des Épîtres aux Thessaloniciens. Par la suite S. Paul se serait libéré, mais partiellement seulement, de tout ce poids mort et encombrant. C'est à l'auteur du Quatrième Évangile que reviendrait l'honneur d'en avoir débarrassé définitivement l'eschatologie chrétienne.

Nous ne pensons pas que les textes étudiés objectivement conduisent à des conclusions semblables. Dans la présentation du message chrétien, on peut et on doit admettre des déplacements considérables d'accent. La comparaison des Synoptiques entre eux et aussi celle de l'apocalypse synoptique avec les Épîtres aux Thessaloniciens révèlent même une certaine tendance à appliquer à la fin des temps des paroles de Jésus, qui primitivement visaient la fin de Jérusalem; à cet égard on peut, jusqu'à un certain point, donner raison à J. A. T. Robinson. Mais on n'a pas le droit d'avancer à la légère que les premiers évangélistes auraient déformé la pensée de Jésus en lui prêtant des conceptions qu'il n'avait pas. La théorie dite de la petite apocalypse est une hypothèse fragile. D'ailleurs l'Apocalypse johannique fait-elle aussi partie de la révélation néotestamentaire; si elle est de la même école doctrinale que le Quatrième Évangile, cela montre bien que l'auteur de cet Évangile n'avait pas de la doctrine du Christ une conception essentiellement différente de celle des Synoptiques, à plus forte raison qu'il n'a pas prétendu débarrasser le christianisme de conceptions apocalyptiques juives qui seraient venues altérer le message authentique du Sauveur.

La solution des questions difficiles soulevées par les textes néotestamentaires relatifs à la Parousie n'est pas, à notre avis, à chercher avant tout dans cette direction, mais davantage dans une exégèse plus approfondie et une intelligence meilleure des passages obscurs, à la double lumière de l'A. T. et des explicitations ultérieures. Si le Quatrième Évangile nous donne de l'eschatologie du N. T. la conception qui est demeurée celle de l'Église, on est en droit de penser que les données eschatologiques des Synoptiques ont déjà fondamentalement le même sens.

Nombre de critiques ne tiennent aucun compte pour éclairer les Synoptiques de l'apport de l'Évangile johannique, comme si ce dernier n'avait avec eux presque rien de commun. Nous croyons au contraire que la vertu du texte johannique est de nous inciter à lire avec des yeux nouveaux les écrits de ses devanciers et à y découvrir des profondeurs qu'on aurait eu de la peine à y déceler autrement. A la suite de L. Cerfaux (*La charité fraternelle et le retour du Christ, Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, II, 1954, p. 27-40), on comparera par ex. l'ensemble constitué par Jo., XIII, 33; XIV, 3 et les paraboles de l'intendant, des vierges et des talents ou encore Mt., XXV, 31-46. En se souvenant de l'équivalence : Règne de Dieu des Synoptiques = Vie éternelle de Jean, on comparera encore les deux résurrections de Jo., V, 25-29 et les deux venues du Règne de Dieu ou du Fils de l'homme de Mt., XVI, 27-28 par. Il faut également rapprocher le rassemblement des élus de Mc., XIII, 27 par. et le rassemblement des enfants de Dieu dispersés de Jo., XI, 52; dans les deux cas les présupposés vétérotestamentaires sont exactement les mêmes et invitent à songer au nouveau peuple de Dieu.

Nous n'avons pu tout dire en cet article déjà fort long, mais, en ce qui concerne le grand problème de la Parousie, l'exégèse qui a le plus de chances d'être la bonne est celle qui, sans violenter les textes, souligne la continuité et l'harmonie des diverses traditions, la tradition johannique ne faisant qu'exprimer avec toute la netteté désirable ce que suggérait déjà la tradition synoptique et ce que S. Paul de son côté avait enseigné de plus en plus clairement.

On constatera facilement la conformité des développements précédents avec les directives du magistère de l'Église. Le décret *Lamentabili* (3 juill. 1907) condamne ceux qui prétendent que Jésus se serait trompé touchant l'avènement suprême du Messie, et également ceux qui nient l'authenticité de la plus grande partie de la doctrine prêtée à Jésus par les Évangiles Synoptiques (cf. texte dans Denzinger-Bannwart, n. 2033, 2052). L'Encyclique *Pascendi* (8 sept. 1907) condamne l'opinion moderniste qui prête au Christ une erreur sur l'époque de sa Parousie (Denzinger-Bannwart, n. 2102). Enfin, le 18 juin 1915, la Commission Biblique a rendu un décret sur l'interprétation des textes pauliniens relatifs à la Parousie. Le voici :

Propositis sequentibus dubiis, Pontificia Commissio de Re Biblica ita respondendum decrevit.

I. Utrum, ad solvendas difficultates quae in epistolis sancti Pauli aliorumque apostolorum occurrunt, ubi de parousia, ut aiunt, seu de secundo adventu D. N. Jesu Christi sermo est, exegetae catholico permissum sit adserere Apostolos, licet sub inspiratione Spiritus Sancti nullum doceant errorem, proprios nihilominus humanos sensus exprimere, quibus error vel deceptio subesse possit? Resp. : Negative.

II. Utrum, prae oculis habitis genuina muneris apostolici notione et indubia sancti Pauli fidelitate erga doctrinam Magistri, dogmate item catholico de inspiratione et inerrantia sacrarum Scripturarum quo omne id quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto; perpensis quoque textibus epistolarum Apostoli, in se consideratis,

modo loquendi ipsius Domini apprime consonis, affirmare oporteat apostolum Paulum in scriptis suis nihil omnino dixisse quod non perfecte concordet cum illa temporis parousiae ignorantia, quam ipse Christus hominum esse proclamavit? Resp. : Affirmative.

III. Utrum, attenta locutione graeca ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι, perpensa quoque expositione Patrum, imprimis sancti Joannis Chrysostomi, tum in patrio idiomate, tum in epistolis paulinis versatissimi, liceat tanquam longius petitam et solido fundamento destitutam rejicere interpretationem in scholis catholicis traditionalem (ab ipsis quoque novatoribus saeculi XVI retentam) quae verba sancti Pauli in *I Thess., IV, 15-17* explicat quin ullo modo involvat affirmationem parousiae tam proximae, ut Apostolus seipsum suosque lectores adnumeret fidelibus illis, qui superstites ituri sunt obviam Christo? Resp. : Negative.

BIBLIOGRAPHIE. — Cette bibliographie laisse de côté tous les commentaires du N. T. et ne retient que les monographies et les articles consacrés au problème eschatologique. Et même, parmi ceux-ci, il est surtout fait état des travaux les plus récents.

1° *Études d'ensemble.* — P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh, 1949; — L. Billot, *La Parousie*, Paris, 1920; — W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Gœttingue, 1895; — Cl. R. Bowen, *The Resurrection in the New Testament*, New York et London, 1911; — F. M. Braun, *Où en est l'eschatologie du Nouveau Testament?* dans *Vivre et Penser* (= *Rev. bibl.*), 1940, p. 33-54; — L. Brun, *Die Auferstehung in der urchristlichen Ueberlieferung*, Oslo, 1924; *Le contenu religieux de la croyance en la résurrection dans le christianisme primitif*, dans *Rev. d'hist. et de phil. religieuses*, 1928, p. 503-512; — R. Bultmann, *Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tubingue, 1917, p. 76-87; *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel-Paris, 1959; — A. Causse, *L'évolution de l'espérance messianique dans le christianisme primitif*, Montauban, 1908; — R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism and in Christianity*, Londres, 1899; — O. Cullmann, *Le retour du Christ, espérance de l'Église selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1948; *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, Delachaux, 1947; *Eschatology and Mission in the New Testament*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology, Studies in honour of C. H. Dodd*, Cambridge, 1956, p. 409-421; — N. A. Dahl, *Christ, Creation and the Church*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 422-443; — E. C. Dewick, *Primitive Christian Eschatology*, Cambridge, 1912; — C. Erbes, *Der Antichrist in den Schriften des Neuen Testaments*, Fribourg-en-Brisgau, 1897; — P. Feine, *Die Gegenwart und das Ende der Dinge*, Leipzig, 1918; *Das Leben nach dem Tode*, Leipzig, 1919; — T. F. Glasson, *The Second Advent*, Londres, 1945; — M. Goguel, *Parousie et Résurrection*, dans *Rev. d'hist. et de phil. religieuses*, 1930, p. 371-404; *Eschatologie et Apocalyptique dans le christianisme primitif*, dans *Rev. d'hist. des religions*, 1932, p. 381-434; — H. A. Guy, *The New Testament Doctrine of the Last Things*, Londres, 1948; — J. Geschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt, Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols*, Munster-en-Westp., 1911; — W. Hadorn, *Das tausendjährige Reich*, Berlin-Lichterfelde, 1915; — B. M. Haghebaert, *L'époque du second avènement du Christ*, dans *Rev. bibl.*, 1894, p. 71-92; — F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, Gütersloh, 1936; — H. Leitz, *Die christliche Hoffnung und die letzten Dinge, Darstellung der biblischen Eschatologie*, Baden-Baden, 1948; — C.-F. Moule, *The Judgement Theme in the Sacraments*, dans *The Background...*, 464-481; — Oepke, Παρουσία, dans *T.W.N. T.*, v, 856-869; — W. O. Œsterley, *The Doctrine of the Last Things, Jewish and Christian*, Londres, 1909; — E. Pax, *Epiphaneia, Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie*, I, *Historische Abteilung*, Munich, 1955; — B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux-Paris, 1932; — A. Romeo, art. *Parusia*, dans *Enciclopedia Cattolica*, IX, Cité du Vatican, 1952, col. 875-882; — S. D. F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*, Édimbourg, 1903; — M. Schmaus, *Von den letzten Dingen*, Regensbourg, 1948; — R. Seeberg, *Ewiges Leben*, Leipzig, 1915; — A. N. Wilder, *Kerygma, Eschatology and Social Ethics*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 509-536.

2° *Les Évangiles Synoptiques.* — H. Ackermann, *Jesus, seine Botschaft und deren Aufnahme im Abendland*, Göttingue, 1952; — H. T. Andrews, *The Significance of the Eschatological Utterances of Jesus, Theological Studies*, Londres, 1911; — G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future, An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*, Londres, 1954; *A Commentary on Mark Thirteen*, Londres, 1957; — G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Mattäusevangelium*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 222-260; — M. Brunec, *Sermo Eschatologicus*, dans *Verbum Domini*, 1952, p. 214-218, 265-277, 321-333; — 1953, p. 12-20, 83-94, 156-163, 211-220, 282-290, 344-351; — F. Busch, *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie, Markus 13 neu untersucht*, Gütersloh, 1938; — T. Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, Strasbourg, 1864; — E. Von Dobschutz, *The Eschatology of the Gospels*, Londres, 1910; — C. H. Dodd, *The Coming of Christ*, Cambridge, 1951; — C. W. Emmet, *The Eschatological Question in the Gospels*, Édimbourg, 1911; — A. Farrer, *A Study in St Mark*, Londres, 1951; — A. Feuillet, *Le discours eschatologique sur la ruine du Temple*, dans *Rev. bibl.*, 1948, p. 481-502; 1949, p. 61-92; *La synthèse eschatologique de S. Matthieu*, dans *Rev. bibl.*, 1949, p. 340-364; 1950, p. 62-91; 180-211; *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'homme (Luc. XVII, 20-XVIII, 3)*, dans *R. S. R.*, 1948, p. 544-565; *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Évangiles*, dans *N. R. T.*, 1949, p. 701-722; 806-828; *Comparaison entre Mt., XXIV et Jac., V, 1-11*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 261-280; — R. N. Flew, *Jesus and His Church*, Londres, 1943; — S. A. Fries, *Jesu Vorstellung von der Auferstehung der Toten*, dans *Z. N. W.*, 1900, p. 291 sq.; — E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in der synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin, 1957; — G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, Gütersloh, 1929; — J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Paris, 1937; — A. G. Hogg, *Christ's Message of the Kingdom*, Édimbourg, 1913; — G. Holscher, *Der Ursprung der Apokalypse Mk : 13*, dans *Theologische Blätter*, Leipzig, juill., 1933; — S. H. Hooke, *The Kingdom of God in the Experience of Jesus*, Londres, 1949; — H. L. Latimer, *The Eschatology of Jesus*, Londres, 1913; — J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh, 1930; — W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien, Ihre Geschichte und ihr Sinn*, Leipzig, 1936; *Verheissung und Erfullung, Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zürich, 1956; *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, dans *Symbolae Biblicae Upsalienses*, I, 1943; — M. J. Lagrange, *L'avènement du Fils de l'homme*, dans *Rev. bibl.*, 1906, p. 382-411, 561-574; — R. Liechtenhan, *Die urchristliche Mission*, Zürich, 1946; — R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St Mark*, Oxford, 1950; — A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Bellevue, 1904; *Jésus et la tradition évangélique*, Paris, 1910; — C. C. Mc Cown, *The Eschatology of Jesus reconsidered*, dans *Journal of Religion*, Chicago, vol. XVI, janv. 1936; — H. R. Mackintosh, *Immortality and the Future*, Londres, New York et Toronto, 1917; — T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, Londres, 1954; — W. Michaelis, *Der Herr verzieht nicht die Verheissung, Die Aussagen Jesu über die Nähe der jüngsten Tages*, Berne, 1942; — L. Muirhead, *The Eschatology of Jesus*, Londres, 1906; — R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn, Ein religionsgechichtlicher Versucht*, Munich, 1940; — A. Piganiol, *Observations sur la date de l'apocalypse synoptique*, dans *R. H. P. R.*, 1924. — A. Reese, *The Approaching Advent of Christ, An Examination of the Teaching of J. N. Darby and his Followers*, Londres, 1937; — B. Rigaux, ΒΔΕΛΥΓΜΑ ΤΗΣ ΕΡΗΜΩΣΕΩΣ; *Mc., XIII, 14; Mt., XXIV, 15*, dans *Studia Biblica et Orientalia edita a Pontificio Instituto Biblico*, Rome, 1959; — J. A. T. Robinson, *In the End*, Londres, 1950; *Jesus and his Coming*, Londres, 1957; — A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue, 1916; — M. Simon, *Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive*, dans *Aux Sources de la tradition chrétienne, Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel, 1950, p. 247-257; — F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo, 1950; — J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gœttingue, 1900; — K. Weiss,

Exegetisches zum Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi, Munster-en-W., 1916; — H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh, 1931; — A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, New York, 1950; — E. W. Winstanley, *Jesus and the Future*, Édimbourg, 1913; — F. W. Worsley, *The Apocalypse of Jesus*, Londres, 1912.

3° *Les Actes des Apôtres et les Épîtres pauliniennes.* — E.-B. Allo, *S. Paul et la double résurrection corporelle*, dans *Rev. bibl.*, 1932, p. 187-209; — C.-E. Babut, *De l'enseignement de S. Paul sur la vie future*, Montauban, 1885; — T. Baldy, *Le principe de la vie éternelle d'après S. Paul*, Paris, 1898; — J. Bellavy, *Les idées eschatologiques de S. Paul et des Pères apostoliques*, Alençon, 1924; — H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Münster-en-W., 1913; — A. Bouniol, *Essai sur la vie future d'après S. Paul*, Montauban, 1898; — M. Brunec, *De Homine peccati in II Thess., II, 1-12*, dans *Verbum Domini*, 1957, p. 3-33. — C. Bruston, *La vie future d'après S. Paul*, dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1894, p. 505-530; — J. Buffa, *Essai sur la doctrine de la résurrection des corps dans les Épîtres de S. Paul*, Montauban, 1885; — D. Buzy, *L'adversaire et l'obstacle (II Thess., II, 3-12)*, dans *R. S. R.*, 1934, p. 402-431; — H. J. Cadbury, *Acts and Eschatology*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 300-321; — H. Clavier, *Brèves remarques sur la notion de* ΣΩΜΑ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΝ, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology*, p. 342-362; — W. A. Cox, *What shall they do which are baptised for the Dead*, dans *The Interpreter*, VII, 1910-1911, p. 434-439; — O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul*, dans *R. H. P. R.*, 1936, p. 210-215; — S. Cipriani, *Insegna I Cor., III, 10-15 la dottrina del Purgatorio?* dans *Rivista Biblica*, 1959, p. 25-43; — K. Deissner, *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus*, Leipzig, 1912; — J. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, *L'union avec le Christ suivant S. Paul*, I^re^ Partie, *Avec le Christ dans la vie future*, Louvain-Paris, 1952; — A. Feuillet, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens (II Cor., V, 1-10)*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1956, p. 161-192; 360-402; *Le mystère pascal et la résurrection des chrétiens d'après les Épîtres pauliniennes*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 1957, p. 337-354; *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les Epîtres pauliniennes*, dans *Rev. bibl.*, oct. 1959; — J. Gnilka, *Ist I Cor., III, 10 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* Dusseldorf, 1955; — M. Goguel, *L'espérance chrétienne d'après l'Apôtre Paul*, dans *Foi et Vie*, IV, 1932, p. 289-326; *La résurrection des non-élus*, dans *R. H. P. R.*, XII, 1932, p. 352-359; *Le caractère à la fois actuel et futur du salut dans la théologie paulinienne*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 322-341; — F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, Munster-en-W., 1932; — E. Haack, *Exegetisch-dogmatische Studie zur Eschatologie über I Thess., IV, 13-18*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, XV, 1938, p. 544-569; — W. P. Hatch, *St Paul's View of the Future Life*, dans *Paulus-Hellas-Oikumene*, *An Ecumenical Symposion*, Athènes, 1951; — J. Héring, *S. Paul a-t-il enseigné deux résurrections?* dans *Rev. d'hist. et de phil. religieuses*, XII, 1932, p. 300-320; — H. A. Kennedy, *St Paul's Conception of the Last Things*, Londres, 1904; — J. Kiss, *Zur eschatologischen Beurteilung der Theologie des Apostels Paulus*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1938, p. 379-416; — P. M. Magnien, *La résurrection des morts d'après la Première Épître aux Thessaloniciens*, dans *Rev. bibl.*, 1907, p. 349-382; — H. Mensel, *Zur paulinischen Eschatologie*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1923, p. 689-701; — H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus*, Munster-en-W., 1933; — Chr. Mohrmann, *Epiphania*, dans *Rev. des sciences phil. et théol.*, 1953, p. 644-670; — C. F. D. Moule, *The Judgment Theme in the Sacraments*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 464-481; — L. Murillo, *La Parusia en el Apostol Pablo*, dans *Estudios Biblicos*, 1929, p. 264-281; 1930, p. 264-282; — F. C. Potter, *The Place of Apocalyptical Conception in the Thought of Paul*, dans *Journal of biblical Literature*, 1922, p. 183-204; — A. Romeo, *Nos qui vivimus, qui residui sumus (I Thess., IV, 13-18)*, dans *Verbum Domini*, 1929, p. 307-312; 339-347; 360-364; — F. Spadafora, *L'Escatologia in San Paolo*, Rome, 1957; — J. N. Sevenster, *Einige Bemerkungen über den Zwischenzustand bei Paulus*, dans *New Testament Studies*, I, 1955, p. 291-296; — F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, Fribourg, 1909; — D. W. Wallace, *A Study of the Motivation of St Paul's Doctrine on the Parusia*, Diss., Princeton, 1952; — G. P. Wetter, *Der Vergeltungsgedanke bei Paulus*, Gœttingue, 1912.

4° *Les Épîtres Catholiques (abstraction faite des Épîtres johanniques) et l'Épître aux Hébreux.* — C. K. Barrett, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 363-393; — Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhague, 1946; — J. M. Bover, *La esperanza en la epistola a los Hebreos*, dans *Gregorianum*, 1938, p. 110-120; — C. Bruston, *La descente du Christ aux enfers d'après les apôtres et d'après l'Église*, Paris, 1897; — J. Cambier, *Eschatologie ou Hellénisme dans l'Épître aux Hébreux, une étude sur* μένειν *et l'exhortation finale de l'Épître*, dans *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Ser. II, fasc. 12, Louvain, 1949; — J. Chaine, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la Secunda Petri*, dans *Rev. bibl.*, 1937, p. 207-216; — A. R. Eagar, *The hellenic Element in the Epistle to the Hebrews*, dans *Hermaténa*, 1901, p. 263-287; — J. Felten, *Zur Predigt Jesu an die Geister im Gefängnis, I Petr., III, 19 sq. und IV, 6*, dans *Festschrift der Vereinigung katholischen Theologen*, Aurelia, Bonn, 1926, p. 28-31; — J. Frings, *Zu I Petr. 3, 19 und 4, 6, dans Bibl. Zeitschrift*, 1925-1926, p. 75-88; — M. Goguel, *La doctrine de l'impossibilité de la seconde conversion dans l'Épître aux Hébreux et sa place dans l'évolution du Christianisme*, dans *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études (Sciences Religieuses)*, Paris, 1931, p. 3-38; — E. Käsemann, *Das wandernde Gotteswolk, Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingue, 1938; — W. Kelly, *Preaching to the Spirits in Prison*, Londres, 1900; — J. S. Lidgett, *Sonship and Salvation, A Study on the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1921; — O. Michel, *Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit nach der Anschauung der Hebräerbriefer*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1934, p. 333-355; — E. Selwyn, *Eschatology in I Peter*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 394-401; — G. Spörri, *Das einmalige Opfer Christi, unsere ewige Erlösung, Hebr., IX, 10, 18*, dans *Der Kirchen-Freund*, 1949, p. 241-244; — P. Theodorico da Castel S. Pietro, *La Chiesa nella lettera agli Ebrei*, Turin, 1945; — G. Vos, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews*, Philadelphie, 1944.

5° *Les écrits johanniques.* — B. Aebert, *Die Eschatologie des Johannes-Evangelium, Eine systematische Untersuchung auf Grund seiner religionsgeschichtlichen Voraussetzungen*, Diss. zu Breslau (Teildruck), Wurtzbourg, 1936; — H. Blauert, *Die Bedeutung der Zeit in der johannischen Theologie, Eine Untersuchung an Hand von Jo., 1-17 unter besonder Berücksichtigung der literar-kritischen Problem*, Tubingue, 1953; — R. Bréchet, *Du Christ à l'Église, Le dynamisme de l'Incarnation dans l'Évangile selon S. Jean*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), 1953, p. 67-98; — F. Büchsel, *Die Stelle des Johannesevangeliums in einer Theologie des Neuen Testaments*, dans *Theologische Blätter*, 1937, p. 301-306; *Johannes und der hellenistishe Synkretismus*, Gütersloh, 1928; — R. Bultmann, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums*, dans *Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze*, Tubingue, 1933, p. 134-152; — B. Cassien, *La Pentecôte johannique*, Valence-sur-Rhône, 1939; *Kirche oder Reich Gottes? Zur johanneischen Eschatologie*, dans *In Extremis*, 1939, p. 176-202; — L. Cerfaux, *La charité fraternelle et le retour du Christ (Jo. XIII, 33-38)*, *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux, II, 1954, p. 27-40; — A. Corell, *Consummatum est, Eschatologi och Kyrka i Johannesevangeliet*, Stockholm, 1950; — C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953; — J. Dupont, *Essais sur la Christologie de S. Jean*, Bruges, 1951; — D. Faulhaber, *Das Johannesevangelium und die Kirche*, Cassel, 1938; — A. Feuillet, *La participation actuelle à la vie divine d'après le Quatrième Évangile*, dans *Studia Evangelica, Papers presented to the International Congress on the Four Gospels in 1957, held at Christ Church* (Oxford), Berlin, 1959, p. 295-308; *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse*, dans *Rev. bibl.*, 1958, p. 5-32; *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*, dans *Rev. bibl.*, 1959, p. 55-86; *Essai d'interprétation du chapitre XI de l'Apocalypse*, dans *New Testament Studies*, avril 1958, p. 183-200; *Le chapitre X de l'Apocalypse*, dans *Sacra Pagina, Miscellanea Biblica Congressus internationalis*

Catholici de Re Biblica, Paris-Gembloux, 1959, II, 414-429; — S. Giet, *L'Apocalypse et l'Histoire*, Paris, 1957; — M. Goguel, *Paulinisme et Johannisme, deux théologies ou deux formes d'expérience religieuse?* dans *Rev. d'hist. et de phil. religieuses*, 1930, p. 504-526; 1931, p. 1-19; 102-156; — E. Gulin, *Die Freude im Neuen Testament*, II, *Das Johannesevangelium*, Helsinki, 1936; — H. Hanse, « *Gott haben* » *in der Antike und im frühen Christentum*, Berlin, 1939; — F. A. Henle, *Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit*, Munich, 1884; — J. Huby, *Mystique paulinienne et johannique*, Paris, 1946; — K. Kundsin, *Die Wiederkunft in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1934, p. 210-215; — J. Lindblom, *Das Ewige Leben, Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im Neuen Testament*, Uppsala-Leipzig, 1944; — W. Michaelis, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Berne, 1946; — Fr. H. Monse, *Johannes und Paulus*, Munster-en-W., 1915; — F. Mussner, ZΩH, *Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, Munich, 1952; — A. Omedeo, *La mistica Giovannea*, Bari, 1930; — E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, Lund, 1939; — Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, dans *Hommage et Reconnaissance, Recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth*, Neuchâtel et Paris, 1946, p. 100-118; — H. Pribnow, *Die johanneische Anschauung vom Leben*, Greiswald, 1934; — S. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic, A Study of Jewish and Christian Apocalypse from Daniel to the Revelation;* — O. Schaefer, *Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen in seines Vaters Hause und von dem Weg zu ihm (Johannes XIV, 1-7)*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1933, p. 210-217; — E. Schweizer, *Ego Eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden*, Göttingue, 1939; — G. Stählin, *Zum Problem der johanneischen Eschatologie*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1934, p. 225-259; — E. Stauffer, *Agnostos Christos, Joh. XI, 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 281-299; — H. Windisch, *Die fünf johanneischen Parakletsprüche*, dans *Festgabe für A. Jülicher*, Tubingue, 1927, p. 110-137; — H. Windisch, *Angelophanien um den Menschensohn auf Erden, Ein Kommentar zu Johannes I, 51*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1931, p. 215-233; *Jesus und der Geist im Johannesevangelium*, dans *Amicitiae Corolla, A volume of Essays presented to J. Rendel Harris*, Londres, 1933, p. 303-318.

A. Feuillet.

PARSISME. — Voir Zoroastre.

PASSAGES PARALLÈLES. — Voir Littéraires *(Genres)*, *supra*, t. v, col. 409-417.

PASSION (Récits de la). — *Introduction* (col. 1420-1424) : 1° Sources non chrétiennes (col. 1421). — 2° Sources chrétiennes en dehors des récits de la Passion (col. 1423). — 3° Plan de l'étude (col. 1424).

I. Formation littéraire des récits évangéliques. — *Introduction* (col. 1424-1427) : 1° Existait-il un récit primitif? (col. 1424). — 2° Genre littéraire du récit (col. 1426).

I. Milieux de formation de la tradition (col. 1427-1438). — 1° L'esprit de la formation des unités : 1. Les événements et la foi pascale (col. 1428); 2. Les événements et la foi biblique (col. 1429). — 2° Les motifs de formation des unités : 1. dogmatique (col. 1430); 2. liturgique (col. 1432); 3. apologétique (col. 1433); 4. parénétique (col. 1435). — 3° La présentation biographique : 1. Sens biographique (col. 1436); 2. Intérêt au détail (col. 1436). — 4° Principes d'agencement des complexes littéraires : 1. selon les témoins (col. 1437); 2. selon les motifs (col. 1437; 3. selon les milieux (col. 1437). — 5° Étapes de formation de l'ensemble (col. 1438). — 6° Conclusion.

II. Rapports littéraires entre les recensions (col. 1438-1454). — 1° Le récit selon S. Jean : 1. Jean et Synoptiques (col. 1439); 2. Jean et Matth. (col. 1441); 3. Jean et Marc (col. 1441); 4. Jean et Luc (col. 1442); 5. Conclusion. — 2° Le récit selon S. Luc : 1. Luc et Matth. (col. 1444); 2. Luc et Marc (col. 1447); 3. Luc et Jean (col. 1448). — 3° Le récit selon S. Matthieu : 1. La présentation des matériaux (col. 1450); 2. L'expression (col. 1451); 3. « Glissements » de Marc. à Matth. (col. 1452); 4. Conclusion (col. 1453). — 4° Le récit selon S. Marc (col. 1454). — 5° Conclusion.

III. Analyse littéraire des recensions (col. 1454-1472). — 1° Les préludes : 1. Le cycle du complot (col. 1454); 2. Le cycle du dernier repas (col. 1456); — 2° Le récit proprement dit : 1. Cycle du Jardin des Oliviers (col. 1458); 2. Cycle du jugement (col. 1461); 3. Cycle de la crucifixion (col. 1469); 4. La sépulture (col. 1471). — 4° Conclusion de l'analyse.

IV. Genèse des recensions évangéliques (col. 1472-1479). — 1° La Passion selon S. Marc (col. 1473). — 2° La Passion selon S. Matthieu (col. 1474). — 3° La Passion selon S. Luc (col. 1476). — 4° La Passion selon S. Jean (col. 1478).

II. Historicité des récits évangéliques. — *I. Principes et solutions d'ensemble* (col. 1479-1485). — 1° La valeur du témoignage (col. 1479). — 2° Les faits d'après la critique externe (col. 1480). — 3° Les traditions convergentes (col. 1482). — 4° Les traditions parallèles ou isolées (col. 1483). — 5° Derrière le travail de la communauté (col. 1484).

II. Problèmes majeurs de critique historique (col. 1485-1488). — 1° Questions de chronologie; 1. La date de la mort de Jésus (col. 1485); 2. La date de la Cène (col. 1485); 3. La reconstitution des événements (col. 1486). — 2° Le procès de Jésus (col. 1486). — 3° Les supplices endurés par Jésus (col. 1487).

III. Conclusion doctrinale. — *I. Les évangiles sont-ils des « livrets de la Passion »?* (col. 1488). — *II. La responsabilité de la mort de Jésus.* — 1° Les opinions (col. 1488). — 2° Les deux points de vue (col. 1489). — *III. Actualisation des divers épisodes de la Passion.* — 1° Le disciple et Jésus (col. 1491). — 2° Exemples des comparses (col. 1492). — *IV. Conclusion.*

Liste des sigles employés dans le présent article :

B.A.S.O.R. = Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
B. Z. = Biblische Zeitschrift.
C. B. Q. = The Catholic Biblical Quarterly.
E. T. = The Expository Times.
F.R.L.A.N.T. = Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments.
J. B. L. = Journal of Biblical Literature.
J. T. S. = Journal of Theological Studies.
L. Th. K. = Lexicon für Theologie und Kirche.
N. R. T. = Nouvelle Revue Théologique.
N. T. = Novum Testamentum.
N. T. S. = New Testament Studies.
P. E. Q. = Palestine Exploration Quarterly.
R. B. = Revue Biblique.
R. G. G. = Religion in Geschichte und Gegenwart.
R. H. P. R. = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.
R. S. R. = Recherches de Science Religieuse.
R. Th. Ph. = Revue de Théologie et de Philosophie.
T. L. Z. = Theologische Literaturzeitung.
T. W. N. T. = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
V. D. = Verbum Domini.
Z. D. M. G. = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
Z. K. T. = Zeitschrift für katholische Theologie.
Z. N. W. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
Z. T. K. = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Dans les références concernant les Évangiles, p = « et parallèles ».

Introduction. — Pour éviter de devenir un véritable volume, cet article doit se limiter aux récits évan-

géliques de la seule Passion du Sauveur, réservant à un autre article l'étude des récits de la Résurrection. D'autre part, il ne veut pas simplement redire comment se déroula un épisode de la vie de Jésus-Christ, ainsi que l'a fait le P. Lebreton voici quelques années (*D. B. S.*, art. Jésus-Christ, IV, col. 1045-1064), mais s'efforcer de mettre au point l'étude critique littéraire des récits évangéliques dans leur ensemble; alors leur valeur historique et leur portée théologique pourront être mieux déterminées. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de rassembler les données de la critique externe, si parcimonieuses soient-elles.

1° *Sources non chrétiennes.* — 1. Du procès de Jésus, il n'existe pas d'*actes officiels*, que Pilate aurait envoyés à l'empereur. Très tôt cependant (cf. Justin, *I Apol.*, XXXV, 9; XLVIII, 3; Tertullien, *Ap.*, V, 2; XXI, 20), on a supposé qu'ils étaient conservés aux archives romaines; divers apocryphes circulèrent sur Pilate (cf. *D. B. S.*, art. Pilate; et *Neutestam. Apocryphen*, éd. Hennecke-Schneemelcher, 3e éd., I, Tubingue, 1959, p. 330-58, par F. Scheidweiler). Mais il n'y a aucun fondement à ces affirmations, dont les spécialistes ont démontré la gratuité (ainsi la « lettre de Lentulus » au sénat romain est un faux qui date du XIIIe ou du XIVe siècle).

2. Parmi les témoignages des *écrivains juifs*, il n'y a aucun cas à faire des *Toledoth Jesou*, roman tendancieux recueillant après le Xe s. les légendes qui circulaient sans doute dès le IIe s. (J. Klausner, *op. infra cit.*, p. 63), ni d'un passage du Talmud (p. Taanith, 65 *b*) où cependant E. Stauffer a cru découvrir le vrai sens de la déclaration de Jésus devant le sanhédrin, l'équivalent de la divinité : ANI HOU (cf. W. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 2e éd., Zürich, 1953, p. 44-45, n. 102). Par contre, une baraïta, datant vraisemblablement du IIe s., présente un réel intérêt (cf. J. Klausner, p. 27-28) : « A la veille de la Pâque, on a pendu Jésus [de Nazareth]. Pendant quarante jours, un héraut avait marché devant lui en criant : « Il va être lapidé, parce qu'il a exercé la magie, il a séduit Israël et l'a entraîné à la rébellion. Si quelqu'un peut témoigner à sa décharge, qu'il vienne le faire valoir. » Mais il ne se trouva rien pour le justifier, et on le pendit à la veille de la Pâque. » Ce Jésus est vraisemblablement Jésus de Nazareth comme le précise le ms. *M* (avec Klausner, malgré Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3e éd., Gœttingue, 1960, p. 13, n. 8). Le terme de « pendaison » se trouve aussi en Act., V, 30; X, 39; Gal., III, 13; I Cor., II, 8, servant parfois à désigner la crucifixion (cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VI, 4, § 202). Selon ce témoignage, indépendant du quatrième Évangile, la mort de Jésus eut lieu non au soir, mais à la veille de la Pâque, conformément à la tradition johannique. Les quarante jours de délai permettent de laver les Juifs d'avoir procédé à une exécution sommaire, le grief de magie est un verdict légal, suivi normalement par la lapidation; toutes précisions qui visent à faire l' « apologie des juges de Jésus » (Goguel, *op. infra cit.*, p. 56). Une certaine contradiction à l'intérieur de la baraïta le confirme : Jésus doit être lapidé, et il est « pendu ».

3. Les *historiens* ne sont pas absolument silencieux. *Josèphe* (*Ant. jud.*, XVIII, III, 3, § 64) offre un témoignage fort controversé, à cause des interpolations chrétiennes qu'il contient aujourd'hui; cependant un accord tend à se faire sur lui à la suite des études de Ch. Martin et de F. Scheidweiler, dont les reconstitutions aboutissent, pour ce qui concerne la mort de Jésus, à établir le texte suivant : καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο [θορυβεῖν] οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες. « Bien que, sur la dénonciation des premiers d'entre nous, Pilate l'eût condamné à la croix, ceux qui l'avaient d'abord aimé ne cessèrent pas de [provoquer des désordres]. » De ce texte, il résulte que Pilate condamna Jésus à la croix, sur l'accusation des autorités juives. La version slave de Josèphe n'ajoute rien de valable au texte précédent.

W. Bienert, *Der älteste nichtchristliche Jesusbericht. Josephus über Jesus. Unter besonderer Berücksichtigung des altrussischen « Josephus »*, Halle, 1936. — Ch. Martin, *Le Testimonium Flavianum. Vers une solution définitive?*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, XX, 1941, p. 409-465. — F. Scheidweiler, *Sind die Interpolationen im altrussischen Josephus wertlos?*, dans *Z. N. W.*, XLIII, 1950-1951 (Nachtrag, p. 177-178); Id., *Das Testimonium Flavianum*, dans *Z. N. W.*, XLV, 1954, p. 230-243. — F. Dornseiff, *Zum Testimonium Flavianum*, dans *Z. N. W.*, XLVI, 1955, p. 245-250.

Tacite écrit vers l'an 115 à propos de l'incendie de Rome au temps de Néron : *Auctor nominis eius, Christus, Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat* (*Annales*, XV, 44, 3). Ce témoignage précise l'indication de Josèphe sur un point : le supplice eut lieu au temps de Tibère. Ces renseignements doivent « provenir d'une source documentaire, puisqu'il n'y a pas un mot comme *dicunt* ou *ferunt* qui autoriserait à penser que Tacite rapporte des on-dit » (Goguel, p. 73), dérivant peu vraisemblablement des chrétiens (voir cependant H. Fuchs, dans *Vigiliæ christianæ*, IV, 1950, p. 72), ni de Pline, car pour ce qui concerne les affaires juives, Tacite diffère de ce dernier, ni enfin de Josèphe qu'il aurait plutôt méprisé comme source d'information. Donc document païen, « qui rattache le christianisme au Christ crucifié par Ponce Pilate. Il est inutile de souligner l'importance de cette constatation » (Goguel, p. 74).

4. Enfin voici le fragment d'une lettre écrite par *Mara bar Serapion*, stoïcien originaire de Syrie, non loin de Samosate, éditée par W. Cureton, *Spicilegium syriacum*, Londres, 1855, p. 43-48, d'après le ms. British Mus. *Add. 14658*, sæc. VIIe. En voici la traduction d'après F. Schulthess (*Z. D. M. G.*, LI, 1897, p. 371 sq.), revue par R. Köbert, de l'Institut biblique pontifical : « Quel avantage les Athéniens avaient-ils à tuer Socrate, puisqu'ils en eurent leur compte par la famine et la peste? ou les Samiens à brûler Pythagore, puisque leur pays fut en un instant entièrement enseveli sous le sable? ou les Juifs à [crucifier] leur sage roi, puisque, à partir de ce temps-là, le royaume leur fut enlevé? C'est avec équité que Dieu vengea ces trois sages. Les Athéniens moururent de faim, les Samiens furent recouverts par la mer, les Juifs furent déportés et chassés de leur royaume, vivant partout dans la dispersion. Socrate n'est pas mort, à cause de Platon; ni Pythagore, à cause de la statue de Héra; ni le sage roi à cause de la nouvelle loi qu'il a donnée. » D'après ce témoignage, Jésus a été crucifié, lui, le « sage roi » d'Israël; en outre, la dispersion des Juifs semble liée à cette condamnation, premier indice de la légende du « châtiment des Juifs » (Blinzler, p. 30). Malheureusement la date de la lettre ne peut être fixée avec certitude. Pour H. Ewald (*Gött. Gelehrte Anzeigen*, 1856, p. 661-663, cité dans E. Barnikol, *Das Leben Jesu...*, Halle, 1958, p. 533), elle date de 72-74; de même pour Aufhauser et pour Blinzler : l'auteur mentionne en effet la déportation des habitants de Samosate à Séleucie et espère le retour des exilés, auxquels appartient Mara; or, dit-on, le seul exil qui s'accorde avec ces données fut édicté par Antiochus Commagène en 73 (Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VII, 1-3, § 219-243). Cependant, cette date tend à être abaissée. Alors que A. Rücker (*Handbuch der Orientalistik*, III, *Semistitik*, Leyde, 1954, p. 170) tient encore la date de 72-74 pour

possible, W. Cureton (p. XIV) penchait déjà pour la seconde moitié du IIe s., à cause d'une allusion à l'oracle sibyllin (III, 362); Schulthess (p. 379) requérait jusqu'à la fin du IIIe s.; enfin J. B. Chabot (*Littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 19) opine pour le cours du IIIe s., certainement pas après; F. Altheim (*Lit. und Gesellschaft*, I, Halle, 1948, p. 250 sq.) et I. Ortiz de Urbina (*Patrologia syriaca*, Rome, 1959, p. 42) se montrent du même avis. Le P. Köbert se rallie à cette opinion; selon lui, Mara se réfère à des faits historiques communément admis dans son entourage, mais retenus de manière peu précise *(allgemeines Bildungsgut)*. Et, de fait, d'après la stèle de Šapur I de Naksh-i-Rustan, nous savons qu'après la défaite de Valérien, Samosate, quartier général de l'empereur, fut pris par les Sassanides; les partisans des Romains auraient été alors déportés à Séleucie. Après leur retour, Mara subit le même sort à cause de son comportement. Cet épisode date d'env. 260, ou de peu après l'avènement d'Aurélien.

5. En conclusion, deux faits essentiels sont garantis par ces sources non chrétiennes : *a)* Jésus a été crucifié en vertu d'une condamnation portée par Ponce Pilate (Josèphe, Tacite); — *b)* Pilate procéda à l'instigation des autorités juives (baraïta, Josèphe).

J. Blinzler, *Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt*, 2e éd., Ratisbonne, 1955, p. 20-31. — M. Goguel, *Jésus*, 2e éd., Paris, 1950, p. 55-80. — J. Klausner, *Jésus de Nazareth. Son temps. Sa vie. Sa doctrine* (trad. de l'hébreu), Paris, 1953, p. 15-83.

2° *Sources chrétiennes en dehors des récits de la Passion.* — A travers la présentation théologique paulinienne ou les discours kérygmatiques des Actes, quelques événements peuvent être reconnus. Jésus fut trahi, livré, arrêté de nuit, mené chez le grand-prêtre, condamné par Pilate, crucifié; il mourut sur la croix, fut enseveli; son tombeau fut trouvé vide. Quelques précisions sont apportées, concernant le rejet de Jésus par ses compatriotes, le reniement, la trahison, le caractère innocent de Jésus, la participation d'Hérode, la volonté qu'eut Pilate de relâcher Jésus, l'épisode de Barabbas, l'attribution aux Juifs eux-mêmes de l'exécution du dessein de Dieu : clouant Jésus à la croix, le faisant mourir en le suspendant au bois, l'assassinant, enfin le descendant du bois et le mettant au tombeau. Une absence est notable : il n'est pas question de jugement nocturne chez le grand-prêtre. Comme ces précisions toutefois sont subordonnées à des affirmations théologiques ou apologétiques, elles doivent être soigneusement critiquées; en effet les discours des Actes systématisent l'action des Juifs dans le drame.

Les récits évangéliques d'autre part fournissent quelques données de valeur. En particulier, il est clair que depuis longtemps les autorités juives avaient décidé de faire périr Jésus : « Les Pharisiens sortirent et tinrent conseil avec les Hérodiens contre Jésus en vue de le perdre » (Marc., III, 6 p); ces Hérodiens sont encore associés à des Pharisiens en Marc., XII, 13 p, quand ils posent à Jésus la question brûlante de l'impôt dû à César, l'un des griefs que Luc rapporte dans le récit de la Passion (Luc., XXIII, 2); Jésus met en garde contre le levain des Pharisiens et le levain d'Hérode (Marc., VIII, 14-21), et de fait Hérode voulut tuer Jésus (Luc., XIII, 31-33), car il voyait en lui un nouveau Jean (Marc., VI, 16 p), ce que Luc exprimera en disant qu'Hérode « cherchait à voir Jésus » (Luc., IX, 9); du reste il le « verra » un jour (XXIII, 8), mais alors dépêché par Pilate (cf. Goguel, *Jésus*, p. 281-288).

Il semble également que Jésus jouissait de la faveur populaire, comme en témoigne la tradition sur le complot (Marc., XIV, 1-2 p) ou les notules sur le succès de Jésus à Jérusalem. D'où la jalousie compréhensible des autorités, et leur crainte d'un soulèvement messianique, qui eût été désastreux pour la paix de la nation (cf. Joa., XI, 47-53).

Enfin les annonces de la passion par Jésus conservent, aux yeux de la plupart des critiques, un noyau authentique; elles ont sans doute subi des retouches dues à la foi de la communauté primitive, mais il est impossible de ne pas admettre la valeur substantielle d'un grand nombre, surtout lorsqu'elles ne font pas mention de la résurrection (v. g. Luc., XVII, 25).

A la lumière des sources chrétiennes en dehors des récits évangéliques de la Passion, l'historien retient favorablement un certain nombre d'événements, et surtout il constate que le drame est le couronnement d'une existence qui a soulevé à la fois l'enthousiasme et la haine.

3° *Plan de l'étude.* — Les données précédentes de la critique externe sont fort utiles; elles ne suffisent cependant pas à reconstituer les événements ni les perspectives des évangélistes. Trop longtemps, en effet, les récits évangéliques ont été considérés comme des comptes rendus, des livres d'histoire rédigés avec les exigences actuelles de la science; or, pour pouvoir les utiliser à des fins légitimes de piété, d'archéologie, de connaissance historique ou de théologie, ils doivent être lus selon leur genre littéraire : une histoire sainte écrite pour susciter et pour aider la foi. La critique littéraire est un moment nécessaire dans la connaissance historique et religieuse du fait fondamental du sacrifice rédempteur, même si ses résultats demeurent toujours grevés d'un caractère hypothétique : il est indispensable de se livrer modestement et courageusement à cette enquête.

La première partie, la plus longue, s'efforcera donc de montrer comment les récits évangéliques se sont « formés » littérairement (col. 1424-1479), après quoi leur historicité sera établie (col. 1479-1488), puis seront dégagées quelques conséquences doctrinales (col. 1488-1492).

I. Formation littéraire des récits évangéliques. — INTRODUCTION. — Les trois premières sections de cette partie s'efforcent de déterminer le genre et la teneur du « récit » primitif; la quatrième tente d'assister à la genèse des quatre recensions évangéliques à partir du récit primitif. Ainsi on répondra aux deux problèmes majeurs d'ordre littéraire qui sont posés au critique :

— quelles relations unissent et de quelles sources communes dérivent les recensions actuelles, à la fois ressemblantes et différentes, de la Passion?

— quels sont les milieux de formation, les motifs de conservation des petites unités, des complexes et de l'ensemble du récit?

A ces deux problèmes il a été diversement répondu depuis une cinquantaine d'années dans les milieux critiques.

1° *Existait-il un récit primitif?* — Les critiques s'accordent pour le chercher derrière la recension de Marc; ils divergent dans la méthode de recherche. Certains, fidèles au système rigoureux des Deux-sources, estiment que Marc suffit à expliquer les autres évangiles (Finegan), ou du moins les synoptiques (Dibelius, Bultmann); d'autres reconnaissent en Luc une source particulière (Feine, Schniewind, Streeter, Taylor, Cerfaux, Schürmann, Jeremias, Rehkopf); d'autres enfin cherchent à valoriser Matthieu lui-même (Dahl). Il n'est donc pas étonnant que les critiques divergent aussi dans les résultats obtenus.

Tandis que certains identifient en gros le récit primitif avec la recension de Marc (Schelkle), la plupart

retirent de celle-ci certains passages. Les préludes de la Passion (Marc., XIV, 1-25) n'appartiendraient pas au récit primitif (Bultmann, Jeremias); de cet ensemble il faudrait attribuer à l'évangéliste l'onction à Béthanie (Dibelius, Schmidt, Taylor, Grant), le complot contre Jésus (Schmidt, Dibelius [?]), la trahison de Judas (Schmidt, Dibelius [?]), les préparatifs de la Pâque (Dibelius, Grant), l'institution de l'eucharistie (Taylor), si nous ne tenons pas compte des versets de transition.

Dans la Passion elle-même (Marc., XIV, 26 — XV, 47), le récit primitif n'aurait pas comporté l'épisode de Gethsémani (Bultmann, Dibelius, Taylor, Grant, Jeremias), ni la comparution devant le sanhédrin (Bultmann, Dibelius, Taylor [?], Grant), ni les reniements de Pierre (Bultmann, Taylor, Grant), ni l'épisode de Barabbas (Bultmann, Taylor), ni les moqueries des soldats (Bultmann, Taylor, Grant), ni tel ou tel verset du crucifiement (Bultmann, Taylor). Enfin, ordinairement, les critiques estiment qu'un récit d'apparition couronnait la narration primitive.

Ces affirmations sont plus ou moins solidement étayées. K. L. Schmidt et Dibelius ne s'attardent guère à en fournir une justification; Bultmann la détaille davantage, mais au prix de nombreuses hypothèses et de simplifications hâtives. Par d'autres voies que ce dernier, J. Jeremias a abouti à un résultat semblable, à partir d'une triple considération.

Le récit johannique concorde avec le récit marcien pour la première fois à partir de l'entrée à Jérusalem, assez largement jusqu'à l'arrestation, assez étroitement après.

La deuxième et la troisième annonces de la passion (Marc., IX, 31 p; X, 33 p) commencent par mentionner que Jésus doit être livré (I Cor., XI, 23).

Marc, XIV, 43 introduit le récit de l'arrestation en désignant Judas comme « l'un des Douze », comme s'il était inconnu du lecteur, alors que déjà il avait été mentionné en XIV, 10. De ces trois notations, il découle que le récit de la Passion aurait comporté les stades suivants :

— le kérygme araméen contenu en I Cor., XV, 3-5;

— un récit bref commençant à l'arrestation, rapportant l'essentiel jusqu'à la mort, la sépulture et une apparition;

— un récit long, remontant jusqu'à l'entrée à Jérusalem et complété par les souvenirs de Pierre (XIV, 26-42, 53-54, 66-72); rien ne prouve qu'à ce stade le récit était couché par écrit;

— enfin les divers récits actuels.

V. Taylor, de son côté, reconnaît trois grandes traditions : Marc à Rome, Jean à Éphèse, Luc à Césarée (*The Formation...*, p. 55). Derrière Marc, en raison de la présence ou de l'absence de sémitismes, en raison de considérations d'ordre critique également, il y aurait un récit de base *A*, sans sémitismes, trouvé par Marc à Rome, puis complété par lui à l'aide des souvenirs de Pierre *B*.

Voici le tableau dans lequel il répartit les versets (*Mark*, p. 658) :

| | | |

ser qu'il fut formé au cours d'agapes fraternelles (cf. I Cor., XI, 23 sq.); le témoignage de Jésus devant Pilate (I Tim., VI, 13) est plus difficile à « situer », mais la troisième partie, concernant la sépulture, tirerait son origine de fêtes liturgiques près du tombeau de Jésus. L'ensemble pourrait donc dériver d'une « célébration liturgique pascale » *(Osterbegehung)*, avec les adaptations que nécessita rapidement la prédication à un auditoire déterminé; ensuite peu à peu se forma un récit suivi. L'hypothèse ne semble pas avoir rencontré un accueil favorable. Enfin H. Conzelmann (*R. G. G.*, 3e éd., III, 1959, col. 646), renonçant à tout *Protokoll*, voit dans le récit actuel une « légende cultuelle, un ἱερὸς λόγος des célébrations sacramentelles »; nous retombons dans des généralités qu'il est difficilement possible de fonder.

Une telle variété de positions et d'hypothèses ne doit pas détourner de la critique, mais la rendre plus importante et plus rigoureuse que jamais. Alors elle porte son fruit et permet de mieux goûter l'enseignement théologique de ces récits.

Des bibliographies se trouvent dans U. Holzmeister, *Die Passionsliteratur der letzten sechs Jahre (1909-1914)*, dans *Z. K. T.*, XXXIX, 1915, p. 318-367. — J. M. Vosté, *De Passione et morte Iesu Christi*, Rome, 1937. — K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1949, p. 306-314. — J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, p. 212-217.

Voici, en dehors des commentaires et des dictionnaires, les principales études critiques récentes concernant les récits de la Passion. J. E. Belser, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu*, 2e éd., Fribourg-en-Br., 1913. — G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, dans *F.R.L.A.N.T.*, nouv. sér., XV, Gœttingue, 1922. — E. Bickermann, *Utilitas crucis*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, CXII, 1935, p. 169-241. — K. Bornhäuser, *Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu*, Gütersloh, 1947. — R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, dans *F.R.L.A.N.T.*, nouv. sér., 3e éd., XII, Gœttingue, 1957, p. 282-308. — L. Cerfaux, *Luc (Évangile selon S.)*, dans *D. B. S.*, V, col. 563-564, 569. — N. A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*, dans *N. T. S.*, II, 1955-1956, p. 17-32. — M. Dibelius, *Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums*, 1918, dans *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, Tubingue, 1953, p. 221-247; Id., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2e éd., Tubingue, 1933, p. 178-218. — J. Finegan, *Die Ueberlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu*, dans *Z. N. W.*, Beiheft XV, Giessen, 1934. — E. Florit, *Il metodo della « storia delle forme » e sua applicazione al racconto della passione*, Rome, 1935. — F. C. Grant, *The Gospels. Their Origin and their Growth*, Londres, 1957, p. 79. — W. Hillmann, *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte. Ein Beitrag zur Kompositionstechnik und Sinndeutung der drei älteren Evangelien*, Fribourg-en-Br., 1941. — E. Hirsch, *Frühgeschichte des Evangeliums*, 2 tomes, Tubingue, 1941. — J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3e éd., Gœttingue, 1960, p. 83-90. — K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu...*, Heidelberg, 1949. — K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin, 1919, p. 303-309. — G. Schille, *Das Leiden des Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr « Sitz im Leben »*, dans *Z. T. K.*, LII, 1955, p. 161-205. — V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, Londres, 1933, p. 44-62; Id., *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1952, p. 653-664. — L. Vaganay, *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail*, Tournai-Paris, 1954, p. 307-311. — J. M. Vosté, *De Passione et morte Iesu Christi*, Rome, 1937.

I. Milieux de formation de la tradition. — Avant d'être consignées en un seul récit, des traditions circulèrent dans la communauté primitive, en fonction des besoins qui se faisaient sentir. A la lumière des connaissances que nous avons des divers milieux de cette communauté, il est possible de sentir, à travers les récits actuels, l'esprit et les motifs qui la guidèrent dans l'élaboration de la tradition. L'enquête est aisée pour les petites unités, elle doit être menée aussi, quoiqu'avec plus de réserve, pour les complexes et l'ensemble du récit.

1° *L'esprit de la formation des unités évangéliques.* — Il ne s'agit pas ici d'un « motif » parmi ceux qui tout à l'heure vont être énumérés, mais de ce qui commande le choix et la formation des récits partiels. Le travail d'un K. H. Schelkle a frayé la voie; il faut s'y avancer avec prudence, réservant les questions d'historicité pour la seconde partie.

1. *Les événements et la foi pascale.* — La communauté primitive proclamait dans son message : « Ce Jésus que vous avez crucifié, il est ressuscité. » Tel était l'objet primordial de la foi, la condition du salut. Il fallait reconnaître que Dieu avait victorieusement arraché son Fils aux ténèbres de la mort.

Dès lors, les événements ne sont pas rapportés en eux-mêmes et pour eux-mêmes, dans un style de compte rendu, conforme à ce que les modernes supposent parfois indispensable à l'objectivité historique. Ici les faits sont d'habitude présentés théologiquement; voici quelques exemples. En « déniant » ce que dit la servante du grand-prêtre, Pierre « renie » son Seigneur (Matth., XXVI, 70-72 p); il ne trahit pas seulement la fidélité humaine à son Maître, ce que dit l'apparence; il rompt le lien de foi qui l'unit au Sauveur, telle est la vue de foi qui comprend ce qu'a voulu dire Jésus (Matth., XXVI, 34-35, 75). Les disciples s'enfuient (Matth., XXVI, 56 p), c'est une lâcheté; en fait, ils ont été « scandalisés » (Matth., XXVI, 31, 33 p), c'est une chute dans la foi (Matth., XI, 6; XIII, 21 p). Jésus, avec lucidité, prévoit le dénouement fatal de son entreprise, voilà ce que reconnaît l'historien; de son côté, le Maître prophétise par l'Écriture la chute et le relèvement des disciples (Matth., XXVI, 31-32 p), c'est le regard du croyant. Continuellement, il y a un va-et-vient de l'événement, incidemment rapporté, à son intelligence profonde celle que le Christ avait, de par sa conscience messianique. Sans doute peut-on discerner l'événement, mais on ne le voit qu'à travers la foi, révélant l'invisible à travers le visible. La terminologie elle-même est tout imprégnée de la foi, comme le montre l'usage de termes tels que ἀποδοκιμάζειν, παραδιδόναι, πάσχειν, ὥρα, καιρός (cf. K. H. Schelkle, *op. cit.*, p. 20-21, 70-78).

Les évangélistes ne se montrent donc pas désireux de faire œuvre d'historien au sens moderne du mot. Ainsi ne se soucient-ils guère de lever certaines divergences flagrantes, comme sur le procès nocturne ou sur les outrages infligés à Jésus; ni de donner des interprétations qui rendraient plausibles certains événements, telle la trahison de Judas; ni d'approfondir les états d'âme des disciples en fuite ou de Jésus à l'agonie : « la prédication apostolique ne porte aucun intérêt à la psychologie de la Passion » (K. H. Schelkle, *op. cit.*, p. 40, n. 29); plus tard, Luc et Jean donneront une note d'intimité aux discours d'adieux de Jésus; bien plus tard enfin, et en rupture avec la tradition authentique, les apocryphes se soucieront de répondre naïvement aux exigences d'une piété qui veut tout savoir et feront parler sans trêve Jésus et les disciples, ainsi dans les *Acta Pilati* (éd. Tischendorf, p. 230) ou dans les *Acta Joannis* (éd. Hennecke, p. 187; éd. James, p. 254).

Enfin les événements de la Passion doivent leur intérêt et leur sens à la Résurrection vers laquelle ils tendent. Les évangélistes n'ont pas rapporté l'histoire d'un échec avec un ton froid et détaché, ils invitent le lecteur à croire en une victoire par delà l'échec. D'où la présence implicite de la gloire à travers les faits les

plus humiliants, celle qui rayonne de la Transfiguration sur les annonces du chemin de croix (cf. Luc., IX, 31-32). Les récits ont été racontés par des croyants en vue de communiquer, de faire naître, de confirmer la foi. Ce qui est fondamental, c'est l'événement de Pâques, un fait qui donne à l'histoire une dimension nouvelle et qui permet de rappeler sans faiblir les événements scandaleux qui l'ont précédé. Telle est la raison qui pousse les critiques à penser que le récit primitif ne pouvait se terminer autrement que le kérygme primitif, non par la sépulture ni même par la seule découverte du tombeau vide, mais par un récit triomphal d'apparition.

2. *Les événements et la foi biblique.* — Pour affronter le scandale de la Passion, les premiers croyants ne se trouvaient pas livrés à eux-mêmes, ils disposaient de leur patrimoine biblique, véritable histoire du peuple de Dieu, dans laquelle la Passion pouvait, devait être située, comprise, aimée, comme un mystère enfin dévoilé. Toutes les prophéties n'étaient cependant pas situées sur le même plan; indiquons-les selon leur importance.

La prophétie du Serviteur de Dieu, bien que non explicitement citée, semble commander l'interprétation chrétienne des événements de la Passion. Il est probable que c'est elle qui est visée, et plus spécialement Is., LIII, 4-6, 11-12, dans le *Credo* de I Cor., XV, 3 (cf. E. Lohse, en accord avec J. Weiss, E. Lohmeyer, J. Jeremias). Il est sûr que I Petr., II, 21-25, dérivant probablement d'une ancienne hymne (cf. R. Bultmann, dans *Coniectanea Neotestamentica*, XI, 1947, p. 12 sq.), décrit les événements à travers la prophétie du Serviteur (Is., LIII, 4-6, 9, 12), en vue d'une leçon morale à l'adresse des esclaves qui souffrent injustement (E. Hoskyns, *L'énigme du N. T.*, trad. de l'anglais, Neuchâtel-Paris, 1949, p. 51-60; K. H. Schelkle, *op. cit.*, p. 52, 255 sq.; E. Lohse, *op. cit.*, p. 184-186). L'eunuque de la reine d'Éthiopie est catéchisé à l'aide du même chant du Serviteur (Act., VIII, 32-33, citant Is., LIII, 7-8), alors que d'ordinaire on se contente d'y faire allusion (cf. J. Dupont, *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain, 1950, p. 110). Dans son magistral article, J. Jeremias justifie amplement cette affirmation (surtout col. 703-713) : la tradition évangélique sur la Passion fut formée à la lumière des chants du Serviteur de Dieu, qu'on peut appeler le protévangile de la Passion. A l'heure actuelle, certains critiques tendent à exagérer (Maurer), d'autres à minimiser (Tödt, C. K. Barrett) l'influence de cette prophétie. Cela tient en grande partie au fait que, dans l'étude des rapports entre évangiles et prophétie, il importe de ne pas se contenter des citations explicites, car dans tous les écrits du N. T. se décèle une tradition antérieure à eux, un bien commun, évident en quelque sorte pour les croyants (cf. Jeremias, *op. cit.*, col. 703, lignes 25-31). Aussi est-on autorisé à parler de « thèmes » ou de « climat », ou même de « théologie » du Serviteur de Dieu. En voici quelques aspects. L'action du Serviteur est avant tout une « passion », passion qui consiste en obéissance, qui s'exprime par le support des moqueries, par le silence, par le pardon, par l'intercession pour la multitude, par la sépulture avec les méchants; passion qui manifeste la pure action de Dieu, étonnante pour les peuples, mais souveraine et triomphante.

Le second groupe de citations bibliques concerne *les psaumes du Juste souffrant et victorieux*, et plus spécialement les psaumes XXI et LXVIII.

Les psaumes XXI et LXVIII l'emportent de toute évidence, si bien qu'on peut se demander si les autres psaumes n'ont pas été cités en vue de compléter les premiers.

Ps.	Matth.	Marc.	Luc.	Joa.
XXI, 2	XXVII, 46	XV, 34		
8	XXVII, 39	XV, 29	XXIII, 35	
9	XXVII, 43			
16				XIX, 28
19	XXVII, 35	XV, 24	XXIII, 34	XIX, 24
LXVIII, 5				XV, 25
10		(XV, 32)		(II, 17)
22	XXVII, 34			
	XXVII, 48	XV, 36	(XXIII, 36)	XIX, 29
XXX, 6			XXIII, 46	
14	(XXVI, 3s)			
XXXVII, 12		(XV, 39)	XXIII, 49	
XL, 10		XIV, 18		XIII, 18
XLI, 6	XXVI, 38	XIV, 34		

D'autre part, il conviendra de chercher au cours de l'analyse des textes l'importance relative des psaumes et de la prophétie du Serviteur. De toute manière, la communauté primitive comprit d'emblée les événements à la lumière des Écritures, indiquant par là l'esprit dans lequel le récit a été constitué et donc doit être lu.

En plus des études citées plus haut, F. K. Feigel, *Der Einfluss des Weissagungsbeweises und andere Motive auf die Leidensgeschichte*, Tubingue, 1910. — J. Jeremias, art. Παῖς Θεοῦ, dans *T. W. N. T.*, V, 1952, col. 676-713. — E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn*, Uppsala, 1945, p. 57 sq. — E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung von Sühntod Jesu Christi*, Gœttingue, 1955, p. 114-116. — C. Maurer, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Mk.-evangeliums*, dans *Z. T. K.*, L, 1953, p. 1-38.

2° *Les motifs de formation des unités évangéliques.* — A travers les recensions actuelles, se manifestent des tendances caractéristiques, qui ne mettent pas en question la valeur historique des traditions, mais qui permettent d'esquisser avec réserves et prudence comment évolua la tradition d'ensemble. On peut s'inspirer des travaux catholiques de K. H. Schelkle ou de E. Schick (*Formgeschichte und Synoptikerexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formgeschichtlichen Methode*, Nt. Abh., XVIII, 2-3, Munster-en-W., 1940). Les « tendances » des récits évangéliques apparaissent d'autant plus clairement qu'on en voit l'aboutissement dans l'*Évangile de Pierre* (cf. la monumentale étude de L. Vaganay, dans *Études bibliques*, Paris, 1930). Distinguons les motifs dogmatique, liturgique, apologétique, parénétique.

1. *Motif dogmatique.* — La prédication de Paul « affichait » le Christ crucifié (Gal., III, 1), non pour faire appel au sentiment mais pour annoncer l'évangile du salut (cf. I Cor., I, 17-18, 25; II, 8; Phil., II, 7-8); le livre des Actes rappelle continuellement dans les discours des Apôtres le fait de la croix, mais enrobé dans une présentation kérygmatique (Act., II, 23-24; III, 13-15; IV, 10; V, 30; X, 39-40; XIII, 28-30; XVII, 3; XXVI, 23; cf. J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris, 1949). Au sens large, ce motif rejoint la présentation scripturaire esquissée plus haut : mettre en relief l'accomplissement de la volonté de Dieu. Or cette volonté de Dieu se concrétise dans la personne du Christ, à propos de laquelle se manifeste une double tendance, concernant son aspect humain et son aspect divin.

a) Aspect humain du Christ. — La tradition tend à voiler le caractère odieux des événements. A Gethsémani, le conflit est toujours maintenu, conformément à la vieille tradition dont Hebr., V, 7-8 est l'écho; mais tandis que Marc., XIV, 35-36 le rapporte dans sa rugosité, Matth., XXVI, 39 en fait une scène biblique,

Luc., XXII, 41-45 décrit le lutteur modèle, Joa., XII, 27 enfin le présente transfiguré par le Verbe fait chair.

Les mauvais traitements infligés par les soldats romains (Matth., XXVII, 27-30 // Marc., XV, 16-20; cf. Joa., XIX, 2-3) ne laissent chez Luc qu'une vague trace (Luc., XXIII, 36; cf. XXIII, 11), tout comme la flagellation est réduite à une hypothèse envisagée par Pilate (Luc., XXIII, 16).

Le cri de Jésus : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (Matth., XXVII, 46 // Marc., XV, 34) ne se trouve ni chez Luc ni chez Jean; et, de fait, convenait-il dans la bouche du Fils de Dieu? La tradition ultérieure cherchera à l'édulcorer. Ainsi l'*Évangile de Pierre* (19) le change en une constatation désabusée : « Ma force, ma force, tu m'as abandonné », désignant par là soit « les forces naturelles de Jésus » qui va mourir (G. Jouassard, *L'abandon du Christ par son Père durant la passion d'après la patristique et les docteurs du XIII^e s.*, Lyon, 1923, p. 13), soit plutôt « la puissance divine qui habitait en Jésus » (L. Vaganay, *Év. de Pierre*, p. 256), mais de toute façon il atténue en un sens docète le cri synoptique (L. Vaganay, *op. cit.*, p. 108 sq.). De même le codex D de Marc, XV, 34 interprète : ὠνειδίσας με, « tu m'as fait du tort ».

Allant dans le même sens, la tradition tend à renforcer la sympathie des spectateurs du drame. Tandis que dans Matth.-Marc., Jésus est livré à la parfaite solitude au milieu de ses ennemis, Luc distingue avec soin, parmi les Juifs, d'un côté les chefs qui injurient Jésus, de l'autre le peuple qui regarde (Luc., XXIII, 35) et qui se frappe la poitrine après la mort de Jésus (XXIII, 48); parmi les deux larrons, l'un du moins prend la défense de Jésus et lui adresse une prière (XXIII, 39-43); enfin, chez les païens, le centurion compense par sa déclaration les sarcasmes des soldats (XXIII, 36, 47). Pour Jean, il n'est même plus trace d'injures à l'adresse du Sauveur. Cette constatation ne doit pas amener à conclure précipitamment que la tradition Luc.-Joa. est moins historique que Matth.-Marc, car un motif théologique a pu jouer aussi sur Matth.-Marc, tout comme sur Luc-Joa.

Dans le même sens, on peut suivre le développement du thème de l'innocence de Jésus, véritablement systématisé par Luc (XXIII, 4-5, 13-16, 22-23), à partir de la vieille tradition consignée en Act., III, 13-14 et remontant peut-être à Is., LIII.

Enfin, par ex., le respect à l'égard de l'humanité de Jésus se manifeste dans la sépulture : Marc (XV, 45) parle naturellement du cadavre (πτῶμα), les autres de corps (σῶμα); et ce corps est, selon Matth., Luc et Joa., placé dans un tombeau où nul n'a été mis (cf. Marc., XI, 2; Luc., XIX, 30), après avoir été enveloppé d'un pur linceul (Matth.) et même embaumé (Joa.); il semble bien que deux traditions, dont on découvre en Joa. la trace (cf. *infra*, col. 1471), répondent à deux centres d'intérêt : l'un plus prophétique (Is., LIII, 9), l'autre plus pieux.

b) Aspect divin du Christ. — Sans parler de la présentation johannique (cf. *infra*, col. 1478), on reconnaît que la tradition tend à révéler avant le jour de Pâques la divinité de Jésus.

Nombreuses sont les traces de *confessions de foi*, par ex., dans les titres donnés à Jésus. Tandis que Marc ne parle qu'aux passages nécessaires du Messie (Marc., XIV, 61; XV, 32), du Fils de l'homme (XIV, 21, 41), du Fils du Béni (XIV, 61), du Fils de Dieu (XV, 39), il insiste davantage sur le Roi des Juifs (XV, 9, 12); Matth., de son côté, multiplie l'appellation Christ (Matth., XXVII, 17, 22), Fils de l'homme (XXVI, 2), Fils de Dieu (XXVII, 40, 43); Luc. et Joa. parlent même du Seigneur (Luc., XXII, 61; Joa., XIII, 13-14, 16) et l'*Évangile de Pierre* le redit sans cesse (2, 3, 6, 8, 10, 19, 21, 24), parlant même du Sauveur des hommes (13). Par sa composition, Marc met en relief la confession du Fils de Dieu dans la bouche du centurion; le diptyque des jugements devant le sanhédrin et devant Pilate présente Jésus comme Messie et comme Roi. Enfin ces confessions se multiplient par la voix du larron (Luc.), du centurion et de tous les gardes (Luc.), de tous les assistants (Luc.); l'*Évangile de Pierre* ne craindra pas de le faire reconnaître par les anciens et les prêtres (25; cf. Vaganay, *op. cit.*, p. 268 sq.). L'Église confesse ainsi dans le crucifié le Sauveur du monde.

La *prescience du Christ*, déjà indiquée au cours de la vie publique, est rappelée ici avec complaisance. Ainsi le complot n'est pas seulement un fait (Marc., Luc.), c'est l'objet d'une prophétie de Jésus (Matth., XXVI, 2-5); l'annonce de la trahison (Marc., Luc.) devient la désignation du traître (Matth., Joa.); introduite dans la trame du récit, l'onction à Béthanie hausse Jésus au-dessus des événements qui ne le peuvent surprendre (Matth., Marc., Joa.). Luc., XXII, 32 n'annonce pas seulement la défection, mais le retour et la mission spéciale de Simon; pour Joa. enfin, la parole de Jésus s'accomplit à l'instar de celle de l'Écriture (Joa., XVIII, 9).

La *puissance du Christ* et sa majesté se manifestent de mieux en mieux au cours de la tradition sur l'arrestation : chez Marc., le fait est rapporté sans plus; chez Matth., Jésus proclame : « Ne pourrais-je pas appeler douze légions d'anges? » (Matth., XXVI, 53); chez Joa., un triple « C'est moi ! » projette à terre ceux qui osent porter la main sur le Verbe incarné, tandis que congé est donné aux disciples (Joa., XVIII, 4-9).

La tradition manuscrite semble n'avoir pu supporter que Barabbas s'appelât Jésus, d'où la suppression du Nom faite sur le texte de Matth., XXVII, 16-17, conservé authentique en Θ λ sy^s (cf. L. Vaganay, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire*, Paris, 1934, p. 162-166).

c) Le mystère de l'Homme-Dieu. — La Passion de Jésus n'est pas simplement un combat entre les hommes, mais la victoire sur Satan et sur la puissance des ténèbres (Luc.). Le caractère volontaire du sacrifice de Jésus, déjà marqué tout au long de la vie publique, est mis en relief par la prière obéissante au Jardin des Oliviers, explicité lors de l'arrestation par l'adhésion à la volonté du Père (Matth., XXVI, 53; Joa., XVIII, 11), actualisé à jamais par l'insertion (probable) des paroles de l'institution eucharistique. Schelkle (*op. cit.*, p. 80) signale, à la suite de H. J. Vogels, la variante de Luc., XXII, 68 (A, D) : « Si je vous interroge, vous ne me répondrez pas et ne me libérerez pas », variante qui serait authentique, car la tradition tend à éliminer tout ce qui semble mettre en doute le caractère volontaire du sacrifice de Jésus : comment le Christ aurait-il pu souhaiter sa délivrance? Enfin la maîtrise du Christ johannique accomplit parfaitement la tendance de la tradition, aux prises avec le mystère de la Passion de l'Homme-Dieu, ainsi devant Pilate ou sur la croix.

2. *Motif liturgique.* — La pratique liturgique a certainement exercé une influence sur la formation des unités évangéliques; mais, dans l'état actuel des recherches, il est difficile de la délimiter avec certitude (cf. *infra*, col. 1437, 1457). Ainsi, bien que s'enracinant probablement dans une tradition préliturgique (cf. J. Jeremias, *Abendmahlsworte...*, 1960, p. 185), le récit actuel de l'institution fut formulé dans un milieu cultuel et probablement inséré tel quel dans le récit primitif (Matth., Marc.). La certitude est par contre beaucoup moindre dans l'hypothèse suivante qui mérite d'être signalée : la journée de la Passion n'a-

t-elle pas été structurée par Marc d'après les trois heures de la prière (cf. *Didachè*, VIII, 3) : prime (Marc., XV, 1), tierce (XV, 25), de sexte à none (XV, 33)?

3. *Motif apologétique.* — *a) L'argument prophétique* transforme la préoccupation dogmatique scripturaire en apologétique. Ainsi Joa., XIX, 23-24 explicite le ps. XXI à propos du partage des vêtements, alors que les synoptiques se contentaient d'exprimer le fait, en des termes bibliques il est vrai déjà.

Une boisson aigre a été offerte au crucifié (Luc., XXIII, 36); ce fait, exprimé en langage biblique par Matth., XXVI, 48 // Marc., XV, 36, devient un accomplissement de l'Écriture, sans précision chez Joa., XIX, 28-29, selon une citation expresse dans l'*Év. de Pierre*, 16. Processus classique dans la tradition, comme en témoigne la prédication primitive selon Act., III, 18; X, 43; XIII, 27, etc.

Dans le même sens, la tradition souligne que Jésus avait tout prévu (cf. motif dogmatique, *supra*, col. 1432). Ainsi pour la trahison de Judas, cet acte odieux par excellence; elle est située dans le mystère du dessein de Dieu grâce au ps. XL; celui-ci, ignoré de Luc. et de Matth., insinué par Marc., XIV, 18, est cité explicitement par Joa., XIII, 18 : Judas réalise le type du commensal félon; de son côté, Luc., XXII, 3 n'est pas en reste, car il fait de Judas un instrument de Satan, comme plus tard Joa., XIII, 27; enfin Joa., XVII, 12 l'appelle « fils de la perdition », tel l'Antichrist (II Thess., II, 3).

Si les grands-prêtres payent la trahison (Marc., Luc.), c'est selon la prophétie de Zacharie (Matth., XXVI, 15); si Judas est enseveli de telle manière, après un suicide qui rappelle celui du traître Achitophel (II Sam., XVII, 23; cf. Ps., LIV), c'est pour accomplir une prophétie de Jérémie (Matth., XXVII, 9-10; cf. Act., I, 16, 20). Jésus en personne connaît le traître (Matth., XXVI, 21-25 p) et, chez Joa., XIII, 27, il le pousse lui-même à agir. Rien n'échappe à Jésus qui maîtrise les événements.

b) On constate une tendance à excuser les disciples. — Les disciples ont pris la fuite, c'est un fait; Marc le renforce à sa manière en ajoutant l'épisode du jeune homme (Marc., XIV, 51-52); Luc n'en souffle mot; chez Joa., c'est Jésus qui leur offre indirectement la liberté (Joa., XVIII, 8).

La prédiction de l'abandon concerne tous les disciples (Matth., XXVI, 31, 35 // Marc., XIV, 27, 31; Joa., XVI, 32), et c'est Jésus qui les rassemblera lors de sa résurrection (Matth., XXVI, 32 // Marc., XIV, 28); chez Luc., XXII, 31-34, Pierre seul est visé, victime de Satan, et c'est pour entendre annoncer sa conversion et sa mission future. Certes, au pied de la croix, il y a les saintes femmes (Matth., XXVII, 55-56 // Marc., XV, 40-41); mais, selon Luc., XXIII, 49, se joignent à elles « toutes les connaissances de Jésus »; selon Joa., la mère de Jésus est nommément désignée et le disciple bien-aimé (Joa., XIX, 25-27). Au Jardin des Oliviers, le reproche fait directement à Pierre (Marc., XIV, 37) est adressé de façon anonyme à tous (Matth.), sans que Pierre soit même nommé (Luc.). Peut-être le sommeil est-il excusé par Luc., XXII, 45, parlant de la tristesse où ils sont plongés. Enfin les reniements de Pierre, qui vont en progressant chez Marc., sont nivelés par Matth., atténués chez Luc. (plus de serment). Il y a là des indices du respect dont on entoure les colonnes de l'Église, et qui sera exagéré par la suite. Dans l'*Évangile de Pierre*, loin d'avoir fui, les disciples, blessés jusques au cœur, se tiennent cachés et jeûnent dans la tristesse (26-27), Pierre est même à l'honneur (58-59) : ne faut-il pas supprimer toute comparaison qui serait peu flatteuse pour Pierre (cf. Vaganay, *op. cit.*, p. 93 sq.)? L'*Évangile aux Hébreux* montre une attitude semblable à l'égard de Jacques.

c) En gros, les Juifs sont de plus en plus accusés, les Romains de plus en plus excusés. — Cette tendance ne doit pas être simplement assimilée à de l'antijudaïsme (cf. *infra*, col. 1489 sq.); comme l'a judicieusement fait remarquer L. Vaganay (*op. cit.*, p. 102-104), elle va à couronner l'argument prophétique, par lequel on explique comment Jésus a pu être rejeté par son peuple; cette incrédulité entrait dans le dessein de Dieu, mettant le comble à la mesure d'iniquité d'Israël. La crucifixion n'est en réalité que l'aboutissement de l'incrédulité tenace des Juifs, constatation d'ordre théologique et non sommet d'un déroulement psychologique (cf. Matth., XXIII, 32, 37; Luc., XIII, 33; Act., VII, 51-52; I Thess., II, 15...). A l'inverse, probablement en raison de la conjoncture apostolique de l'Église qui se tournait vers les païens, Pilate hésite, se lave les mains (Matth.), finit par se laisser extorquer la condamnation (Luc., XXIII, 2-5, 18, 23). Selon Luc. et Joa., il semblerait même que ce sont les Juifs et non les Romains qui emmènent Jésus pour être crucifié (Luc., XXIII, 25-26; Joa., XIX, 16-17). L'*Évangile de Pierre* systématise la chose (6-9); Pilate, qui a cédé la place à Hérode (1-2), est pur du sang du Fils de Dieu (46), et la tradition en fera un chrétien (cf. Vaganay, *op. cit.*, p. 173-176).

Cette tendance se trouve dans Act., II, 23; III, 13 (où Pilate est clairement déchargé); X, 39, et même en III, 17; XIII, 27-28; où l'ignorance, quoique rémissible, n'en est pas moins désobéissance. On la saisit à l'œuvre dans de nombreuses notations évangéliques.

Ce ne sont pas seulement des faux témoins qui déposent contre Jésus (Marc., XIV, 56 sq.), c'est un faux témoignage qu'on cherche d'emblée (Matth., XXVI, 59).

Les outrages infligés à Jésus par le corps de garde (Luc) sont à l'actif de quelques-uns (Marc) ou de l'ensemble (Matth.) des sanhédrites.

La culpabilité des Juifs est consciente à travers leur apostrophe : « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants ! » (Matth., XXVII, 25), et on en trouve l'équivalent dans la bouche de Jésus s'adressant aux filles de Jérusalem : « Lamentez-vous plutôt sur vous et sur vos enfants ! » (Luc., XXIII, 28; cf. Act., V, 28). L'horreur au souvenir de l'option faite par le peuple se mesure à la description de plus en plus odieuse de celui qu'ils ont préféré à Jésus, Barabbas, ce bandit, cet assassin (Luc., XXIII, 25; cf. Act., III, 14), ou encore César qu'ils veulent pour roi (Joa., XIX, 15). Au cours de la tradition non canonique, certains scribes tenteront de supprimer la prière de Jésus « Père, pardonnez-leur, etc. » (Luc., XXIII, 34 *a*), probablement parce qu'ils y lisaient un témoignage en faveur de l'inconscience des Juifs. Et l'*Évangile de Pierre* opposera l'attitude des Juifs à celle de Pilate : « les Juifs, eux, ne se lavèrent pas les mains » (1), et, au lieu de mentionner la compassion des filles de Jérusalem, il dira que les Juifs attaquent le Fils de Dieu (6).

Or, à côté de cette tendance dominante, des notations compensatrices jouent un rôle capital pour décanter les données présentées de façon moins apologétique. Ainsi Luc, qui se montre ordinairement soucieux de décharger les Romains et ne craint pas de charger les Juifs, note par ex. que les outrages sont infligés à Jésus par le corps de garde, et non par les sanhédrites (Matth., Marc.); il passe sous silence la « condamnation » de Jésus par le sanhédrin (Marc.); il distingue parmi les Juifs les chefs responsables et le peuple (XXIII, 35), suggérant par là que la tradition n'a pas été unanime à accuser « les Juifs » du meurtre de Jésus. Enfin Joa. signale que les Romains ont participé à l'arrestation de Jésus : l'initiative de Pilate n'aurait-elle pas été plus grande que ne le laisse soupçonner la tradition dominante?

4. *Motif parénétique.* — La Passion de Jésus est devenue rapidement le prototype de toute passion des disciples : il existe entre l'apôtre et Jésus une « communauté eschatologique de la souffrance et du destin » (E. Peterson, *Témoins de la vérité*, trad. de l'allemand, Paris, 1948, p. 14); cf. I Petr., II, 20-25; III,17-18; IV, 1. Après comme avant le Christ, tous réalisent pour leur part dans leur corps la passion de Jésus. Le récit de la lapidation d'Étienne en est l'exemple majeur : la Passion du Seigneur revit littéralement en lui. Il est accusé par des faux témoins d'avoir rapporté la parole de Jésus sur le Temple (Act., VI, 13-15; cf. VII, 48); Étienne aurait « blasphémé » (VI, 11), il est amené devant le sanhédrin (VI, 12), le même qui jugea Jésus; à sa mort, il a la vision du Fils de l'homme (VII, 55-56), remet son esprit au Seigneur Jésus (VII, 59) et pardonne à ses bourreaux (VII, 60). Les chrétiens de Lyon évoqueront à juste titre Étienne dans la relation qu'ils font du martyre de leurs frères (Eusèbe, *H. E.*, V, 2, 5).

Selon cette tendance à actualiser le fait passé dans l'existence de l'Église, les récits évangéliques présentent de nombreux indices de cette « parénèse ».

a) Insertion de scènes. — Ces insertions ne sont pas des inventions. Le récit des reniements de Pierre fut probablement inséré en vue de donner un exemple à la communauté chrétienne. De plus, selon Matth., Marc., Joa., il est imbriqué dans la comparution devant le Sanhédrin, formant ainsi un diptyque : Jésus confesse, Pierre renie. Peut-être même acquiert-il ainsi une portée dogmatique : Jésus confesse pour Pierre, et à travers lui pour l'Église (C. Maurer, *op. cit.*, p. 17). Joa., XIII, 33-38 explicite le sens théologique contenu dans cette présentation littéraire : le disciple ne peut suivre son Maître que par la vertu du sacrifice de Jésus. Luc, de son côté, insistant sur le regard de Jésus, confère aux larmes de Pierre une valeur profondément édifiante, car c'est ce regard qui est à l'origine du repentir de Pierre (Luc., XXII, 61-62).

L'épisode de Gethsémani a pu, entre autres motifs, être commandé par le souci de donner aux chefs de la communauté une leçon de vigilance et de prière.

Les additions de Luc. et de Joa., enseignements à table, discours d'adieu, paroles en croix, semblent relever d'un milieu piétiste où on aime entendre le Maître qui part, laisser son testament aux disciples esseulés. Parfois il prédit ce qui doit arriver, si l'on observe ses recommandations ou si on les néglige (cf. Jacob, Josué, Tobie, XIV, 3-11; IV Esdr., XIV, 18; Ap. syr. Bar., LXXVII, 1-26); parfois, dans le judaïsme tardif, il met en relief ses propres actions et sa personne (déjà Samuel : I Sam., XII, 2-5; Test. Jos., X-XI, XVII; Act., XX, 17-38); enfin il donne le signal du combat final, œuvres des antichrists ou faux docteurs (v. g. I Tim., IV, 1 sq.; II Tim., III, 1 sq.) pour prémunir ceux qui vont demeurer seuls (J. Munck, *Discours d'adieu dans le N. T. et dans la littérature biblique*, dans *Aux sources de la tradition chrétienne*, Mél. Goguel, Neuchâtel, 1950, p. 155-170; R. Schnackenburg, art. *Abschiedsreden Jesu*, dans *L. Th. K.*, I, 1957, 68 sq.; H. Schürmann, *Abschiedsrede...*, p. 1).

b) Généralisations. — Le souci de la communauté se reconnaît encore à l'usage du pluriel dans des paroles où le singulier conviendrait mieux. Ainsi à travers Pierre, tous les disciples sont visés par le « Veillez et priez... » (Marc., XIV, 38 p), et Matth., XXVI, 40 fait déjà commencer au pluriel l'apostrophe de Jésus (cf. aussi Luc., XXIV, 6 sq.; Marc., XVI, 6).

c) Personnifications. — La composition littéraire semble parfois destinée à inviter le lecteur à se situer derrière tel ou tel personnage du récit. Ainsi, en encadrant l'annonce de la trahison par la question des disciples et de Judas : « Est-ce moi, Seigneur? », Matth., XXVI, 22, 25 met à la question son lecteur (cf. I Cor., XI, 27-30).

La femme de Béthanie mérite qu'on se souvienne d'elle à jamais (Matth., XXVI, 13 // Marc, XIV, 9).

Pierre, reniant son Maître et pleurant sa lâcheté, encourage ceux qui ont faibli à « revenir » à leur Seigneur (cf. I Tim., VI, 12 sq.).

Les incrédules qui se moquent de Jésus en croix ne personnifient-ils pas les tentateurs de ce monde, car leurs expressions peuvent être rapprochées de celles du diable lors de la tentation de Jésus (cf. J. Dupont, *L'arrière-fond biblique des tentations de Jésus* dans *N. T. S.*, III, 1956-1957, p. 301)? Et, inversement, le centurion invite à confesser le Fils de Dieu (Marc., XV, 39), les gens qui se lamentent en se frappant la poitrine engagent à se convertir (Luc., XXIII, 40-48).

3° *La présentation biographique.* — Il ne s'agit pas ici d'un « motif », car (cf. *supra*, col. 1428 sq.), qu'un homme ait été arrêté par les Juifs, bafoué, condamné, crucifié, cela n'offre immédiatement aucun « intérêt » spécial d'ordre théologique; seule sa personnalité, révélée par la résurrection, lui donne un sens. Mais à son tour ce mystère de la résurrection est inséparable du fait où il s'enracine. L'évangile n'annonce pas un système de pensée, mais une existence à portée doctrinale. Voilà pourquoi l'évangile devient réellement, en un certain sens, biographie, et s'intéresse au détail significatif.

1. *Sens biographique.* — Les évangélistes certes ne se soucient guère de « développement » psychologique, par ex. sur la haine des Juifs ou sur la défection des disciples : parce qu'ils ont l'intelligence divine du déroulement de l'histoire, ils n'ont pas besoin de son intelligence naturelle. Cependant quelques reconstitutions de scènes dénotent le sens de la biographie, Ainsi il est clair qu'il y eut un complot contre Jésus, que l'instigateur en fut, selon toute vraisemblance, Caïphe (Joa., Matth.); les différents évangélistes le reconstituent chacun à sa manière, de façon vague (Luc.), embrouillée (Marc.), dramatisée (Matth., Joa.), faisant plus ou moins participer le Sanhédrin à l'action du grand-prêtre et de sa clique. De même Judas dut rencontrer le grand-prêtre, et l'entrevue est reconstituée par intérêt psychologique, mais sommairement (Marc.), prophétiquement (Matth.), théologiquement (Luc.-Joa.).

L'insertion de certaines scènes permet une meilleure intelligence du récit. Ainsi l'épisode de Béthanie explique l'absence d'onction au tombeau et donne un sens prophétique au comportement de Jésus. La préparation du repas donne aux paroles de l'institution eucharistique le cadre pascal dont elles sont dépourvues. Les traditions particulières de Matth. sur Judas ou sur la femme de Pilate aident à mieux vivre le drame qui se joue. Enfin une tendance à décrire les réactions des spectateurs concourt au même effet; elle relève ordinairement d'un milieu piétiste, celui que Luc. et Joa. reflètent dans les discours d'adieu.

2. *Intérêt au détail.* — Il ne s'agit pas ici des traditions à portée doctrinale (comme l'ange au Jardin des Oliviers) ni de menus faits (comme le baiser de Judas) dont la disparition chez Luc ou Joa. demeure mystérieuse. Il s'agit de détails qui risquent de détourner l'attention du lecteur parce qu'ils sont insérés au détriment de la pureté des lignes de la composition. On peut y ranger le signalement des noms propres, ainsi Judas dans l'onction à Béthanie (Joa., XII, 4), Pierre et Malchus lors de l'arrestation (Joa., XVIII, 10); le souci de faire parler les acteurs du drame, Jésus (v. g. Matth., XXVI, 2), Judas (Matth., XXVI, 15), les Juifs, etc. Un effet dramatique est obtenu à l'aide de la répétition, à trois reprises : prière à Gethsémani (Matth.-Marc, unique chez Luc), reniement de Pierre,

demande de crucifier Jésus (Marc), attestation d'innocence par Pilate (Luc), moqueries à la croix (Luc).

4° *Principes d'agencement des complexes littéraires.* — La plupart des unités dont les « motifs » de formation viennent d'être indiqués n'ont pas existé à l'état séparé dans la tradition vivante, sauf par ex. l'épisode de Béthanie ou les paroles de l'institution. Avant d'être subordonnées au récit de la Passion dans son ensemble, elles ont dû, en une phase intermédiaire, se grouper selon les témoins, selon les motifs, selon les milieux.

1. *Selon les témoins.* — De l'avis commun des critiques, il semble bien que les passages où Pierre est mentionné ont une même origine : le témoignage du chef des Douze. Malgré Dibelius, avec Lietzmann et Taylor (cf. *infra*, col. 1479 sq.), on peut lui attribuer des récits comme la prédiction du reniement, Gethsémani, le reniement, qui ont pu former un ensemble avant d'être insérés dans la trame. L'absence de signature n'est pas une raison suffisante pour lui en refuser la paternité. Taylor lui attribue également l'onction à Béthanie et l'arrestation.

Les Saintes Femmes dont la présence est soulignée à la croix et au tombeau ont dû aussi être à la source de renseignements valables; en tout cas, cette notation a contribué à maintenir vivaces et à unir les récits de la croix, de la sépulture et du tombeau vide.

2. *Selon les motifs.* — *a) Le dernier repas* a permis la cristallisation de certains souvenirs. Ainsi les prophéties de la trahison et du reniement gravitent autour d'un repas, soit avant, soit pendant, soit après; les sutures qui unissent ces récits sont la marque du travail d'assemblage (Matth., xxvi, 20-21, 30, 36 et Marc., xiv, 17-18, 26, 32), sutures ignorées de Luc. et de Joa., mais repas connu de Luc. et de Joa. La critique doit préciser ce qui, littérairement, appartenait primitivement au repas : les annonces? les paroles de l'institution?

b) Le jugement de Jésus. — Un cycle dut se constituer autour de la proclamation par Jésus qu'il était le Messie, le Roi des Juifs, motif christologique de première importance qui permit l'assemblage et peut-être l'apparentement des scènes devant les Juifs et devant le Païen.

3. *Selon les milieux.* — La critique n'a pu encore arriver à reconnaître les milieux qui présidèrent à l'élaboration des complexes intermédiaires. Un effort a été tenté par G. Schille (dans *Z. T. K.*, 1955, p. 161-205), mais l'hypothèse est encore peu assurée. Nous en signalons cependant quelques éléments.

a) La nuit de la trahison. — Les épisodes qui se déroulent depuis la prophétie de la trahison jusqu'au chant du coq semblent être, pour la forme, unifiées par leur situation dans la nuit et, pour le fond, être centrées sur l'anamnèse liturgique. Le début de I Cor., xi, 23 sq. : ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον ressemble étrangement à Marc., xiv, 18 : καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν·... εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με... suivi de xiv, 22 : καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον... Or l'anamnèse paulinienne a une orientation différente de celle des hymnes pascales : elle débouche sans doute sur la vie, mais elle insiste sur la mort qui en est le chemin. Ces quelques indications suffisent-elles à situer l'ensemble des épisodes nocturnes dans une liturgie eucharistique? On aurait peut-être un *confirmatur* dans le fait que, vers le milieu du IIe s., l'*Epistula apostolorum*, xv, 26 parle d'une vigile qui aurait duré jusqu'au petit jour, durant laquelle on commémorait la passion du Seigneur.

b) Le témoignage de Jésus, selon I Tim., vi, 13, aurait été à la base de l'encouragement à tenir ferme dans la foi. La structure horaire de Marc. indiquerait-elle une reprise en un cadre liturgique?

c) Les célébrations commémoratives pascales au tombeau du Christ auraient permis d'unir les récits de la mort, de la sépulture et de la résurrection. Le lien de Marc., xvi, 1-6 avec xv, 42-49 est manifeste. En outre, à la différence de l'anamnèse, les hymnes pascales ou baptismales sont orientées vers la vie; le récit développerait ces hymnes primitives, à l'occasion de visites au tombeau du Sauveur. Mais comment fonder, sans textes clairs à l'appui, ces hypothèses, pourtant fort suggestives?

5° *Étapes de formation de l'ensemble du récit.* — On peut laisser de côté la reconstitution de Bultmann, car elle ne précise en aucune manière comment le récit a pu prendre naissance. De même, celle de Dibelius qui assigne à la « prédication » un rôle qu'elle n'a pu tenir ici et qui méconnaît l'antériorité et la priorité du fait pascal sur la justification scripturaire qui en est donnée; et celle de Bertram dont le concept de « culte » n'est pas une réalité assez précise. Deux directions sont suivies par la critique.

La première, *plus historicisante*, rapprocherait volontiers nos récits des *Actes des martyrs*. K. L. Schmidt le suggérait en passant (*Rahmen*, p. 305), Dibelius le reconnaît pour le récit lucanien (*Formgeschichte...*, p. 202-204), mais nul n'en a poussé une étude systématique (cf. K. H. Schelkle, *op. cit.*, p. 10 sq.). Il faudrait établir des comparaisons entre les récits évangéliques et les traditions païennes ou juives, comme dans Act., iii-v, les livres des Macchabées, l'*Ascension d'Isaïe*, les traditions rabbiniques (cf. H. W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, dans *F. R. L. A. N. T.*, N. F. xxxvi, Gœttingue, 1938, p. 82-105).

La seconde, *plus cultuelle*, s'attacherait à montrer les transformations historiques, au sens biographique du terme, apportées aux premiers assemblages indiqués plus haut. Compléments sur le complot et la trahison, avec les sutures nécessaires (Marc., xiv, 17; xv, 1), pour unir des morceaux existant par eux-mêmes; insertion de scènes donnant un meilleur sens à la Passion (Béthanie, préparation du repas); dramatisation des récits; application à l'Église vivante, dans la liturgie, la parénèse et le kérygme...

6° *Conclusion sur les milieux de formation.* — Le bilan n'est pas entièrement négatif, même si la critique n'a pu déterminer de façon décisive à quel genre littéraire appartenait le récit de la Passion. En dépit des nombreuses incertitudes qui demeurent, une évidence s'impose : ce récit unit l'histoire du temps passé à son application à la vie présente de l'Église. Ainsi mérite-t-il d'être non un compte rendu historique, mais un « évangile ». Cette conclusion permet d'éviter des erreurs d'interprétation et d'écarter des exigences indues. Enfin les tendances décelées, loin de nuire à l'historicité substantielle du récit, permettent de se débrouiller dans l'écheveau des traditions et de s'essayer à reconstruire leur histoire.

II. Rapports littéraires entre les recensions. — Pour reconstituer dans son extension et sa teneur le « récit primitif » de la Passion, il convient de décider si le critique peut réduire son enquête à l'examen d'un seul texte, celui de Marc. par ex., comme l'a fait J. Finegan; ou s'il doit laborieusement tenir compte de toutes les recensions évangéliques. La réponse d'ensemble exige la confrontation mutuelle des recensions, en commençant par celle qui semble la plus évoluée.

1° *Le récit selon S. Jean.* — Le problème des sources du quatrième évangile ne touche notre sujet que de façon limitée; sans se laisser enfermer dans la falla-

cieuse alternative selon laquelle Joa. aurait voulu compléter ou supplanter les Synoptiques, il suffit de déterminer si Joa. les a utilisés immédiatement dans ce récit de la Passion où il leur semble plus particulièrement apparenté.

Selon un premier groupe de critiques, Joa. dépendrait littérairement au moins de Marc. (Stanton, Barrett), de Marc. et de Luc. (Streeter), de Marc., de Luc. et de Matth. (Windisch); ils sont frappés par les similitudes verbales, parfois surprenantes (ainsi νάρδου πιστικῆς πολυτίμου (-τελοῦς), Joa., XII, 3 // Marc., XIV, 3) et par l'ordonnance analogue des récits. Mais ils négligent volontiers les divergences, pourtant inexplicables, même en tenant compte de la liberté de Joa.; ils n'observent pas suffisamment le caractère dispersé des rapprochements signalés, et méconnaissent souvent les contacts de Joa. avec Matth. et avec Luc., plus étroits encore qu'avec Marc.

Aussi des critiques plus récents suivent-ils la voie ouverte par Feine et Schniewind : Goguel, Gardner-Smith, Bultmann, Dodd, Noack tendent à réaffirmer que Joa. complète peut-être les synoptiques, mais sûrement s'inspire, sinon d'un récit, du moins d'une tradition indépendante des synoptiques. Certains voudraient ressusciter l'hypothèse d'une *Grundschrift* (Spitta) complétée par des dépendances synoptiques (Mendner), d'autres pensent que Joa. est essentiellement basé sur une tradition indépendante et que quelques péricopes synoptiques seulement ont été, en totalité ou en partie, assimilées dans la tradition johannique à la suite d'un développement oral de la tradition (Borgen). Avec ces derniers, nous pensons que les données textuelles requièrent une souple interprétation du rapport Joa.-Syn.

1. *Jean et Syn.* — Jeremias a montré (cf. *supra*, col. 1425) que la séquence johannique est apparentée à la séquence synoptique à partir de l'entrée à Jérusalem (complot, Béthanie, entrée à Jérusalem, voix du ciel, repas et entretiens au cours desquels Jésus annonce la trahison de Judas et l'abandon des disciples), et presque identique à partir de l'arrestation. Cette double constatation invite à reconnaître, sous-jacent aux quatre évangiles, un récit ordonné de façon substantiellement identique, commençant à l'arrestation et rapportant comment Jésus fut livré aux païens, condamné par Pilate, crucifié et enseveli; tel est du reste le contenu des annonces de la Passion, transmises par la communauté. Dès lors, les préludes de la Passion dériveraient de traditions complémentaires qui n'appartinrent pas de tout temps au récit proprement dit de la Passion. Ce « récit primitif » existait-il à l'état écrit ou seulement dans une tradition orale ferme? Les divergences que nous allons constater entre Joa. et Syn. vont incliner à douter de sa présence comme document identique sous les yeux des quatre évangélistes.

a) Jean et les trois Synoptiques ont peu de points de contact verbaux, bien que ceux-ci s'étendent sur l'ensemble du récit.

— L'heure vient (Joa., XIII, 1; Matth., XXVI, 45 p; Luc., XXII, 53);

— Judas mène la troupe (Joa., XVIII, 3; Matth., XXVI, 47 p);

— une épée tranche l'oreille du serviteur du grand-prêtre (Joa., XVIII, 10; Matth., XXVI, 51 p), allusion à la coupe (Joa., XVIII, 11; Matth., XXVI, 39 p);

— Jésus est amené au grand prêtre (Joa., XVIII, 12, 24; Matth., XXVI, 55, 57 p);

— Pierre suivait dans la cour (Joa., XVIII, 15; Matth., XXVI, 58 p); sur la question d'une servante (Joa., XVIII, 16; Matth., XXVI, 69 p), il renie son Maître (Joa., XVIII, 25; Matth., XXVI, 70 p) et le coq chante (Joa., XVIII, 27; Matth., XXVI, 74 p);

— Au petit jour, Jésus est livré à Pilate (Joa., XVIII, 28; Matth., XXVII, 1-2 p), qui lui demande s'il est le roi des Juifs, et Jésus de répondre : « Tu le dis » (Joa., XVIII, 37; Matth., XXVII, 11 p);

— les grands-prêtres sont là, on choisit Barabbas, car un criminel pouvait être relâché (Joa., XVIII, 39-40; Matth., XXVII, 15-17 p); on crie (Joa., XVIII, 40; Matth., XXVII, 23 p) : « Crucifie-le! » (Joa., XIX, 6; Matth., XXVII, 22 p);

— Pilate livre Jésus (Joa., XIX, 16; Matth., XXVII, 26 p);

— Avec sa croix, Jésus est emmené au lieu du Crâne (Joa., XIX, 17; Matth., XXVII, 33 p);

— il y est crucifié ainsi que deux autres (Joa., XIX, 18; Matth., XXVII, 38 p);

— ses vêtements sont tirés au sort (Joa., XIX, 23; Matth., XXVII, 35 p);

— le titulus porte « Le roi des Juifs » (Joa., XIX, 19; Matth., XXVII, 37 p);

— on donne au crucifié une boisson forte (Joa., XIX, 29; Matth., XXVII, 48 p);

— Jésus remet son esprit (Joa., XIX, 30; Matth., XXVII, 50 p);

— Joseph d'Arimathie demande à Pilate d'ensevelir Jésus (Joa., XIX, 38; Matth., XXVII, 58 p) et le dépose dans un tombeau (Joa., XIX, 41; Matth., XXVII, 60 p).

Ce sont bien les mêmes événements qui sont transmis par les quatre recensions; mais, s'il faut admettre la dépendance par rapport à une même tradition, on ne peut parler de dépendance littéraire mutuelle immédiate. Enfin Joa. avait à sa disposition une autre source, comme en témoignent les innombrables additions et transformations qui ne sont pas d'ordre théologique.

b) Dans ses *rapports avec deux synoptiques* seulement, Joa. est encore plus parcimonieux. On relèvera par ex. le contact de Joa. avec Marc.-Luc., dans la mention de Pilate (Joa., XVIII, 33; Marc., XV, 2 p), avec Matth.-Luc. l'omission du second cri du coq (Marc., XIV, 30, 72). *Avec Matth.-Marc.*, les rapprochements sont plus fréquents, et pourraient être qualifiés de « synoptiques », dans la mesure où on arriverait à justifier de la part de Luc. une omission volontaire. Au repas de Béthanie, trois contacts verbaux, dont le verset Joa., XII, 8 (s'il est authentique, car il manque en D *b r* sy^s);

— Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με (Joa., XIII, 21; Matth., XXVI, 21 p);

— ᾧ ἐγὼ βάψω // ὁ ἐμβαπτόμενος (-ἐμβάψας) (Joa., XIII, 26; Matth., XXVI, 23 p);

— Ἀμήν (Joa., XIII, 38; Matth., XXVI, 34 p);

— Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν (Joa., XIV, 31; Matth., XXVI, 46 p);

— σκορπισθῆτε // διασκορπισθήσονται (Joa., XVI, 32; Matth., XXVI, 31 p);

— ὁ παραδιδοὺς αὐτόν (Joa., XVIII, 2; Matth., XXVI, 48 p);

— εἰσήγαγεν τὸν Πέτρον // εἰσῆλθεν ἕσω (-ἕως ἔσω) (Joa., XVIII, 16; Matth., XXVI, 58 p);

— ὑπηρέται // ὑπηρετῶν (Joa., XVIII, 18; Matth., XXVI, 58 p);

— πάλιν ἠρνήσατο(-εῖτο : Marc.) (Joa., XVIII, 27; Matth., XXVI, 72 p);

— ἐδίδαξα // διδάσκων (Joa., XVIII, 20; Matth., XXVI, 55 p);

— ῥάπισμα // ἐράπισαν // ῥαπίσμασιν (Joa., XVIII, 22; XIX, 3; Matth., XXVI, 67 p);

— πλέξαντες στέφανον (Joa., XIX, 2; Matth., XXVII, 29 p);

— Χαῖρε, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων // - Χ. Βασιλεῦ - (Joa., XIX, 3; Matth., XXVII, 29 p);

— ἵνα σταυρωθῇ (Joa., XIX, 16; Matth., XXVII, 26 p);

— Γολγοθᾶ (Joa., XIX, 17; Matth., XXVII, 33 p);
— Μαρία... Μαρία ἡ Μαγδαληνή (Joa., XIX, 25; Matth., XXVII, 56 p);
— σπόγγον... μεστὸν τοῦ ὄξους ὑσσώπῳ περιθέντες (Joa., XIX, 29) // σπόγγον πλήσας τε(γεμίσας) ὄξους καὶ περιθεὶς καλάμῳ (Matth., XXVII, 48 p);
— Pilate accorde à Joseph le corps de Jésus (Joa., XIX, 38; Matth., XXVII, 58 p).

— Ces contacts sporadiques manifestent l'utilisation d'une tradition commune, mais non la dépendance d'un document unique.

2. *Joa. et Matth.* — *a) Perspectives théologiques :*
— Jésus, maître des événements lors de l'arrestation (Joa., XVIII, 3-9; Matth., XXVI, 47-56);
— la parole de Jésus à Pierre sur l'épée et sur le Père (Joa., XVIII, 11; Matth., XXVI, 52-54);
— Jésus παρέδωκεν (ἀφῆκεν) τὸ πνεῦμα (Joa., XIX, 30; Matth., XXVII, 50).

b) Notations d'ordre historique :
— Double mention de Caïphe, πρὸς Καϊαφᾶν τὸν ἀρχιερέα (Joa., XVIII, 13-14, 24; Matth., XXVI, 3-4, 57; cf. Joa., XI, 47, 49, 53);
— l'amour de Judas pour l'argent (Joa., XII, 6; Matth., XXVI, 15);
— omission du σήμερον du reniement (Joa., XIII, 38; Matth., XXVI, 34);
— Pierre est assis ἔξω (Joa., XVIII, 16; Matth., XXVI, 69);
— Pilate siège au tribunal ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος // καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος (Joa., XIX, 13; Matth., XXVII, 19);
— la couronne d'épines est placée sur la tête de Jésus ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ // πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ (Joa., XIX, 2; Matth., XXVII, 29);
— le fait de placer l'inscription sur la croix et d'y faire figurer le nom de Jésus καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ // καὶ ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ (Joa., XIX, 19; Matth., XXVII, 37);
— Joseph d'Arimathie est un disciple de Jésus ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ // ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ (Joa., XIX, 38; Matth., XXVII, 57);
— divers détails dans la sépulture : ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα // λαβὼν τὸ σῶμα-ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν // ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ (Joa., XIX, 40-41; Matth., XXVII, 59-60);
— l'absence d'onction par les Saintes femmes (Marc., XVI, 1 p).

c) Présentation littéraire :
— La désignation explicite du traître (Joa., XIII, 26 sq.; Matth., XXVI, 25).

d) Contacts superficiels :
— Ἰησοῦς (Joa., XII, 1; Matth., XXVI, 6);
— πολυτίμου (βαρυ-) (Joa., XII, 3; Matth., XXVI, 7);
— Κύριε... ἀποκρίνεται (ἀποκριθείς)... ᾧ ἐγὼ βάψω (ἐμβάψας) (Joa., XIII, 25 sq.; Matth., XXVI, 22-23);
— ὠτίον (Joa., XVIII, 26; Matth., XXVI, 51);
— ἠρνήσατο (Joa., XVIII, 27; Matth., XXVI, 72);
— τότε (Joa., XVIII, 39; Matth., XXVII, 16);
— ἐξῆλθεν εἰς τὸν λεγόμενον κρανίου τόπον, ὃ λέγεται Ἑβραιστὶ Γολγοθᾶ // ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὅ ἐστιν κρανίου τόπος λεγόμενος (Joa., XIX, 17; Matth., XXVII, 33).

Voir N. A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*, dans *N. T. S.*, II, 1955-1956, p. 32. — X. Léon-Dufour, *Matth. et Marc dans le récit de la Passion*, dans *Biblica*, XL, 1959, p. 684-696.

3. *Joa. et Marc.* — E. K. Lee, *St. Mark and the Fourth Gospel*, dans *N. T. S.*, III, 1956-1957, p. 50-58 et I. Buse, *St. John and the Marcan Passion Narrative*, dans *N. T. S.*, IV, 1957-1958, p. 215-219, majorent indûment les rapports entre les deux évangiles, parce qu'ils ne tiennent pas compte des contacts de Joa. avec Matth. et avec Luc.

a) Perspectives théologiques :
— Le thème de l'heure à Gethsémani (Joa., XII, 27; Marc., XIV, 35, 41);
— l'insistance sur le roi des Juifs durant la comparution de Pilate (Joa., XVIII, 39; Marc., XV, 9, 12).

b) Notations d'ordre historique :
— Le nard de pistache νάρδου πιστικῆς πολυτίμου (-τελοῦς) (Joa., XII, 3; Marc., XIV, 3), les 300 deniers (Joa., XII, 5; Marc., XIV, 5); Pierre se chauffait (Joa., XVIII, 18, 25; Marc., XIV, 54, 67); la robe pourpre dont on affuble Jésus ἱματίον πορφυροῦν // πορφύραν (Joa., XIX, 2, 5; Marc., XV, 17).

c) Présentation littéraire :
— « Laisse-la ! » (Joa., XII, 7; Marc., XIV, 6).

d) Contacts superficiels :
— ἀνακειμένων (Joa., XIII, 28; Marc., XIV, 18);
— ἔπαισεν... ὠτάριον (Joa., XVIII, 10; Marc., XIV, 47);
— εἰς τήν... (Joa., XVIII, 15; Marc., XIV, 54);
— ῥάπισμα (Joa., XVIII, 22; XIX, 3; Marc., XIV, 65);
— πρωΐ (Joa., XVIII, 28; Marc., XV, 1);
— ἀκάνθινον (Joa., XIX, 5; Marc., XV, 17);
— σταύρωσον αὐτόν (Joa., XIX, 15; Marc., XV, 14);
— ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν (Joa., XIX, 31; Marc., XV, 42).

4. *Joa. et Luc.* — *a) Perspectives théologiques :*
— Satan entre dans Judas (Joa., XIII, 2, 27; Luc., XXII, 3);
— le discours d'adieu (Joa., XIV-XVI; Luc., XXII, 25 sq.), sur le service (Joa., XIII, 4 sq.; Luc., XXII, 25 sq.);
— l'ange à l'agonie (Joa., XII, 28 sq.; Luc., XXII, 43);
— pas d'annonce de l'abandon des disciples, pas de fuite des disciples;
— reniement de Pierre moins appuyé, pas de serment ni de parjure;
— Jésus ne se tait pas devant le grand prêtre;
— Pilate fait plus d'efforts pour sauver Jésus, à trois reprises;
— apparemment Pilate livre Jésus aux Juifs pour être crucifié (Joa., XIX, 16; Luc., XXIII, 24 sq.);
— attitude plus sympathique de la foule à la croix (Joa., XIX, 20); Luc., XXIII, 35, 48);
— omission de tout ce qui diminuerait quelque peu Jésus, par ex. au lieu du cri d'abandon du ps. XXI, un acte de confiance (Joa., XIX, 30; Luc., XXIII, 46);
— Jésus parle du haut de sa croix (Joa., XIX, 25-27; Luc., XXIII, 39-43).

b) Notations d'ordre historique :
— annonce de la trahison après le repas (Joa., XIII, 18; Luc., XXII, 21-23);
— annonce du reniement dans le cénacle (Joa., XIII, 36-38; Luc., XXII, 31-34) et de Pierre seul;
— omission du nom de Gethsémani (Joa., XVIII, 1; Luc., XXII, 39);
— habitude qu'a Jésus d'aller au Jardin (Joa., XVIII, 2; Luc., XXII, 39);
— c'est l'oreille droite qui est tranchée (Joa., XVIII, 10; Luc., XXII, 50);
— Jésus n'est « arrêté » qu'à la fin de la scène (Joa., XVIII, 12; Luc., XXII, 54);
— Jésus est amené chez Hanne // dans la maison du grand-prêtre (Joa., XVIII, 13; Luc., XXII, 54);
— les interlocuteurs de Pierre (Joa., XVIII, 16-18, 25-27; Luc., XXII, 56-62);
— pas de comparution nocturne devant Caïphe (Joa., XVIII, 24; Luc., XXII, 66);
— allure de la comparution devant le grand prêtre (pas de témoins, pas de « condamnation »);
— la flagellation, antérieure à la condamnation,

devient un subterfuge (Joa., XIX, 1-5; Luc., XXIII, 16, 22);

— présence des « connaissances » à la croix (Joa., XIX, 25; Luc., XXIII, 49);

— le tombeau où nul n'a été mis (Joa., XIX, 41; Luc., XXIII, 53);

— l'onction est préparée ou faite « avant » le sabbat (Joa., XIX, 39 sq.; Luc., XXIII, 56).

c) Présentation littéraire :

— Les disciples se demandent de qui Jésus veut parler (Joa., XIII, 22; Luc., XXII, 23);

— l'annonce du reniement de Pierre est structurée en trois temps, Pierre dit au « Seigneur » qu'il ira jusqu'à la mort (Joa., XIII, 37; Luc., XXII, 33) et son retour est annoncé (Joa., XIII, 36; Luc., XXII, 32), omission de « cette nuit-là » (Matth., XXVI, 34 p);

— à l'arrestation, les disciples sont signalés (Joa., XVIII, 1; Luc., XXII, 39), Judas joue un rôle important (Joa., XVIII, 3; Luc., XXII, 47), mais ne touche pas Jésus (Joa., XVIII, 5; Luc., XXII, 47);

— le feu est allumé dans la cour où est Pierre (Joa., XVIII, 18; Luc., XXII, 55); on sent davantage la durée du reniement (Luc., XXII, 59);

— Jésus répond au grand prêtre par un dilemme (Joa., XVIII, 23; Luc., XXII, 68);

— Pilate déclare Jésus innocent sur un schéma triple (Joa., XVIII, 38; XIX, 4, 6; Luc., XXIII, 4, 14-15, 22);

— Barabbas est présenté après qu'on l'ait vu intervenir dans le récit (Joa., XVIII, 39-40; Luc., XXIII, 18-19);

— Jésus est cet « homme » (Joa., XVIII, 29; Luc., XXIII, 4, 14);

— il est question de « la nation » (Joa., XVIII, 35; Luc., XXIII, 2);

— on crie : « Enlève-le ! » (Joa., XIX, 15; Luc., XXIII, 18) et par deux fois : « Crucifie-le ! » (Joa., XIX, 6; Luc., XXIII, 21);

— la crucifixion des larrons est rapportée immédiatement après celle de Jésus (Joa., XIX, 18; Luc., XXIII, 33).

d) Contacts superficiels :

— ἕως (Joa., XIII, 38; Luc., XXII, 34);

— συνέλαβον // συλλαβόντες (Joa., XVIII, 12; Luc., XXII, 54);

— καὶ σύ (Joa., XVIII, 25; Luc., XXII, 58);

— ἦγαγον (Joa., XVIII, 28; Luc., XXIII, 1);

— ἀπολῦσαι (Joa., XIX, 12; Luc., XXIII, 20);

— βαστάζειν (Joa., XIX, 17; Luc., XIV, 27);

— ἐσταύρωσαν (Joa., XIX, 18; Luc., XXIII, 33);

— ἔβαλον (Joa., XIX, 24; Luc., XXIII, 34);

— εἱστήκεισαν (Joa., XIX, 25; Luc., XXIII, 49).

Voir P. Feine, *Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas*, Gotha, 1891, p. 62-72. — J. Schniewind, *Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes*, Leipzig, 1914, 2e éd., Hildesheim, 1958. — E. Osty, *Les points de contact entre le récit de la Passion dans S. Luc et dans S. Jean*, dans *R. S. R.*, XXXIX, 1951, p. 146-154.

5. *Conclusion.* — Joa. offre pour le fond et pour la structure du récit plus d'affinité avec Luc. qu'avec Matth. et Marc. L'étude détaillée de Schniewind montre nettement que, s'il ne peut s'agir d'un document commun à la base des deux récits, il y a sûrement une tradition Joa.-Luc. qui se distingue de la tradition Matth.-Marc. D'autre part, les contacts verbaux sont assez rares entre Joa. et Luc., et on est surpris de ne pas les trouver dans les passages les plus apparentés (par ex. les déclarations d'innocence de Jésus : οὐδεμίαν αἰτίαν (Joa., XVIII, 38; XIX, 4) et οὐδὲν αἴτιον (Luc., XXIII, 4, 14, 22), ou le *tolle :* ἆρον (Joa.), ἆρε (Luc.).

Les contacts que Joa. a avec Matth.-Marc. ne sont pas entièrement négligeables, et encore moins ceux qu'il tient avec Matth. En outre, il est notable que Joa. se comporte avec liberté et souplesse à l'égard des trois : ainsi il se rapproche tantôt de Matth. contre Marc.-Luc. (annonce du traître), tantôt de Luc. contre Matth.-Marc. (reniement), tantôt des trois à la fois, tantôt des trois auxquels il adjoint une tradition particulière (sépulture). Il semble donc impossible de faire appel pour la rédaction de ce récit à quelque rédacteur lucanien (Osty) ni à un disciple de Jean pour le récit de Luc., car on serait en peine pour justifier les contacts de Joa. avec Matth., alors que Luc. ne connaît pas Matth.

Autre problème : Joa. a-t-il connu des sources synoptiques limitées? P. Borgen pose la question pour les seuls épisodes qui offrent un ensemble de contacts spéciaux : l'arrestation (Joa., XVIII, 11), les moqueries des soldats (Joa., XIX, 1-5), la sépulture (Joa., XIX, 38-42). Dans ces cas, le récit synoptique aurait été « assimilé dans le récit johannique » (Borgen, *art. infra cit.*, p. 250). Cependant, cela ne se vérifie que pour la sépulture, où seront reconnues deux traditions coexistantes, dont l'une est de type johannique, l'autre synoptique. Mais ce seul exemple ne suffit pas à prouver que Joa. aurait complété quelque *Grundschrift* par des renseignements d'origine synoptique. Mieux vaut parler d'une tradition analogue à celle des synoptiques, élaborée à partir d'un « récit primitif », oral ou écrit, peu importe; et il est probable qu'au cours de la tradition orale des contacts eurent lieu entre la source johannique et les autres.

En plus de Feine, Schniewind : P. Borgen, *John and the Synoptics in the Passion Narrative*, dans *N. T. S.*, V, 1958-1959, p. 246-2, 259. — R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Gœttingen, 1941, p. 491. — C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 289 sq. — P. Gardner-Smith, *St. John and the Synoptic Gospels*, Cambridge, 1938. — M. Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris, 1910. — S. Mendner, *Zum Problem « Johannes und die Synoptiker »*, dans *N. T. S.*, IV, 1957-1958, p. 282-307. — B. Noack, *Zur johanneischen Tradition*, Copenhague, 1954. — T. Sigge, *Das Johannesevangelium und die Synoptiker*, Nt. Abh., XVI, 2-3, Munster-en-W., 1935. — H. Windisch, *Johannes und die Synoptiker*, Leipzig, 1926.

2° *Le récit selon S. Luc.* — 1. *Luc. et Matth.* — Les critiques sont presque unanimes (sauf par ex. B. C. Butler) pour affirmer que ces deux évangiles sont indépendants. Dans le récit de la Passion, plus encore que dans les autres parties de l'évangile, Luc. ne reproduit aucune des traditions particulières que Matth. a en plus de Marc. Avant d'examiner le rapport de Luc. avec Marc., il importe en effet de ne pas ignorer les nombreux contacts de Luc. avec Matth., car ils invitent à reconnaître un stade présynoptique de la tradition, au cours duquel les traditions se contaminèrent. La liste suivante voudrait être exhaustive, tout en classant les accords selon leur importance et leur nature.

a) Omissions :

— le double chant du coq (Marc., XIV, 30, 72);

— καὶ οὐκ ἤδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ (Marc., XIV, 40 *b*);

— l'épisode du jeune homme qui s'enfuit (Marc., XIV, 51-52);

— le signalement du père d'Alexandre et de Rufus (Marc., XV, 21);

— la structure horaire de la Passion (Marc., XV, 25);

— l'étonnement et le dialogue de Pilate à la mort de Jésus (Marc., XV, 44-45);

— l'anxiété des saintes femmes au sujet de la pierre sépulcrale (Marc., XVI, 3).

b) Accords affectant le fond et la forme (à des degrés divers) :

— la réplique de Jésus à Judas lors de l'arrestation

est introduite par la même phrase, quoiqu'elle soit diverse en son contenu (Luc., XXII, 43 // Matth., XXVI, 50);

— de même pour la parole à Pierre (Luc., XXII, 51 // Matth., XXVI, 52);

— l'apostrophe lors des mauvais traitements : λέγοντες· τίς ἐστιν ὁ παίσας σε (Luc., XXII, 64 // Matth., XXVI, 68);

— les paroles à Pierre lors de son reniement, qui se présentent en chassé-croisé : οὗτος μετ' αὐτοῦ ἦν // οὗτος ἦν μετὰ Ἰησοῦ (Luc., XXII, 59 // Matth., XXVI, 71), καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ (Luc., XXII, 58 // Matth., XXVI, 73);

— la finale de l'épisode du reniement : ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς (Luc., XXII, 62 [?] // Matth., XXVI, 75);

— le même mot ἀπήγαγον est employé par Luc., XXIII, 26 // Matth., XXVII, 31 et par Marc., XV, 16, mais Matth.-Luc. seuls lui gardent son sens technique d' « emmener pour la condamnation ou l'exécution »;

— l'addition de οὗτος sur l'inscription de la croix (Luc., XXIII, 38 // Matth., XXVII, 37);

— la tournure conditionnelle des invectives que lancent les soldats (Luc.) ou les passants (Matth.) au crucifié (Luc., XXIII, 37 // Matth., XXVII, 40);

— le passage sur le centurion : ἑκατοντάρχης (-ος) — τὸ γινόμενον (τὰ γινόμενα) — λέγων (-οντες) (Luc., XXIII, 47 // Matth., XXVII, 54);

— les femmes qui ont suivi Jésus ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας (Luc., XXIII, 49 // Matth., XXVII, 55) et non pas seulement ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ (Marc., XIV, 41);

— un même mot rare pour envelopper le corps de Jésus : ἐνετύλιξεν (Luc., XXIII, 53 // Matth., XXVII, 59);

— les saintes femmes qui vont annoncer la bonne nouvelle aux disciples : ἀπήγγειλαν (ἀπαγγεῖλαι) (Luc., XXIV, 9 // Matth., XXVIII, 8).

c) Accords affectant surtout le fond, et légèrement la forme :

— addition de ἀπὸ τοῦ νῦν (Luc., XXII, 17, 69) // ἀπ' ἄρτι (Matth., XXVI, 29, 64);

— l'adjuration du grand prêtre : εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, εἶπον ἡμῖν... σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Luc., XXII, 66, 70) // ἡμῖν εἶπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Matth., XXVI, 63);

— la réponse de Jésus : ὑμεῖς λέγετε (Luc., XXII, 70) // σὺ εἶπας (Matth., XXVI, 64);

— l'intervention d'un (Luc.) ou d'une (Matth.) autre auprès de Pierre : ἕτερος (Luc., XXII, 57) // ἄλλη (Matth., XXVI, 71);

— Pierre assis : καθήμενον (Luc., XXII, 56) // ἐκάθητο (Matth., XXVI, 69);

— le rassemblement des grands prêtres (Luc.) ou de la foule ([?] Matth.) : Πιλᾶτος δὲ συγκαλεσάμενος... εἶπεν πρὸς αὐτούς (Luc., XXIII, 13 sq.) // συνηγμένων αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος (Matth., XXVII, 17);

— Pilate témoin de l'innocence de Jésus (Luc., XXIII, 22 // Matth., XXVII, 25);

— l'inscription de la croix placée au-dessus de Jésus : ἐπ' αὐτῷ (Luc., XXIII, 38) // ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ (Matth., XXVII, 37);

— le sépulcre « neuf » : ἐν μνήματι λαξευτῷ, οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὔπω κείμενος (Luc., XXIII, 53) // ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ (Matth., XXVII, 60).

d) Accords affectant surtout la forme :

— modifications du temps du verbe « dire » (Luc., XXII, 10, 33; XXIII, 3, 21 // Matth., XXVI, 18, 33; XXVII, 11, 22);

— addition de λέγων (Luc., XXII, 20; XXIII, 3 // Matth., XXVI, 27; XXVII, 11);

— complément indirect précisé de la même façon : πρὸς τοὺς μαθητάς (Luc., XXII, 45 // Matth., XXVI, 40);

— τῷ Ἰησοῦ (Luc., XXII, 47 // Matth., XXVI, 49);

— αὐτῷ (Luc., XXIII, 9 // Matth., XXVII, 14);

— changement de temps :

— ἠκολούθει (Luc., XXII, 54 // Matth., XXVI, 58 contre l'aoriste de Marc., XIV, 54);

— ἐκάθητο (Luc., XXII, 55 // Matth., XXVI, 58) contre συγκαθήμενος (Marc., XIV, 54);

— ordre des mots identique :

— ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως (Luc., XXII, 69 // Matth., XXVI, 64);

— ἀλέκτορα φωνῆσαι (Luc., XXII, 61 // Matth., XXVI, 75);

— κακὸν ἐποίησεν (Luc., XXIII, 22 // Matth., XXVII, 23);

— τὸν δὲ Ἰησοῦν (Luc., XXIII, 25 // Matth., XXVII, 26);

— changements semblables de mots ou de tournures :

— Ἰσκαριώτης (Luc., XXII, 3 // Matth., XXVI, 14) pour Ἰσκαριώθ (Marc., XIV, 10);

— εὐκαρίαν (Luc., XXII, 6 // Matth., XXVI, 16) contre εὐκαίρως (Marc., XIV, 11);

— πάτερ(μου) ... πλήν (Luc., XXII, 42 // Matth., XXVI, 39);

— μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω — γενηθήτω τὸ θέλημά σου (Luc., XXII, 42 // Matth., XXVI, 42);

— μὴ εἰσέλθητε (Luc., XXII, 46 // Matth., XXVI, 41) contre μὴ ἔλθητε (Marc., XIV, 38);

— ἰδού (Luc., XXII, 47 // Matth., XXVI, 47);

— ἐπάταξεν (Luc., XXII, 50) // πατάξας (Matth., XXVI, 51) contre σπασάμενος (Marc., XIV, 47);

— συνήχθη (Luc., XXII, 66) // συνήχθησαν (Matth., XXVI, 57) contre συνέρχονται (Marc., XIV, 53);

— ἕως (ἐν μέσῳ) τῆς αὐλῆς (Luc., XXII, 55 // Matth., XXVI, 58);

— (μία) παιδίσκη (Luc., XXII, 56 // Matth., XXVI, 69) contre μία τῶν παιδισκῶν (Marc., XIV, 66);

— οὐκ οἶδα (Luc., XXII, 57 // Matth., XXVI, 70) contre οὔτε οἶδα (Marc., XIV, 68);

— τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ (Luc., XXII, 66) // οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ (Matth., XXVII, 1);

— ἤγαγον (Luc., XXIII, 1) // ἀπήγαγον (Matth., XXVII, 2) contre ἀπήνεγκαν (Marc., XV, 1);

— φωνῇ μεγάλῃ (Luc., XXIII, 46 // Matth., XXVII, 50) contre φωνὴν μεγάλην (Marc., XV, 37);

— ἀνὴρ ὀνόματι (Luc., XXIII, 50) // ἄνθρωπος : ... τοὔνομα (Matth., XXVII, 57);

— οὗτος προσελθὼν τῷ Πιλάτῳ (Luc., XXIII, 52 // Matth., XXVII, 58) contre εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλᾶτον (Marc., XV, 43).

e) Contacts extérieurs affectant la forme seulement :

— la main du traître (Luc., XXII, 21; Matth., XXVI, 23);

— ἐν μαχαίρῃ (Luc., XXII, 49; Matth., XXVI, 52);

— le chassé-croisé signalé plus haut entre les paroles des deux dernières apostrophes à Pierre (Luc., XXII, 59, 58 // Matth., XXVI, 71, 73);

— ἅπαν τὸ πλῆθος (Luc., XXIII, 1) et πάντες οἱ ἀρχιερεῖς (Matth., XXVII, 1);

— Luc. dit de Pilate : θέλων ἀπολῦσαι τὸν Ἰησοῦν (Luc., XXIII, 20), Pilate dit aux Juifs : τίνα θέλετε... ἀπολύσω ὑμῖν (Matth., XXVII, 21);

— ἐκεῖ désignant le lieu où Jésus est crucifié (Luc., XXIII, 33), où les soldats se tiennent (Matth., XXVII, 36);

— τοῦ θεοῦ qualifiant dans une même conditionnelle soit le Christ de Dieu (Luc., XXIII, 35), soit le Fils de Dieu (Matth., XXVII, 40);

— le sabbat commence le soir de la parascève : σάββατον ἐπέφωσκεν (Luc., XXII, 54), le jour commence à poindre : τῇ ἐπιφωσκούσῃ (Matth., XXVIII, 1);

— deux hommes ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ (Luc., XXIV, 4), l'ange ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή (Matth., XXVIII, 3);

— τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν... ἠγέρθη (Luc., XXIV, 5) et ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν (Mat., XXVIII, 7).

Des accords si nombreux, si variés, si surprenants, si uniformément répandus ne peuvent sérieusement être expliqués ni par la critique textuelle (Streeter), ni par un document commun confronté avec celui de Marc. (Hirsch, Vaganay); il faut faire appel à des modifications orales apportées au texte de Marc. (Dahl) ou encore à des contacts littéraires au stade présynoptique. D'autant plus que ces accords concernent surtout tel ou tel passage (le reniement de Pierre, la séance du sanhédrin, Pilate, la sépulture et le tombeau vide), et donc moins un récit complet de la Passion que tel ou tel récit d'événement.

2. *Luc. et Marc.* — Déjà les accords Matth.-Luc. contre Marc. mettent en question la pure et simple dépendance de Luc. par rapport à Marc.; il convient cependant d'examiner en elle-même cette dernière relation. Les critiques se divisent en deux camps.

Pour les uns, Luc. a retravaillé profondément le texte de Marc., se servant ou non de traditions supplémentaires dont il aurait disposé (Dibelius, Finegan, Creed, Schmid). Certains limitent la dépendance à telle ou telle péricope, comme le récit du procès devant le sanhédrin (Lietzmann, Blinzler), ou même à quatre demi-versets (Luc., XXII, 20*b*, 52*b*, 53*a*; XXIII, 26*b*, selon Rehkopf), d'autres affirment la concurrence de Marc. et des sources particulières, comme pour l'annonce de la trahison (Schürmann), ou plus en général (Bultmann, Hauck, Rengstorf, Cerfaux).

Un grand nombre toutefois parlent d'une source particulière de Luc., qu'elle s'identifie ou non au *Proto-Luke* (cf. *D. B. S.*, V, col. 571). Feine, Hawkins, Schniewind, Perry, Streeter, Taylor ont fortement étayé cette hypothèse; récemment F. Rehkopf à la suite de J. Jeremias semble l'avoir prouvée, du moins pour les parties « non-marciennes » de Luc.

a) L'ordonnance des péricopes. — Alors que Luc. s'avère soucieux dans les blocs de type marcien (Luc., IV, 31 — VI, 11; VIII, 4 — IX, 50; XVIII, 15-43; XIX, 29 — XXII, 13) de ne pas modifier la séquence marcienne (les exceptions, VI, 17-19; VIII, 19-21, ne sont qu'apparentes, cf. H. Schürmann, dans *Z. K. T.*, LXXV, 1953, p. 339, n. 9), Luc. se montre indépendant à partir de XXII, 14. Dans le chapitre XXII, quatre péricopes sont déplacées : la trahison est annoncée après le repas (XXII, 21-23, et au-dedans, le ℣. 23 est déplacé après 21-22), le reniement de Pierre est prophétisé avant le départ du cénacle (XXII, 31-34); le reniement de Pierre (XXII, 56-62) et les moqueries (XXII, 63-65) sont intervertis et placés avant le jugement de Jésus. Avec Perry, on peut ajouter en outre quatorze transpositions de versets entiers ou partiels dont quatre seulement (XXIII, 19, 32, 38, 54) sont des détails purement descriptifs et deux des répétitions (XXII, 40, 70). Il en reste huit à ajouter aux précédentes : le départ du cénacle (XXII, 39), le sanhédrin (XXII, 66), la réponse au grand-prêtre (XXII, 70*b*), les griefs contre Jésus (XXIII, 2*b*). Les deux malfaiteurs sont crucifiés avant le partage des vêtements (XXIII, 33), la moquerie des chefs (35) précède celle des soldats (36-37), le vinaigre est donné à boire (36) avant la mention des ténèbres (44-45*a*), le voile du temple est déchiré (45*b*) avant la mort de Jésus (46).

b) Le contenu des péricopes est considérablement augmenté, indépendamment des sections nouvelles. Voici le relevé de Perry (p. 23) ou de Rehkopf (p. 2, n. 3) : des versets entiers (XXII, 15-17, 43-44, 48, 49, 51, 65, [67*b*]-68; XXIII, 48, 56), des demi-versets (XXII, 40*b*, 53*b*, 61*a*, 67*b*; XXIII, 2*b*, 22*bc*, 34*a*, 35*a*, 46*b*, 51*a*, 53*c*).

Les contacts littéraires étroits sont assez rares. Selon Rehkopf (p. 2, n. 4), il n'y aurait que 17 versets et 7 demi-versets dont les mots sont pour 40 % identiques : versets (XXII, 18, 22, 34, 42, 46, 47, 50, 61, 71; XXIII, 3, 26, 38, 44, 45, 47); demi-versets (XXII, 19*b*, 52*b*; XXIII, 22*a*, 51*b*, 53*a*).

c) Luc. semble avoir vis-à-vis de Marc. une *indépendance de type johannique.* Un examen poussé des passages où la dépendance pourrait être soupçonnée a été récemment effectué. Le récit de l'institution eucharistique (XXII, 15-38), selon H. Schürmann (*Jesu Abschiedsrede...*, p. 139-142) ne montre de dépendance qu'en XXII, 20*b* et pour l'annonce de la trahison (XXII, 21-23), l'annonce du reniement (XXII, 33-34).

Or, Rehkopf montre que ces deux dernières dépendances n'existent pas, et que dans le récit de l'arrestation, seuls les ℣. XXII, 52*b*-53*a* dépendraient de Marc. D'autre part, K. G. Kuhn (dans *Ev. Theol.*, XII, 1952-53, p. 260-285) montre que, pour la prière au Jardin, Luc. suit une tradition indépendante. Pour le reste du récit, on ne relèverait plus que XXIII, 26*b*. Somme toute, dans le récit de la Passion, Luc. ne dépendrait de Marc. que pour quatre demi-versets, XXII, 20*b*, 52*b*, 53*a*; XXIII, 26*b*. Cette constatation mérite-t-elle le nom de « dépendance »? Seules des considérations extrinsèques aux données des récits de la Passion autoriseraient à dire que Luc. avait Marc. sous les yeux quand il rédigeait son propre récit (cf. dans *R. S. R.*, XLVIII, 1960, p. 502-504). Loin d'être un simple remanieur de Marc., Luc. offre une tradition profondément différente de celle de Matth.-Marc., du moins dans son orientation.

3. *Luc. et Joa.* — Leurs rapports orientent la critique en une autre direction, bien plus riche d'avenir, car elle révèle un milieu commun. Les analyses précédentes (*supra*, col. 1442 sq.) ont montré les points de contact entre les deux recensions. On peut leur ajouter, du point de vue de Luc., le caractère johannique de la présentation lucanienne.

— La prophétie du « retour » de Pierre trouve son pendant en Joa., XXI;

— l'heure des ténèbres (Luc., XXII, 53) a un sens johannique;

— le récit du procès trahit un « type de narration » commun à Luc. et à Joa. (Schniewind, p. 51), Luc., XXII, 66 (cf. Joa., X, 24 : παρρησία), Luc., XXII, 67 (Joa., X, 25), XXII, 69 (cf. Joa., X, 30), XXII, 70 (cf. Joa., X, 36);

— Joseph ne veut pas s'associer au dessein des autres : Luc., XXIII, 51 (cf. Joa., VII, 50-52);

— l'inscription en trois langues du titulus de la croix (Joa., XIX, 20) se retrouve en Luc., XXIII, 38 selon *S* A D N it sy*^{p};

— enfin le repos des femmes « selon le commandement » (Luc., XXIII, 56) favorise la chronologie johannique. Ces rapprochements sont significatifs; on peut douter cependant qu'ils autorisent à faire dépendre Luc. de l'Apocalypse (Boismard, *art. infra cit.*, p. 62 sq.); il suffit de parler d'un milieu johannique exerçant son influence sur Luc.

En plus des ouvrages de P. Feine, de J. Schniewind, voir J. Jeremias, *Perikopen-Umstellungen bei Lukas*, dans *N. T. S.*, IV, 1957-1958, p. 115-119. — A. M. Perry, *The Sources of Luke's Passion Narrative*, Chicago, 1919. — F. Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch*, Tubingue, 1959. — M. E. Boismard, *Rapprochements littéraires entre l'évangile de Luc et l'Apocalypse*, dans *Synoptische Studien A. Wikenhauser dargebracht*, Munich, 1953, p. 59-63. — H. Schürmann, *Quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk.* XXII, *7-38*. I. Teil : *Der Paschamahlbericht*. II. Teil : *Der Einsetzungsbericht*. III. Teil : *Jesu Abschiedsrede*, dans *Neutest. Abhandl.*, XIX, 5; XX, 4-5, Munster-en-W., 1953-1955-1957.

3° *Le récit selon S. Matthieu.* — D'un accord presque unanime (font exception, dans leurs commentaires, M.-J. Lagrange, A. Schlatter, E. Lohmeyer et, dans son article, N. A. Dahl), les critiques affirment que Marc.

est la source principale de Matth. dans les deux évangiles, à peu de chose près, même contenu, même suite de récits, même vocabulaire; Matth. aurait remanié le texte de Marc. en fonction de sa théologie et l'aurait étoffé par ses autres sources. Reconstitution séduisante par sa simplicité, mais vite sapée par une critique détaillée. En rédigeant son récit, Matth. n'avait pas Marc. sous les yeux, et donc *Matth. ne dépend pas immédiatement de Marc.;* il faudra tenir compte de ce fait dans la recherche du récit primitif.

De cette affirmation, qui peut sembler étonnante, voici le raisonnement sous-jacent. Habituellement on affirme :

— qu'il y a dépendance mutuelle entre deux récits qui offrent la même séquence d'événements;

— que cette dépendance doit s'exercer de Marc. à Matth., car l'inverse serait impossible (vivacité des récits de Marc., style indirect, par ex.). Or la conclusion ne vaut pas.

Du fait que Marc. ne peut dépendre de Matth., il ne s'ensuit pas que Matth. dépende de Marc.; du fait que les deux offrent une même séquence, on ne peut conclure à une dépendance mutuelle, car on peut toujours supposer qu'il existait un récit antérieur, duquel dépendent les deux textes actuels. D'autres éléments doivent intervenir pour dirimer la question; seul un examen détaillé des deux présentations évangéliques et des deux styles autorise une réponse.

Pour montrer l'indépendance littéraire de Matth., un premier examen devrait concerner l'orientation théologique des deux récits. Si Matth. dépendait de Marc., il aurait dû préalablement dépouiller le récit marcien de la forme caractéristique où les matériaux se présentent enrobés. Car il est faux de dire que Marc. offre à Matth. des matériaux à l'état brut : déjà chez lui ceux-ci sont orientés selon une certaine théologie. Faudrait-il donc prêter à Matth. un tel dessein et admirer une telle réussite? Nous ne pouvons entrer ici dans le détail : il faudrait écrire un commentaire. Un seul exemple. Peut-on justifier par un simple remaniement littéraire la profonde transformation que subit le récit marcien des préparatifs de la Cène, où, par exemple « Mon temps est proche » vient remplacer « Où est mon cénacle? ». Avant de conférer à Matth. une telle hardiesse, il conviendrait d'asseoir plus fermement la fragile hypothèse de la dépendance.

Voici donc un examen minutieux des données littéraires. D'abord une preuve négative. Si Matth. dépendait de Marc, il n'aurait pas modifié ainsi sa source. Souvent et à peu près partout, on reconnaît des omissions, transformations, additions qui vont à l'encontre des tendances matthéennes établies (sobriété, clarté, manque d'intérêt au détail historique piquant...); souvent et à peu près partout, Matth. a des mots, des tournures, un style moins heureux que ceux de Marc. dans le passage parallèle, alors qu'il est admis que Matth. a un style plus élaboré que celui de Marc. (meilleur grec, vocabulaire plus châtié, style plus ferme...).

A ces conclusions négatives viennent se joindre des suggestions positives sur la relation de Matth. avec les trois autres évangiles. Le phénomène des « contacts littéraires » entre les évangiles, inexplicable si l'on se tient à des considérations de dépendance littéraire immédiate, indique de quelle nature peut être la dépendance mutuelle des évangiles. Il y a eu, selon le mot de Dahl, interaction de la tradition écrite et de la tradition orale (voir N. A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*, dans *New Test. Studies*, II, 1955-1956, p. 17-32). Tantôt des rapprochements étroits pour le fond et la forme, tantôt des contacts purement verbaux, des « glissements » de mots ou de tournures qu'un travail littéraire conscient ne pourrait justifier. Pour les relations Matth.-Joa., Matth.-Luc., nous avons relevé (*supra*, col. 1441, 1444 sq.) les parentés de fond et de forme; pour la relation Matth.-Marc., nous noterons non leurs parentés, qui sont évidentes, mais les contacts verbaux ou les « glissements » de mots. Ainsi Matth. ne devrait plus être expliqué littérairement ni par la théorie floue de la tradition orale, ni par le système rigide de la dépendance immédiate.

1. *La présentation des matériaux.* — Voici une liste, évidemment incomplète, des modifications matthéennes injustifiables si Matth. avait Marc. sous les yeux.

a) Omissions :

Ἀμὴν λέγω ὑμῖν (Marc., XIV, 25) : expression pourtant favorite de Matth., conservée par ex. avec Marc. en Matth., XXVI, 21, 34;

— l'énumération exacte des membres du sanhédrin (Marc., XIV, 53; XV, 1), alors que Matth. tantôt parle des grands-prêtres et du sanhédrin (Matth., XXVI, 54), tantôt omet de mentionner les scribes (XXVII, 1), tantôt présente le sanhédrin au complet (XXVII, 41);

— les témoignages non concordants (Marc., XIV, 56, 59) qui justifient le faux témoignage annoncé en Matth., XXVI, 59-60;

— le nom de Jésus (Marc., XIV, 18, 60), pourtant si souvent mentionné par Matth.;

— le « à l'intérieur » (Marc., XIV, 54) qui permettrait de ne pas donner à αὐλή deux sens différents, palais (Matth., XXVI, 58), cour du palais (XXVI, 59);

— le fait du visage voilé lors des mauvais traitements (Marc., XIV, 65), nécessaire pour justifier le « Prophétise! qui t'a frappé? » (Matth., XXVI, 67);

— la description de Barabbas comme séditieux (Marc., XV, 7);

— le fait que les disciples s'indignent « entre eux » (Marc., XIV, 4) qui justifie l'expression de la science (γνούς, Matth., XXVI, 10) qu'a Jésus de ce que les disciples ont pourtant dit tout haut (λέγοντες, XXVI, 8; πρὸς ἑαυτούς du reste se trouve ailleurs chez Matth., XII, 15; XXII, 18; XVI, 8).

b) Transformations :

— l'apostrophe des disciples (Marc., XIV, 4) est plus raide chez Matth., XXVI, 8;

— le ἐγώ εἰμι (Marc., XIV, 62) devient σὺ εἶπας, bien moins solennel;

— συγκαλοῦσιν (Marc., XV, 16) devient συνήγαγον ἐπ' αὐτόν (Matth., XXVII, 27), vigoureux et difficile;

— πορφύραν (Marc., XV, 17) devient χλαμύδα κοκκίνην (Matth., XXVII, 28), plus sûr historiquement;

— ἐνδιδύσκουσιν (Marc., XV, 17) devient ἐκδύσαντες (Matth., XXVII, 28), juste après la flagellation!

— l'allusion au Ps. LXVIII suffit-elle à justifier le remplacement de ἐσμυρνισμένον οἶνον (Marc., XV, 23) par οἶνον μετὰ χολῆς (Matth., XXVII, 34)?

— pourquoi avoir fait de la crucifixion une incise (Matth., XXVII, 35) au lieu d'une proposition principale (Marc., XV, 24)?

— le cri du Christ en araméen selon Marc., XV, 34 (ἐλωΐ, ἐλωΐ) aurait été remplacé dans un but d'exactitude historique par l'expression hébraïque plus vraisemblable en Matth., XXVII, 46 (ἠλί, ἠλί), justifiant ainsi la méprise des soldats sur le prophète Élie;

— les femmes qui ont suivi *et* servi Jésus (Marc., XV, 41) ont selon Matth., XXVII, 55 suivi *pour* servir Jésus;

— au lieu d'une grotte creusée dans la roche (Marc., XV, 46), Matth. dit que Joseph avait transformé une grotte en tombeau (Matth., XXVII, 60), montrant là un souci historique bien inhabituel;

— pourquoi enfin les modifications minimes dans les citations scripturaires (Matth., XXVI, 31, 64; XXVII, 35, 46)?

c) Additions :

— γάρ (Matth., xxvi, 28), venant maladroitement rompre le parallélisme qu'offre Marc. entre les paroles solennelles sur le calice et la consécration du pain;

— ἐφ' ὃ πάρει (Matth., xxvi, 50), aussi difficile que les expressions marciennes dont on dit souvent que Matth. les a omises en raison de leur difficulté, ainsi ὃ ἔσχεν ἐποίησεν (Marc., xiv, 8), ἀπέχει (Marc., xiv, 41);

— le nom de Jésus accolé à celui de Barabbas (Matth., xxvii, 16-17, Θ λ sy^{s});

— le nom de Jésus ajouté à l'inscription sur la croix (Matth., xxvii, 37);

— des traits descriptifs :

— ἐκαθεζόμην (Matth., xxvi, 55), dit Jésus à ceux qui l'arrêtent;

— ἐκάθητο (Matth., xxvi, 69) décrit Pierre lors du reniement;

— le dialecte de Pierre (Matth., xxvi, 73) explique seul l'apostrophe de la servante;

— Pilate siège au tribunal (Matth., xxvii, 19);

— Jésus « goûte » à la boisson des soldats (Matth., xxvii, 34);

— les soldats sont assis là à le garder (Matth., xxvii, 36);

— la sépulture est minutieusement décrite : linceul « pur », tombeau neuf, propriété de Joseph, transformant une grotte, fermé avec une grosse pierre (Matth., xxvii, 59-60; cf. Marc., xvi, 4).

2. *L'expression.* — *a) Le vocabulaire.*

Sémitismes venant inconsidérément remplacer des mots grecs :

— ἀργύρια (Matth., xxvi, 15) // ἀργύριον (Marc., xiv, 11);

— ἔστησαν (? Matth., xxvi, 15) // ἐπηγγείλαντο (Marc., xiv, 11);

— συνέταξεν (Matth., xxvi, 19) // εἶπεν (Marc., xiv, 16);

— τί ὑμῖν δοκεῖ (Matth., xxvi, 66) // τί ὑμῖν φαίνεται (Marc., xiv, 64);

— μία παιδίσκη (Matth., xxvi, 69) // μία τῶν παιδισκῶν (Marc., xiv, 66);

— οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα (Matth., xxvii, 14; cf. M. Black^{2}, p. 86) // οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη (Marc., xv, 5);

— εἷς ἐξ αὐτῶν (Matth., xxvii, 48) // τις (Marc., xv, 36).

— On peut noter en outre de nombreuses asyndètes (Matth., xxvi, 34, 35*a*, 35*c*, 55, 64; xxvii, 22, 22).

Expressions grecques moins heureuses ou moins matthéennes :

— ἵνα μή (Matth., xxvi, 5) // μήποτε (Marc., xiv, 2 : là seulement chez Marc., mais fréquent chez Matth., v, 25; vii, 6; xiii, 29; xv, 32; xxv, 9; xxvii, 64); est-on dès lors en droit de conclure que Matth. est ici secondaire à cause du subjonctif plus correct que le futur utilisé par Marc?

— περὶ πολλῶν (Matth., xxvi, 28) // ὑπὲρ πολλῶν (Marc., xiv, 24) : περί est rare, ὑπέρ est traditionnel;

— serait-ce de la part de Matth. un plaisir de s'affranchir de son soi-disant modèle, quand nous voyons les variations suivantes en Matth., xxvi, 30-35 // Marc., xiv, 26-31 (nous mettons entre parenthèses le texte de Marc.) : λέγει (λέγει), εἶπεν (ἔφη), ἔφη (λέγει), λέγει (ἐλάλει), εἶπαν (ἔλεγον), ou dans Matth., xxvi, 63-64 // Marc., xiv, 61-62 : εἶπεν (λέγει), λέγει (εἶπεν)?

— pourquoi remplacer ὡσαύτως (Marc., xiv, 31) par ὁμοίως (Matth., xxvi, 35)?

— μετὰ τῶν νεφέλων (Marc., xiv, 62) par ἐπὶ τῶν νεφέλων (Matth., xxvi, 64)?

— ἐν δόλῳ κρατήσαντες (Marc., xiv, 1) par δόλῳ κρατήσωσιν (Matth., xxvi, 4; le phénomène inverse a lieu en Matth., xxii, 15 // Marc., xii, 13)?

— ἠργάσατο ἐν ἐμοί (Marc., xiv, 6) par ἠργάσατο εἰς ἐμέ (Matth., xxvi, 10), tandis que ailleurs εἰς (Marc., xiv, 9, 20) l'est par ἐν (Matth., xxvi, 13, 23)?

— pourquoi ὅτι (Marc., xv, 35), cher à Matth., l'est-il par ἴδε (Matth., xxvii, 47), cher à Marc.?

— voici des mots rares βαρύτιμος (Matth., xxvi, 7), καταθεματίζειν (Matth., xxvi, 74) remplaçant des mots courants πολυτελής (Marc., xiv, 3), ἀναθεματίζειν (Marc., xiv, 71).

b) Le style.

Tournures sémitisantes (ou hébraïsantes) remplaçant une bonne expression grecque de Marc. :

— le *waw* d'apodose que les critiques admirent en Marc., xiv, 25 se trouve chez Matth., xxvi, 45 : ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱός... alors que Marc., xiv, 41 offre un ἰδού cher à Matth. : ἦλθεν ἡ ὥρα, ἰδοὺ παραδίδοται; on le remarque également en Matth., xxvii, 42 : καταβάτω... καὶ πιστεύσομεν, pour Marc., xv, 32 : καταβάτω, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν;

— le pluriel impersonnel : εἶχον (Matth., xxvii, 16);

— le double λεγόμενος (Matth., xxvii, 33) pour expliquer le sens du mot Golgotha (cf. Butler, *Originality of St. Matth.*, p. 153 sq.);

— le *casus pendens* en Matth., xxvi, 23 : ὁ ἐμβάψας ... οὗτος.

Tournures d'un grec moins heureux que le texte censé à la source :

— ἵνα κρατήσωσιν καὶ ἀποκτείνωσιν (Matth., xxvi, 4) pour κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν (Marc., xiv, 1);

— un triple γάρ (Matth., xxvi, 10-11) remplaçant, il est vrai, deux asyndètes de Marc., xiv, 6-9;

— trois participes accolés à un même sujet (Matth., xxvi, 39 contre Marc., xiv, 35);

— un aoriste, impropre à décrire le signal convenu par le traître dans le temps passé, ἔδωκεν (Matth., xxvi, 48), remplace un excellent plus-que-parfait δεδώκει (Marc., xiv, 44); voir aussi Matth., xxvii, 60 pour Marc., xv, 46;

— ῥήματος Ἰησοῦ εἰρηκότος (Matth., xxvi, 75) beaucoup moins fluent que τὸ ῥῆμα ὡς εἶπεν (Marc., xiv, 72);

— ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτόν (hébr.? Matth., xxvii, 12) pour κατηγόρουν αὐτοῦ (Marc., xv, 3);

— génitif absolu incorrect (Matth., xxvii, 17, 19);

— présent (imparfait) historique inattendu : ainsi après avoir mis εἶπεν, ἔφη (Matth., xxvii, 21) à la place de deux ἔλεγεν (Marc., xv, 12, 14), Matth. met de son propre cru λέγει, puis remplace par λέγουσιν (Matth., xxvii, 22) un aoriste ἔκραξαν (Marc., xv, 13) et par un imparfait descriptif ἔκραζον (Matth., xxvii, 22) un aoriste terne ἔκραξαν (Marc., xv, 14); autres présents historiques : Matth., xxvi, 35; xxvii, 13;

— un zeugma est gênant en Matth., xxvii, 29 : ἐπέθηκαν a pour compléments la couronne d'épines placée sur la tête et le roseau mis en main.

3. « *Glissements* » *étranges de Marc. à Matth.* — On peut difficilement expliquer comment les mêmes mots sont employés dans des fonctions ou des situations diverses, sans avoir recours à des modifications qui eurent lieu dans la tradition orale.

— { ΠΙετε ΕΞ ΑΥΤΟΥ ΠΑΝΤΕΣ (Matth., xxvi, 27);
{ ἔΠΙον ΕΞ ΑΥΤΟΥ ΠΑΝΤΕΣ (Marc., xiv, 23);

— { ΣΥΝ ΣΟΙ ΑΠΟΘΑΝΕΙΝ (Matth., xxvi, 35);
{ ΣΥΝΑΠΟΘΑΝΕΙΝ ΣΟΙ (Marc., xiv, 31);

— ἴδου (Matth., xxvi, 45), mieux placé en Marc., xiv, 41;

— { ΕΞΕΡΧΟΜΕΝοι εὗρον ΣΙΜΩΝΑ (Matth., xxvii, 32);
{ ΣΙΜΩΝΑ ΕΞΕΡΧΟΜΕΝον (Marc., xv, 21);

— καί normal en Marc., xv, 32, devient *waw* d'apodose en Matth., xxvii, 42;

— ΑΦΕς ΙΔΩΜΕΝ (Matth., xxvii, 49); ΑΦΕτε ΙΔΩΜΕΝ (Marc., xv, 36);

— κράξας ΦΩΝΗι ΜΕΓΑΛΗι ΑΦῆκεν τὸ ΠΝΕΥμα (Matth., xxvii, 50); ΑΦεὶς ΦΩΝΗν ΜΕΓΑΛΗν ἐξέΠΝΕΥσεν (Marc., xv, 37).

Voici, dans le même genre, des « réminiscences » curieuses :

— la foule (Matth., xxvii, 15) évoque celle de Marc., xv, 8.

— ΕΞΕΡΧΟΜΕΝΟι (Matth., xxvii, 32) rappelle ΕΞάγουσιν (Marc., xv, 20) et ΕΡΧΟΜΕΝΟΝ (Marc., xv, 21);

— les femmes nombreuses (Matth., xxvii, 55) sont ainsi qualifiées en Marc., xv, 41;

— la pierre « grande » (Matth., xxvii, 60) sera ainsi désignée en Marc., xvi, 4. Tout se passe comme si des souvenirs semblables se fixaient à l'aide des mêmes mots, mais au hasard de la tradition.

4. *Conclusion.* — Même si telle ou telle notation pouvait être raisonnablement attribuée à un remaniement littéraire de Marc. par Matth., il en reste un trop grand nombre pour que l'évidence ne s'impose : Matth. ne dépend pas immédiatement de l'évangile de Marc.

Comment interpréter le passage du récit primitif à la recension de Matth.? Selon N. A. Dahl, Marc. aurait été connu dans toutes les églises comme le récit primitif, et Matth. en donnerait un écho, modifié non par des remaniements littéraires mais par des transformations orales dues à la récitation dans la communauté. Cette hypothèse a le grand avantage de ne plus faire de Matth. un remanieur de Marc., et de mettre en valeur l'interpénétration de la tradition orale et de la tradition écrite. On peut se demander toutefois si, en raison des données précédentes, il est permis d'identifier Marc. avec le récit primitif. Ne serait-il pas plus exact de dire que Matth. et Marc. sont deux recensions d'un même récit plus ancien, l'une plus sémitisante (Matth.), l'autre romaine (Marc.)? C'est ce que va montrer l'examen du second évangile.

N. A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*, dans *N. T. S.*, ii, 1955-1956, p. 17-32. — X. Léon-Dufour, *Matth. et Marc dans le récit de la Passion*, dans *Biblica*, xl, 1959, p. 684-696.

4° *Le récit selon S. Marc.* — Si les analyses précédentes sont exactes, Marc. ne peut pas être considéré comme le récit primitif duquel dériveraient les trois autres évangiles. Mais s'il perd sa place de chef de file, il garde sur les autres un double avantage : sa brièveté et sa rugosité. Sans tomber dans l'illusion qui voudrait déterminer le récit primitif en ne retenant que ce qui forme le dénominateur commun des quatre recensions, il est hautement vraisemblable que Marc. n'a pas délibérément omis les traditions recueillies par les autres et donc que Marc. indique en gros ce que pouvait être le récit primitif. D'autre part, une analyse rigoureuse parvient à discerner les matériaux agencés par Marc. : c'est ce qu'indiquent des sutures maladroites ou des notules embarrassées (v. g. xiv, 1, 12), des doublets apparents ou réels (v. g. xiv, 32, 34; xiv, 35, 36; xv, 24, 25). Malheureusement les critiques ne s'accordent guère, sinon pour rejeter l'existence de quelque *Ur-Markus*, celui que récemment encore E. Hirsch s'efforçait de reconstituer (*Frühgeschichte...*, i, p. 143-186, 258-269); la double source établie par W. L. Knox (*The Sources of the Synoptic Gospels*, i, Cambridge, 1953, p. 115-147) n'a pas rencontré un meilleur succès. L'hypothèse de V. Taylor a été signalée (*supra*, col. 1425). Elle suppose sans preuve que Marc. est absolument premier dans la tradition synoptique. Un examen attentif de Matth. sur le point précis des sémitismes et de leur répartition montre qu'il s'en trouve dans les parties correspondant au récit romain *A* : ainsi Matth., xxvi, 4, 15, 15, 16, 17, 19, 31, 33, 34, 35, 47, 60, 64, 66; xxvii, 17, 22, 22, 47, 54, 55, 58, 59, 61. Comme il est difficile de supposer que Matth. a volontairement « sémitisé » le récit romain postulé par Taylor, il convient d'admettre qu'il existait à côté de *A* un autre récit de la passion, plus sémitisant, dont Matth. serait un témoin plus fidèle. Ainsi Matth. et Marc. offriraient pour ces parties *A* deux recensions d'un même récit plus ancien, l'une sémitisante, l'autre romaine. En définitive, seule l'analyse littéraire qui suit permettra de déterminer quelles ont été les additions faites par Marc. au récit primitif, en particulier celle des préludes.

5° *Conclusion provisoire.* — 1. *Les quatre récits de la Passion sont mutuellement indépendants*, mais ils représentent de temps à autre des éditions très voisines d'une même source; Matth. et Marc. semblent souvent dépendre d'un document commun, Luc. et Joa. d'une tradition commune. La critique littéraire doit confronter les quatre recensions, sans aucun tour de faveur, mais en tenant compte du double apparentement Matth.-Marc., Luc.-Joa.

2. A l'origine de ces quatre recensions, groupées deux à deux, il y eut vraisemblablement *un récit primitif*, sans qu'on puisse déterminer s'il était écrit ou oral; ce qui est sûr, c'est que, entre lui et les recensions actuelles, des transformations eurent lieu qui relèvent de la tradition orale. De ce récit, on peut délimiter en gros l'extension. Sorti du cénacle, Jésus est arrêté au Jardin des Oliviers; il est livré par le grand-prêtre à Pilate; il est condamné à mort, crucifié. Le récit s'achevait par la sépulture et probablement par une apparition. L'analyse littéraire minutieuse peut seule déterminer sa teneur exacte.

3. *Les traditions particulières* recueillies et transmises par les divers évangélistes ne sont nullement discréditées par l'établissement du récit primitif; elles ont pu être formées aussi tôt que celui-ci, et représenter des souvenirs aussi valables.

III. Analyse littéraire des recensions. — Ne pouvant, dans les limites de cet article, offrir un commentaire détaillé des récits de la Passion, nous nous bornerons à esquisser, avec les réserves et les hésitations qu'impose toute critique, la genèse des diverses traditions; bien que les résultats demeurent encore hypothétiques, cette recherche est indispensable à l'élaboration des synthèses propres à chaque évangéliste et à l'établissement de l'histoire des événements.

Le récit de Marc., plus bref, dépouillé de traditions particulières, sert de base de recherche, les traditions particulières n'intervenant que dans la mesure où elles aident à réinterpréter le « récit primitif ». Les préludes de la Passion comprennent deux cycles : le complot et le repas; le récit proprement dit comporte trois cycles : le Jardin des Oliviers, le Jugement, la Crucifixion avec la sépulture (nous remettons à l'article Résurrection le soin de discuter la présence d'un récit d'apparition).

1° *Les préludes de la Passion.* — 1. *Le cycle du complot* (Matth., xxvi, 1-16; Marc., xiv, 1-11; Luc., xxii, 1-6; Joa., xi, 47—xii, 8). — Le triptyque composé par la tradition Matth.-Marc. devient un récit uni chez Luc. et deux récits chez Joa.; l'état dispersé des recensions suggère déjà un flottement dans la tradition.

a) L'onction à Béthanie. — Récit inséré par la tradition Matth.-Marc. avant l'œuvre des évangélistes, il appartient à un stade secondaire. Originairement,

le souvenir a pu être orienté sur la grandeur de la personne de Jésus, par comparaison avec les pauvres (Matth.-Marc.-Joa.). Très tôt, il fut utilisé pour remédier à l'absence d'embaumement, ressentie comme une injure faite à la personne du Christ (cf. D. Daube, *The N. T. and Rabbinic Judaism*, Oxford, 1956, c. VIII : *Disgrace*, p. 301-324). Tandis que Joa. le mettait en relation avec la résurrection de Lazare (cf. ὀσμή), la tradition Matth.-Marc. y vit un moyen de compenser l'effet pénible que devait produire le récit du complot sur le lecteur; la narration acquérait ainsi, en plus de sa portée symbolique, une valeur dramatique : Jésus sait ce qui se trame, il va consciemment à la mort, son calme contraste splendidement avec le trouble des ennemis qui cherchent une occasion favorable de se saisir de lui. Enfin d'autres motifs, secondaires, ont pu intervenir : l'inintelligence des disciples, l'amour de l'argent.

b) Le complot et la trahison. — *La date* du conciliabule selon Matth.-Marc. (deux jours avant la Pâque) est estompée par Luc. (cf. Ex., XXXIV, 18; II Chr., XXX, 1 sq.) et mise en question par Joa. (six jours avant la Pâque). Matth. la met dans la bouche de Jésus, pour des raisons théologiques sans doute. Quant aux précisions de Marc., elles pourraient à la rigueur être justifiées (cf. II Chr., XXXV, 17), comme si les appellations « Pâque » et « Azymes » recouvraient la même réalité (cf. J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 3e éd., p. 86); cependant les Azymes désignent ordinairement la semaine qui suit Pâque. Ces divergences de la tradition suggèrent qu'il y a là un effort pour reconstituer un souvenir peu précis.

Les acteurs du complot sont les grands-prêtres (Matth.-Marc.-Joa.), les scribes (Marc.-Luc.), les anciens (Matth.), les Pharisiens (Joa.). Dans un article récent, A. F. J. Klijn (*Scribes, Pharisees, Highpriests and Elders in the New Testament*, dans *Novum Testamentum*, III, 1959, p. 259-267) a montré que les adversaires de Jésus sont les Pharisiens avant le procès, les grands-prêtres après; pour Matth., les anciens sont adjoints aux grands-prêtres, tandis que Marc. étend la conjuration aux divers membres du sanhédrin et que Luc. se soucie du lecteur non juif. D'après les textes du cycle examiné, il semble que le véritable instigateur du complot fut Caïphe : c'est chez lui que se tient la réunion (Matth.), c'est lui qui intervient (Joa.), convergence notable de deux traditions indépendantes, qui se rejoindront plus loin encore (Matth., XXVI, 57; Joa., XVIII, 24).

La conjoncture, à savoir la crainte d'un soulèvement du peuple, amène le sanhédrin à ruser pour s'emparer de Jésus; μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ (Matth., 5; Marc., 2) a plutôt un sens non pas temporel (« pendant ») mais local (« en pleine fête »), comme l'interprète Luc., 6 (ἄτερ ὄχλου : « à l'insu de la foule »), cf. Loisy, Jeremias. Joa. confirme pleinement cette tradition et ajoute qu'on avait lancé contre Jésus un mandat d'arrêt et l'obligation de le dénoncer (Joa., XI, 57).

A l'origine des recensions actuelles, il y a le souvenir d'un triple fait :

— Caïphe et les sanhédrites complotèrent contre Jésus;

— la foule sympathisait avec Jésus;

— Judas a trahi son Maître.

Les recensions présentent différemment ce souvenir. Marc. (ou sa source) reconstitue narrativement le complot en reprenant certaines notations antérieures de Marc., XI, 18, et en reliant ainsi le récit de la Passion à celui de la vie publique (à moins qu'à l'inverse, XI, 18 n'ait été écrit en fonction de XIV, 1 sq.). Pour la trahison, il utilise le terme « livrer », qu'il reprend sans doute à la parole de Jésus lors de l'arrestation (XIV, 41), faisant de Judas un instrument dans le dessein éternel de Dieu; déjà perce la tradition théologique du Serviteur de Dieu qui a « livré » son âme (Is., LIII, 12).

Matth. de même relie son récit à ce qui précède (πάντας : 1), en reprenant les annonces pascales; il stylise davantage : les acteurs parlent (2, 15), les faits sont racontés en style biblique (℣. 3 : cf. Ps., XXX; ℣. 15 : cf. Zach., XI, 12; Ex., XXI, 32). Surtout il met en relief le terme « livrer » qui encadre son récit (2, 15-16), et explicite la pleine science de Jésus, annonçant le dessein divin.

Luc., très vague, montre qu'il ne possède pas une tradition précise; il s'attache à révéler la dimension mystérieuse du drame en évoquant le rôle de Satan, qui avait laissé Jésus pour un temps (IV, 13).

Joa. réinterprète théologiquement le rôle de Caïphe (XI, 51-52) et établit un lien avec la résurrection de Lazare. Le terme « livrer » a disparu, mais il est dit qu'il faut qu'un seul meure pour le peuple (XI, 50), ce qui rattache Joa. à la tradition d'Isaïe.

Sur l'onction à Béthanie : J. Jeremias, *Die Salbungsgeschichte Mc, XIV, 3-9*, dans *Z. N.W.*, XXXV, 1936, p. 75-82. — A. Legault, *An Application of the Form-critique Method to the Anointings in Galilee (Lk., VII, 36-50) and Bethany (Mt., XXVI, 6-13; Mk., XIV, 3-9; Jn., XII, 1-8)*, dans *C. B. Q.*, XVI, 1954, p. 131-145. — J. Jeremias, *Mc, XIV, 9*, dans *Z. N. W.*, XLIV, 1952-1953, p. 103-107. — J. B. Bauer, *Ut quid perditio ista? Zu Mk., XIV, 4f und par.*, dans *Nov. Test.*, III, 1959, p. 54-56.

2. *Le cycle du dernier repas* (Matth., XXVI, 17-29; Marc., XIV, 12-25; Luc., XXII, 7-38; Joa., XIII-XVII). — Ce cycle comporte chez les synoptiques la préparation du repas, l'annonce de la trahison, le repas, auquel Luc. ajoute une sorte de discours d'adieu. Joa. présente seulement ces derniers éléments. En une question aussi controversée, on peut seulement tracer quelques avenues.

a) La préparation du repas est rapportée en deux traditions (Matth. et Marc.-Luc.), l'une fort stylisée théologiquement (Matth.), l'autre construite sur un schéma déjà utilisé lors de l'entrée à Jérusalem (Marc., XI, 1-11). D'autre part, la datation ne présente guère de fermeté, pas plus que pour le complot. Après bien d'autres, H. Schürmann pense qu'un autre récit, plus ancien, introduisait la source de Luc., XXII, 15-18 et qu'il a été supplanté chez Luc. par la tradition marcienne (*Paschamahlbericht...*, p. 75-122). Dans sa teneur actuelle, le récit semble avoir eu pour but, non pas d'annoncer que Jésus allait pratiquer un rite pascal juif (sinon, aurait-il omis l'essentiel de ce rite, à savoir l'immolation de l'agneau?), mais de montrer que Jésus allait préparer *sa* Pâque, sans doute à l'occasion de la Pâque juive, mais en vue de la Pâque chrétienne. Ainsi le repas prenait un caractère pascal, confirmant ce que suggère Luc., XXII, 15.

b) Le dernier repas. — La question est fort complexe, en particulier parce qu'elle semble, à tort, exiger une option sur le rituel, pascal ou non, de ce repas (cf. art. PÂQUE, dans *D. B. S.*, VI, col. 1144-1148). Voici, dans la perspective de la genèse des récits de la Passion, quelques points qui semblent plus probables.

Joa. rapporte une tradition simple : repas avec une action symbolique et un discours d'adieu. Elle relève sans doute d'un milieu piétiste (sur leur littérature, cf. *supra*, col. 1435). Très vraisemblablement, ce discours ne contenait pas seulement l'annonce de la trahison, mais des enseignements, des « testaments ». L'annonce prophétique contenue en Luc., XXII, 15-18 et dont il reste une trace en Marc., XIV, 25 // Matth., XXVI, 29 est un élément de cette tradition; les enseignements qui se succèdent dans Luc., XXII, 21-38 dérivent du même milieu de pensée.

Un autre milieu, représenté par deux traditions,

dont H. Schürmann semble avoir montré l'indépendance mutuelle, rapporte comment Jésus institua le sacrement du pain et du vin. A travers les quatre recensions (Matth.-Marc.-Luc.-I Cor.), on peut viser avec confiance les paroles de Jésus, sans pour autant prétendre les reconstituer en un texte primitif (avec Jeremias, *Abendmahlsworte...*, 3e éd., 1960, p. 183, contre sa seconde édition, et contre H. Schürmann, *Einsetzungsbericht...*, p. 131). Deux familles de traditions concourent au résultat : Luc.-Paul et Matth.-Marc., celle-ci se présentant comme une interpolation liturgique dans la source utilisée (cf. la reprise ἐσθιόντων αὐτῶν en Marc., XIV, 18 et 22). Ce qui importe, dans ce milieu, c'est le caractère sacrificiel de la mort de Jésus; les contacts avec la prophétie du Serviteur de Dieu sont notables.

Luc. présente un état complexe où les deux tendances se manifestent, le testament d'adieu et le sacrifice volontaire. Ces deux tendances existèrent-elles à l'état séparé? Peut-être, mais elles ne s'excluaient pas mutuellement, car même dans Matth.-Marc. se trouve une trace du discours d'adieu (Matth., XXVI, 29 // Marc., XIV, 25), et Joa. ne se fait pas faute de montrer le caractère sacrificiel de la mort de Jésus.

Par contre, les seuls textes évangéliques ne suffiraient pas à établir que ce dernier repas eut lieu selon le *rite* pascal juif (contre Jeremias, avec Schürmann, *L. Th. K.*, I, col. 27); mais on peut maintenir que Jésus a conféré à la cène un *caractère* pascal. C'est ce qu'a voulu signifier la reconstitution de la préparation du repas, c'est ce qu'indiquent les paroles mêmes de l'institution; l'alliance nouvelle n'est pas seulement le testament d'adieu de Jésus, elle est liée au sang répandu, comme en Ex., XXIV; affirmation valable, même si l'exégèse juive au temps de Jésus ne voyait en Ex., XXIV qu'un sacrifice de communion.

c) L'annonce de la trahison est rapportée par deux fois, chez Joa., selon deux tendances que les synoptiques reflètent à leur manière.

La première tradition (Joa., XIII, 18; Marc., Luc.) semble dériver d'un état plus primitif, que Luc. représenterait au mieux (F. Rehkopf, *op. cit.*, p. 28-30) : l'annonce suit le repas et ne précise rien sur le traître, les disciples ne questionnent pas Jésus mais s'interrogent mutuellement.

La seconde tradition (Joa., XIII, 21-30; Matth.) est centrée sur la désignation de Judas.

Pour l'ordonnance des épisodes, la tradition Luc.-Joa. semble préférable à celle de Matth.-Marc. Si ces derniers anticipèrent l'annonce de la trahison avant le repas, c'est sans doute pour lever le scandale que causait la participation de Judas à la communion eucharistique (sur l'ensemble de la tradition patristique, cf. Holzmeister, Vosté, p. 67 sq., Preisker, Kuhn, Rehkopf).

d) Conclusion. — Au centre du cycle, nous avons le dernier repas, accompagné de paroles mémorables, enseignements, prophéties, institution eucharistique; les deux tendances, piétiste et sacrificielle, loin de s'exclure, se complètent et s'approfondissent mutuellement. Le récit de la préparation du repas dérive d'une préoccupation ultérieure : souligner le caractère pascal du repas.

Sur le repas : en plus des ouvrages déjà mentionnés de J. Jeremias et de Schürmann, voir J. Coppens, art. EUCHARISTIE, dans *D. B. S.*, II, col. 1212-1215. — H. Haag, art. PAQUE, dans *D. B. S.*, V, col. 1144-1149. — H. Schürmann, art. *Abendmahl*, dans *L. Th. K.*, 2e éd., I, 1957, p. 26-31; Id., *Der Abendmahlsbericht Lukas XXII, 7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung*, Leipzig, 1958. — E. Schweizer, art. *Abendmahl*, dans *R. G. G.*, 3e éd., I, 1957, p. 10-21.

Sur Judas et sa trahison : P. Benoit, *La mort de Judas*, dans *Syn. Studien A. Wikenhauser dargebracht*, Munich, 1953, p. 1-19. — R. Follet, *Constituerunt ei 30 argenteos*, dans *V. D.*, XXIX, 1951, p. 98-100. — B. Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot*, dans *Horæ Soderblomianæ*, IV, Uppsala, 1958. — D. Haugg, *Judas Iskarioth in den neut. Berichten*, Fribourg, 1930. — U. Holzmeister, dans *Z. K. T.*, XXXIX, 1915, p. 324 sq.; XLIII, 1919, p. 497-502; dans *V. D.*, XXIII, 1943, p. 65-70. — K. Lüthi, *Judas Iskariot in der Geschichte der Reformation von der Reformation bis in die Gegenwart*, Zürich, 1955. — H. Preisker, *Der Verrat des Judas und das Abendmahl*, dans *Z. N. W.*, XLI, 1942, p. 151-155. — F. Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle...*, 1959, p. 7-30. — J. M. Vosté, *De Passione...*, 1937, p. 101-106 (bibliogr.).

2° *Le récit proprement dit de la Passion.* — 1. *Cycle du Jardin des Oliviers* (Matth., XXVI, 30-56; Marc., XIV, 26-52; Luc., XXII, 39-53; Joa., XVIII, 1-11). — Bien qu'il soit hautement vraisemblable que le récit primitif de la Passion ait commencé par l'arrestation de Jésus (Joa.), il semble que la section actuelle prit figure assez tôt dans la tradition. Elle comprend la prédiction du reniement de Pierre et de l'abandon de tous les disciples, la prière au Jardin, l'arrestation de Jésus et la fuite des disciples.

a) La prédiction du reniement de Pierre et celle de l'abandon des disciples sont rapportées par Joa. en deux lieux différents : XIII, 36-38 et XVI, 32; Luc. ignore la seconde, Matth.-Marc. les fusionnent. Luc. et Joa. situent ces paroles au cénacle, Matth.-Marc. sur le chemin. Là encore, on peut reconnaître deux milieux de conservation du récit. Selon le milieu piétiste, celui qui va mourir prédit volontiers la chute et le relèvement de ses disciples; selon un autre milieu, sans doute plus orienté sur le thème prophétique, le rôle de Jésus prend davantage de relief. A l'origine de ces deux interprétations, il y a certainement une parole de Jésus, destinée à annoncer le reniement de Pierre et l'abandon des disciples.

Luc. met en relief le rôle de Pierre, Joa. accentue l'enseignement théologique sur la nécessité du sacrifice de Jésus pour pouvoir suivre Jésus; Matth.-Marc. enferment le cycle entre l'annonce (Matth., XXVI, 30 sq. // Marc., XIV, 26 sq.) et la réalité (Matth., XXVI, 56 // Marc., XIV, 50 sq.) de l'abandon des disciples, soulignant ainsi la solitude où se trouve désormais Jésus.

b) Gethsémani. — En plus des récits synoptiques, il faut tenir compte de la tradition johannique sur le même sujet (Joa., XII, 23-32). En effet, elle livre une interprétation dogmatique dont Matth.-Marc. ont conservé des traces : l'heure de la Passion (Joa., XII, 27; Marc., XIV, 35; Matth., XXVI, 45 // Marc., XIV, 41), le trouble devant son imminence (Joa., XII, 27; cf. Hebr., V, 7-8; Matth., XXVI, 37-38 // Marc., XIV, 33-34), la demande de glorification du Nom, équivalant chez Joa. à la prière de soumission chez les synoptiques, l'inintelligence de la foule (Joa., XII, 29-30) à laquelle correspond l'inintelligence et le sommeil des disciples, surtout en Marc., XIV, 40. Le motif de formation est proprement christologique.

Luc. reflète un autre motif de formation, le motif parénétique. Son récit, encadré par la recommandation de prier afin de ne pas entrer en tentation, devient celui d'un modèle dans la lutte priante, soutenue par la force de l'ange.

Ces deux motifs ont été unis dans la tradition Matth.-Marc. K. G. Kuhn a bien montré dans le récit de Marc. l'existence de doublets littéraires (32+33-34; 35+36; 37+40), si bien qu'on pourrait discerner deux sources dans le récit de Marc., comprenant l'une les ℣. 32, 35, 40-41; l'autre les ℣. 33-34, 36-38. La première est de tendance christologique, centrée sur l'heure; la seconde, de tendance parénétique, est

centrée sur la tentation, celle à laquelle sont soumis le Serviteur de Dieu ainsi que les chefs de la communauté où ce récit est rapporté.

Il est probable que ce récit eut une existence indépendante avant d'être inséré dans la trame de la Passion : Marc., XIV, 32 double XIV, 26, et les ℣. 41 et 42, formellement identiques, ont un contenu différent, 42 voulant unir la scène à ce qui suit.

c) L'arrestation de Jésus. — α) *Les éléments du récit.* — *La troupe* qui doit arrêter Jésus vient de la part des grands prêtres et des anciens (Matth.-Marc.) et des scribes (Marc.) et des Pharisiens (Joa.); cette foule, anonyme selon Matth.-Marc. et Luc., XXII, 47, semble formée de ces mêmes grands-prêtres et anciens avec des gardes du temple (Luc., XXII, 52) ou d'une cohorte avec son tribun ainsi que des serviteurs des Juifs (Joa.). Luc. ne ferait-il pas entendre l'écho d'une tradition Matth.-Marc. (en Luc., XXII, 47) et d'une tradition johannique (en Luc., XXII, 52) (Schniewind, *op. cit.*, p. 36)? Mais comme Luc., XXII, 52 semble une addition postérieure (cf. *infra*, col. 1460), c'est la donnée johannique seule qui peut nous indiquer de qui se composait la « foule ». Selon Blinzler (*op. cit.*, p. 48-53), il s'agirait de la police supplémentaire dont disposait le sanhédrin pour l'ordre public, et la cohorte johannique ne pourrait être une cohorte romaine. Cependant, il semble bien que la notation johannique a valeur historique, même si elle dénote quelque exagération en parlant de cohorte (avec Goguel, Wikenhauser, Schmid); en effet, rendant les Romains responsables de l'acte, elle va en sens inverse de la tendance dominante (cf. *supra*, col. 1434). Le fait que Judas a convenu d'un signal pour l'arrestation (Matth., XXVI, 48//Marc., XIV, 44) confirme que la troupe ne connaissait pas Jésus.

L'arrestation comporte la scène du baiser, la parole de Jésus et la mainmise sur Jésus. Le baiser de Judas, bien que méconnu de Joa., sans doute originairement baiser de salutation (cf. Dibelius), est présenté comme un signal (Matth.-Marc.), ou comme un geste d'amitié (Luc.). Matth. explicite la réaction de Jésus, qui commande à son compagnon d'aller au bout de son entreprise (cf. *Z. N. W.*, XXVIII, 1929, 341 sq.); Luc., reliant son récit à l'annonce de la trahison par un ami (Luc., XXII, 21), suggère la douleur de Jésus plus qu'un reproche ou un avertissement (Rehkopf, *op. cit.*, p. 51). Selon Matth.-Marc., l'arrestation a lieu de suite; selon Luc.-Joa., elle a lieu après le combat. Comme la guérison opérée par Jésus selon Luc., XXII, 51 vient d'une tradition indépendante (Rehkopf, *op. cit.*, p. 56-71), il convient de préférer la tradition Luc.-Joa., plaçant l'arrestation après le combat.

Le combat est mentionné simplement (Marc.), refusé par Jésus, soit d'un mot (Matth.-Joa.), soit d'un geste (Luc.). Matth.-Joa. reflètent une tradition semblable, soulignant la soumission volontaire de Jésus au dessein de son Père, parole en parfaite consonance avec son attitude ordinaire, enseignement destiné à l'Église qui ne doit pas confondre les deux combats (cf. Joa., XVIII, 36).

La parole de Jésus aux policiers est transmise en un accord étonnant de Luc. avec Matth.-Marc., du moins pour XXII, 52*b*-53*a;* d'autre part il règne un parfait désaccord au sujet de ceux auxquels elle est adressée, et la mention de cet auditoire est rattachée à ce qui précède de façon artificielle (Marc.), solennelle (Matth.), artistique (Luc.); mais ce dernier note de façon étrange que les grands-prêtres eux-mêmes et les anciens sont présents; si on remarque que la séquence Luc., XXII, 51, 53*b* est assez heureuse, on est invité à penser que la parole de Jésus, authentique certes, a été insérée ici après coup. Or Joa., XVIII, 20 rapporte une partie de la sentence au cours de la comparution devant Hanne. Substantiellement, ne convient-elle pas beaucoup mieux dans un tel contexte? Voici dès lors une hypothèse qui expliquerait le devenir de la tradition : Luc., XXII, 53 *b* et Marc., XIV, 49 *b* (transformé par Matth., XXVI, 56 en réflexion de l'évangéliste) exprimerait à l'adresse des disciples (et peut-être des policiers) la soumission de Jésus au dessein de Dieu. La parole qui primitivement s'adressait au grand-prêtre durant la nuit, ayant perdu chez les Synoptiques son lieu naturel, est remontée dans cette même nuit jusqu'au Jardin, complétant les données de l'arrestation, et amenant avec elle chez Luc. la présence des grands-prêtres.

La tradition johannique sur l'arrestation relève d'une théologie plus évoluée, qui veut rehausser la toute-puissance du Christ : on ne peut porter la main sur le Verbe incarné.

La fuite des disciples, explicitement mentionnée par la tradition Matth.-Marc., soulignée par Marc. avec l'épisode du jeune homme qui s'enfuit, est supposée par Joa., qui en fait l'accomplissement d'une volonté de Jésus. Luc. ne la mentionne pas, peut-être pour épargner les disciples.

β). *Les traditions.* — *A l'origine*, le récit devait se dérouler dans l'ordre de Luc. sans les ℣. 52-53*a*, comportant probablement la mention de la fuite des disciples. La scène est présentée du point de vue de Jésus, qui mène le vrai combat : il est apparemment vaincu, il est en fait vainqueur par sa bonté et par sa soumission à l'heure qui survient. Peu d'intérêt à Judas, sinon pour montrer l'étonnement de Jésus devant la trahison de l'ami. D'emblée la lutte à main armée, réelle, est remise dans un contexte théologique qui en ôte le caractère scandaleux.

Dans le même sens vont les interprétations des sentiments de Jésus devant le sort qui s'abat sur lui : la maîtrise des événements (Matth., XXVI, 50, 52-54; Joa., XVIII, 11), même quand il est déjà arrêté (Matth.), et l'insertion de la parole de Jésus (Matth., XXVI, 55//Marc., XIV, 48-49*a;* Luc., XXII, 52-53*a*).

Deux autres tendances se font jour également. Matth.-Marc. soulignent la solitude où Jésus s'enfonce volontairement (la fuite des disciples après l'échec de la lutte); Joa., au contraire, rehausse la prescience et la majesté de Jésus (plus de signal, mais Jésus qui se désigne, libération des disciples, impossibilité de porter la main sur le Verbe fait chair, à moins qu'il ne l'ordonne).

4. *Conclusion.* — Ce qui semble avoir commandé l'organisation des souvenirs, c'est en plus de l'unité de lieu, l'unité de pensée, à savoir la soumission de Jésus au dessein de Dieu. De là, le vrai combat, et la leçon pour l'Église, soit à Gethsémani dans l'agonie, soit lors de l'arrestation : le lecteur peut comprendre la nature du combat que va livrer celui qui, seul, entre en conflit avec la puissance des ténèbres. La prédiction du reniement de Pierre et de l'abandon appartenait probablement (avec Luc.-Joa.) au cycle précédent, et fut insérée ici pour former inclusion avec la fin du cycle.

Sur Gethsémani : H. Aschermann, *Zum Agoniegebet Jesu, Lc., XXII, 43 sq.*, dans *Theol. Viator.*, V, 1953-1954, p. 143-173. — A. Colunga, *La agonia de Jesus en Getsemani*, dans *Cultura biblica*, XVI, 1959, p. 13-17. — D. Daube, *The sleeping Companions*, dans *N. T. and Rabbinic Judaism*, p. 332-335; Id., *A Prayer Pattern in Judaism*, dans *Studia Evangelica*, Berlin, 1959, p. 539-545. — G. H. Boobyer, ΈΝΤΕΧΕΙ *in Mark, XIV. 41*, dans *N. T. S.*, II, 1955-1956, p. 44-48. — M. Dibelius, *Gethsemane*, dans *The Crozer Quarterly*, XII, 1935, p. 254 sq.; rééd. dans *Botschaft und Geschichte*, Tubingue, 1953, p. 258-271. — J. Héring, *Simples remarques sur la prière à Gethsémani, Mt., XXVI, 36-46*, dans *R. H. P. R.*, XXXIX, 1959, p. 97-102. — K. G. Kuhn, *Jesus in Gethsemane*, dans *Evangelische Theol.*,

XII, 1952-1953, p. 260-285. — A. Strobel, *Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele Hbr, V, 7 sq.*, dans *Z. N. W.*, XLV, 1954, p. 252-266. — P. N. Tindall, *Gethsemane. The Passion of Jesus*, Londres, 1941. — De Tuya, *La « agonia » de Jesu Cristo en el Getsemani*, dans *Ciencia Tom.*, LXXXII, 1955, p. 519-567.

Sur l'arrestation : S. Bartina, « *Yo soy Yayveh* ». *Nota exegética a Io., XVIII, 4-8*, dans *Est. eccles.*, XXXII, 1958, p. 403-426. — M. Dibelius, *Judas und der Judaskuss* (1939), rééd. dans *Botschaft...*, p. 272-277. — J. W. Doeve, *Die Gefangennahme Jesu in Gethsemane. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, dans *Studia ev.*, Berlin, 1959, p. 458-480. — F. Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle...*, p. 31-82.

2. *Cycle du jugement* (Matth., XXVI, 57—XXVII, 31; Marc., XIV, 53—XV, 20; Luc., XXII, 54—XXIII, 25; Joa., XVIII, 12—XIX, 16). — Cette section se termine unanimement par la mention : « Pilate livra Jésus (pour qu'il soit crucifié) ». Elle comporte deux actes majeurs : Jésus est remis au grand-prêtre, Jésus est livré à Pilate. Ces deux actes se déroulent de façon littérairement semblable : comparution, interrogatoire, reniement, jugement, scène de dérision; cependant acteurs et motifs littéraires diffèrent assez profondément. Les quatre recensions s'accordent substantiellement à propos du second acte, mais divergent fortement sur le premier.

a) Jésus chez le grand-prêtre (Matth., XXVI, 57—XXVII, 1; Marc., XIV, 53—XV, 1*a*; Luc., XXII, 54-71; Joa., XVIII, 12-27). — Énumérons les principales divergences des recensions. Chez Matth.-Marc., le sanhédrin se réunit deux fois, une de nuit pour juger Jésus, l'autre de jour pour aviser sur la manière de tuer Jésus. Chez Luc., une seule réunion de jour. Pour Joa., une seule séance de nuit, chez Hanne. Le reniement de Pierre est rapporté par les quatre récits, au cours de la nuit, mais chez Luc. il précède l'interrogatoire, tandis que pour Matth., Marc., Joa., il encadre le récit de la comparution devant le grand-prêtre, Caïphe ou Hanne. Les outrages ont lieu après la séance (Matth.-Marc.-Joa.) ou avant (Luc.). Avant d'exposer le contenu des traditions, il importe de débrouiller l'écheveau où elles se présentent.

α. *La séquence des épisodes.* — Deux groupes de traditions (Matth.-Marc. et Luc.-Joa.) concourent à rapporter les événements.

Selon Matth.-Marc., deux séances du sanhédrin sont tenues, une de nuit, une de jour. Mais la notice qui rapporte la séance de jour est difficile à interpréter. En Marc., XV, 1, la notice est assez mal rédigée (deux participes encadrant un même sujet, sans καί ou δέ devant le second); tout se passe comme si primitivement il y avait simplement καὶ εὐθὺς πρωῒ δήσαντες τὸν δ'Ιησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ et Marc. aurait inséré συμβούλιον ποιήσαντες [ἑτοιμάσαντες] οἱ ἀρχιερεῖς ...συνέδριον (cf. Lohmeyer, *Mk.*, p. 334). Voulait-il relier la mention du transfert à Pilate avec la comparution nocturne? avait-il connaissance d'une séance diurne dont il ignorait le contenu? Pensait-il que cette séance couronnait la précédente? Il est difficile, mais non indispensable, de répondre à ces questions. On ne peut se fonder sur un texte aussi heurté pour affirmer qu'il y eut deux séances du sanhédrin.

Selon Matth., XXVII, 1, le but de la séance est indiqué : « mettre Jésus à mort », ce qui semble faire double emploi avec la séance précédente dont le but était identique (XXVI, 59) et dont le résultat était l'affirmation de la culpabilité de Jésus. Dans la pensée de Matth., il s'agissait donc non pas d'un second verdict de condamnation, mais d'une délibération sur la façon de mettre à exécution la sentence de mort (le terme πάντες n'ajoute rien, car en XXVI, 59 il s'agissait déjà du « sanhédrin en entier »). Selon Matth., la première séance n'avait abouti qu'à une constatation de culpabilité; il y manquait le péché essentiel des Juifs, d'avoir livré Jésus à la puissance païenne, d'où une délibération de plus.

Somme toute, bien que les apparences semblent faire de cette séance le prolongement de la première, il convient plutôt de voir là un doublet étrange qui reflète deux événements réels, l'un dans la nuit, l'autre dans le jour, mais qui n'offre pas une tradition bien consistante pour le second événement.

Selon Joa.-Luc., une seule séance est rapportée, mais deux sont insinuées.

Joa. rapporte seul la comparution chez Hanne. Ce récit n'offre guère d'intérêt théologique, mais relate simplement un fait : c'est une sorte d'enquête privée, menée immédiatement après l'arrestation, sur l'enseignement de Jésus et sur le danger de l'hérésie naissante; comme Paul plus tard, Jésus nie avoir rompu avec la Loi. Les critiques sont à peu près unanimes à reconnaître au récit sa valeur historique. Cette séance ne peut être considérée comme un *ersatz* de la comparution devant Caïphe; mais il n'est pas impossible que ce soit Caïphe qui interroge, car Joa. (à la différence de Luc.) porte tout son intérêt sur Caïphe (XVIII, 13-14 rappelant son rôle dans le complot XI, 49 sq.); toutefois il serait alors difficile de comprendre comment en XVIII, 24 Jésus est transféré par Hanne à Caïphe.

En plus de cette séance chez Hanne, Joa. présuppose qu'il y eut une séance chez Caïphe de jour, non seulement parce qu'il signale le transfert de Jésus à la disposition de Caïphe, mais aussi parce que la comparution devant Pilate indique que Jésus a été livré aux Juifs (XVIII, 36) et par eux à Pilate (XVIII, 29-30), que Jésus a été jugé passible de mort pour s'être proclamé Fils de Dieu (XIX, 7). Données qui ne peuvent être tirées de la comparution chez Hanne et qui supposent l'essentiel d'une comparution devant le sanhédrin. Tout se passe comme si Joa. avait négligé cette comparution, omission explicable d'après la composition de son évangile : Jésus est jugé coupable de mort pour s'être proclamé Fils de Dieu dès sa vie publique, dans les chap. V à X.

Luc. rapporte explicitement la comparution devant le Sanhédrin. La différence avec la tradition Matth.-Marc. ne porte pas seulement sur son moment, mais sur sa nature. Dans le prolongement de la tradition johannique, l'apparat juridique officiel disparaît : plus de témoins, plus de sentence de condamnation; Jésus ne se tait pas, mais répond du tac au tac, comme en Joa., XVIII, 20; le dialogue est typiquement johannique (cf. *supra*, col. 1448). Autant d'indices que Luc. suit une tradition différente de Matth.-Marc., apparentée à un milieu johannique.

Or le récit de Luc. trahit la présence d'une comparution nocturne. Jésus est amené « dans la maison du grand-prêtre » (XXII, 54), comme si Luc. voulait expressément distinguer ce lieu du local du Sanhédrin où se réunissent les juges (66). Ce grand-prêtre doit être Hanne, car c'est ainsi que Luc. le désigne ordinairement, et non Caïphe (cf. Luc., III, 2; Act., IV, 6). Les événements de la nuit se passent donc chez Hanne. Or le lecteur, qui pourrait s'attendre à lire un récit concernant Jésus, entend le reniement de Pierre, au cours duquel Jésus « se retourne » (61), puis assiste à la scène des outrages. Ne peut-on penser que Luc. a utilisé une tradition de type johannique, selon laquelle Jésus était amené d'abord chez Hanne, que là se passaient le reniement de Pierre et les outrages des gardes, mais une tradition de laquelle la comparution chez Hanne avait disparu?

Les deux traditions (Matth.-Marc., Luc.-Joa.) ne s'excluent pas. On peut tenter de reconstituer leur genèse et leur élaboration dans les recensions actuelles.

Dans la tradition orale, trois récits circulaient sur la comparution devant le grand-prêtre :

— *A.* de nuit devant Caïphe;

— *B.* de nuit devant Hanne;

— *C.* de jour devant Caïphe.

Ils correspondent deux à deux, variant soit pour le moment, soit pour la désignation du grand-prêtre. Le récit *A* correspond à *B* pour le moment et à *C* pour le grand-prêtre; le récit *C* conserve pour l'heure son originalité; le récit *B* la garde pour son contenu. Ainsi *A* devient un doublet. « Il était donc tout naturel que, par un de ces légers glissements spontanés dans les traditions orales, le récit (de la séance du Sanhédrin) vînt se substituer à celui de la comparution chez Hanne et remontât dans la nuit pour combler la lacune laissée par l'oubli de cette dernière » (P. Benoit, *art. cit.*, p. 158).

A un stade ultérieur, écrit sans doute (?), comparution et reniement furent imbriqués. La chose est claire chez Matth., Marc., Joa., où les sutures sont visibles : Matth., 58, 69 : ἐκάθητο; Marc., 54, 67 et Joa., 18, 25 : θερμαινόμενος. D'après ce que nous avons dit plus haut, la tradition utilisée par Luc. aurait primitivement connu une telle imbrication, celle qu'a conservée Joa.; c'est donc une illusion que de voir en Luc. un témoin original en faveur d'un récit cursif du reniement de Pierre. Cette imbrication a un sens; probablement la tradition a-t-elle voulu former un diptyque, soit : Jésus confesse qu'il est le Christ tandis que Pierre le renie (Matth.-Marc.), soit : Jésus invite à interroger ceux qui l'ont entendu, tandis que Pierre répond qu'il ne connaît pas Jésus (Joa.). Il est donc inutile de chercher à établir une succession historique entre les divers reniements, par ex. comme si la comparution devant Hanne se passait entre le deuxième et le troisième.

Quant à la scène des outrages, elle fait suite à une comparution de Jésus, comme le dit explicitement la tradition Matth.-Marc., comme le suggère Joa. (vestige en XVIII, 22), comme l'impliquerait la tradition utilisée par Luc. : les outrages eurent lieu durant la nuit, après une comparution nocturne, chez Hanne d'après ce qui a été dit plus haut, ce que confirment le contenu de la scène et l'agencement littéraire de Matth.-Marc. (réplique du jugement du Sanhédrin et pendant des moqueries des soldats romains après le jugement de Pilate).

Conclusion. — Les deux traditions impliquent la séquence suivante des épisodes : durant la nuit, bref interrogatoire chez Hanne, outrages, reniement; au petit jour, l'unique comparution devant le Sanhédrin. Joa., XVIII, 24 offre cependant une difficulté, à laquelle ont achoppé bien des commentateurs. Prenant appui sur quelques rares manuscrits (cf. M. J. Lagrange, *Comm. Jean*, 5e éd., 1936, p. 459-461), certains voudraient anticiper ce verset entre les ℣. 13 et 14, afin que tout se passe chez Caïphe; mais ils semblent ignorer la composition littéraire du passage : par cette notation, Joa. manifeste que le récit de la comparution (18-24) a été inséré dans le récit du reniement de Pierre, comme le montre la reprise en 25 de 18 *b*, ἦν δὲ ... Πέτρος ... ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος. Ainsi Jésus a été amené de Hanne chez Caïphe peu après le chant du coq, comme le dit Luc., XXII, 66 (non pas XXII, 61), et alors eut lieu la comparution devant le Sanhédrin, plus probablement dans le local officiel, *lichkat haggazith*.

β. *Le contenu des épisodes. — Le reniement de Pierre.* — D'emblée et unanimement, il y eut un triple reniement, sans doute pour marquer la totalité du reniement du chef de la communauté. Marc., en parlant de deux chants du coq, reflète peut-être un souvenir historique, mais il détourne l'attention du lecteur sur la légèreté avec laquelle Pierre a renié son Maître; motif qui semble surajouté et répondre moins bien à l'intention commune de la tradition : la totalité du reniement.

La tradition varie dans la mention des témoins du reniement, sans doute pour souligner le caractère universel et lamentable de cet acte. Elle a aussi varié dans la progression des paroles de Pierre; il semble que Luc. ait voulu épargner le chef des Apôtres.

Ce récit a été transmis pour sa valeur exemplaire, dans un souci de parénèse ou de catéchèse. La tradition trouve son épanouissement chez Joa. qui, au chap. XIII, justifie christologiquement l'événement (on ne peut donner sa vie pour Jésus), et d'autre part fournit au chap. XXI la triple contrepartie positive du reniement (comme l'avait insinué Luc., XXII, 32).

Quand le récit fut mis en relation avec la comparution devant le grand-prêtre, il acquit une signification christologique explicite : les ombres font ressortir la lumière.

La scène des outrages eut lieu vraisemblablement, comme le suggère Luc., dans le corps de garde; Matth.-Marc. montrent une tendance à la rendre plus odieuse encore en l'attribuant à « quelques-uns » de ceux qui participaient à la séance du Sanhédrin (Marc.), aux sanhédrites en corps constitué (Matth.). La théologie du Serviteur de Dieu (Is., L) a permis à Matth.-Marc. de reconstituer la scène que Luc. aussi rappelle brièvement (XXII, 63-64), mais qu'il semble corriger par les généralités du verset suivant. De toute manière, la tradition a vu dans l'épisode l'accomplissement de la prophétie sur le Serviteur de Dieu.

La comparution devant le Sanhédrin. — Selon la tradition Matth.-Marc., il s'agit d'un véritable procès. *L'épisode des témoins* (Matth., XXVI, 59-61 // Marc., XIV, 55-59) dut être rapporté en deux traditions, comme le montre la répétition de la même formule chez Marc. sur les faux témoignages (Marc., XIV, 56*a*-57) et sur le désaccord des témoignages (Matth., XXVI, 56*b*-59). Si l'on sent la présence de la communauté primitive quand les témoignages sont qualifiés de faux (tendance renforcée encore chez Matth., XXVI, 59, car c'est d'emblée qu'est cherché un faux témoignage), il semble par contre qu'on doive reporter aux origines le renseignement relatif au désaccord des témoignages, car il exprime la pensée des grands-prêtres qui ne punissent pas les « faux témoins », mais poursuivent l'action. Luc., XXII, 71 corrobore cette tradition, qu'il semble du reste connaître (Act., VI, 11-14).

Parmi les deux traditions sur le Temple, l'une générale, l'autre précise, faut-il choisir? Bien que souvent les traditions plus vagues soient plus anciennes que les plus précises, il est difficile de dénier toute valeur historique au témoignage sur le Temple. Goguel a bien montré (*Jésus*, p. 328 sq.) que cette parole appartient à la couche la plus profonde de la tradition évangélique (cf. Marc. XIII, 1-4 p), même s'il affirme gratuitement (p. 332 et 422) qu'elle dut être prononcée non en public, mais dans le cercle intime des disciples. D'autre part, en quoi la communauté aurait-elle eu intérêt à inventer ce grief? En tout cas, Jésus a certainement annoncé la destruction du Temple, et il faudrait beaucoup de subtilité pour avoir inventé un témoignage qui, précisément, pourrait être faux en sa teneur : Jésus n'a pas eu la prétention de détruire ce Temple fait de main d'homme (Marc.), ni surtout de détruire le Temple « de Dieu » (Matth.), mais de rebâtir le Temple qu'ils auraient détruit (Joa.; cf. Marc., XIII, 2, *mss D., W.*). Enfin la reprise en Matth., XXVII, 40 // Marc., XV, 29 de la prétention supposée augmente la valeur de la tradition rapportée dans la comparution devant le Sanhédrin.

L'épisode est orienté par Matth. dans une direction

christologique, Jésus prétendant être le maître du temple de Dieu; Marc. souligne l'opposition entre le temple de pierre et le temple spirituel, annonçant la fin du judaïsme et la naissance de l'Église.

L'interrogatoire. — La question posée par le grand-prêtre s'enchaîne fort bien avec la déposition des témoins; elle explicite ce qu'impliquait le témoignage (comme Joa. le met en relief en II, 19-22). Selon Marc., Jésus répond sans ambages qu'il est le Christ, le Fils du Béni, à moins que, plus probablement, il ne faille adopter la leçon du Koridethi et de Ferrar : σὺ εἶπας ὅτι ἐγώ εἰμι (avec Streeter, *op. cit.*, p. 322), tellement cette affirmation claire est surprenante dans la perspective marcienne. La critique dans son ensemble (sauf H. J. Schœps, *Paulus*, Tubingue, 1959, p. 167) n'a pas suivi E. Stauffer qui y voit une proclamation de la divinité (dans *Nov. Test.*, I, 1956, p. 85 sq.; *Jesus*, p. 94). La formulation matthéenne semble préférable. Jésus répond, à la manière prophétique qui ne veut pas se laisser enfermer dans une situation ambiguë à propos de sa messianité, et qui, en un second mouvement, donne le vrai sens de la réponse : je suis le Fils de l'homme, le juge annoncé par Daniel, et vous le verrez sans tarder. Affirmation qui ne va pas dans le sens de la tradition primitive, soucieuse de proclamer que c'est la foi et non la vue qui permet d'atteindre le Christ glorieux; en outre, chez Matth.-Luc., elle actualise la parousie pour les juges. On ne voit pas comment la foi chrétienne aurait inventé pareille sentence, non seulement parce qu'elle brûle l'étape intermédiaire de la résurrection, mais parce qu'elle annonce une « vue » difficilement reconnaissable (de même type que Matth., XVI, 28 // Marc., IX, 1) dans les expériences concrètes de l'Église. On ne peut donc y voir une prophétie *ex eventu*.

La sentence. — Pour Matth.-Marc., Jésus a prononcé un blasphème, d'où il résulte selon Marc. une « condamnation » à mort, selon Matth. une constatation de fait. Les critiques n'arrivent pas à préciser en quoi a consisté le blasphème dont Jésus est accusé; en outre le blasphème, qui entraînait la peine de mort, exigeait-il nécessairement que le nom de Dieu fut prononcé? ou bien cette précision mischnaïque date-t-elle seulement du IIe s., si bien que le terme était alors élastique (Bickermann, *op. cit.*, p. 176-179)? Les autres passages du N. T. semblent favoriser cette dernière interprétation. Mais le problème, d'ordre littéraire, ne dépend pas d'abord de la réponse à ces questions.

En effet, y eut-il réellement condamnation à mort? Bickermann, Goguel, Benoit le nient. Blinzler l'affirme, en se basant sur Marc. seul. Mais on peut accepter la traduction que proposent Lagrange : « déclarant qu'il avait mérité la mort », ou Bickermann : « tous se prononcèrent contre lui comme ayant mérité la mort», si bien que même chez Marc. il n'y aurait pas proprement condamnation. Toutefois la réponse pleine ne peut venir que de la confrontation des recensions et de leur situation dans le mouvement de la tradition. Nous le préciserons après avoir exposé les perspectives de Luc. et de Joa.

Selon la tradition Matth.-Marc, il y eut réellement un procès, avec citation de témoins, avec sentence de condamnation : les chefs juifs couronnent ainsi leur opposition à Jésus. Quoi qu'il en soit des irrégularités de ce procès, souvent relevées (cf. *infra*, col. 1486), il s'agit bel et bien d'un procès, même si c'est un procès fantôme, expédié de nuit, au cours duquel Jésus est rejeté par les autorités juives en raison de sa prétention à être le Christ et le Fils du Béni.

Selon la tradition Luc., l'atmosphère de la comparution n'est plus celle d'un procès : les témoins sont inutiles, l'interrogatoire sert simplement à confirmer une décision acquise depuis longtemps et à obtenir de Jésus une confession explicite de sa divinité (au sens chrétien du terme), plus de mention de blasphème, plus de sentence. Tout apparat juridique a disparu.

Avec Joa., il n'y a même plus de comparution : l'affaire est réglée d'avance; ce qui importe, c'est le rejet officiel devant Pilate. De même chez Luc., le premier acte du cycle du jugement n'est qu'une brève étape vers le dénouement. Pour cette tradition Luc.-Joa., le judaïsme a opté contre son Christ, non au cours d'un procès juif, mais à la face du monde.

Les deux traditions (Matth.-Marc. et Luc.-Joa.) s'accordent pour souligner la hâte avec laquelle l'affaire est transmise à Pilate, soit que la rencontre ait lieu la nuit et qu'on sache qu'on est décidé à mettre à mort Jésus (Matth.-Marc.), soit qu'on expédie l'affaire sans même avoir recours à des témoins (Luc.), soit enfin qu'on néglige tout interrogatoire sur le fond de l'affaire (Joa.). Pour toutes deux, on marche rapidement vers l'exécution par les Romains auxquels Jésus a été livré.

Par contre, elles diffèrent sur le caractère, juridique ou non, de la comparution. Est-il possible d'opter? Oui, si l'on constate que la tradition sur la sentence de mort (Matth.-Marc.) mène à son terme la tendance ordinaire de la tradition. Celle-ci charge les Juifs de la plus lourde responsabilité dans la mort de Jésus (cf. *supra*, col. 1434). Or, à l'inverse de cette tendance, les recensions tendent à décharger les Juifs de l'odieux d'un tel procès : Matth. ne reproduit pas une vraie sentence de condamnation, Luc. l'ignore, Joa. n'a même pas de comparution. C'est donc que Marc. représente une tradition unique, non dominante, et que Matth.-Marc. ont donné à la comparution l'allure d'un simulacre de procès; c'était dans la ligne de la perspective apologétique antijuive ordinaire.

A l'origine, il y aurait donc eu le souvenir d'une comparution, comparution opportune, soit en vue de Pilate afin de lui faire accroire que « selon notre loi il doit mourir », soit aussi en vue de la foule dont il fallait obtenir le consentement en lui montrant que les chefs de la religion étaient d'accord et avaient procédé à un interrogatoire en règle. Par la suite, cette comparution acquit une plus grande importance, devenant l'occasion de la grande proclamation de la divinité de Jésus; ce faisant, elle exprimait la vérité historique profonde du rejet de Jésus par ses contemporains, en raison de sa prétention à être le Christ et le Fils de Dieu.

En plus des renseignements donnés par J.-M. Vosté et par J. Blinzler, nous rappelons : P. Benoit, *Jésus devant le Sanhédrin*, dans *Angelicum*, XX, 1943, p. 143-165.

Voir T. A. Burkill, *The Trial of Jesus*, dans *Vigiliæ christianæ*, XII, 1958, p. 1-18. — Ch. Masson, *Le reniement de Pierre*, dans *R. H. P. R.*, XXXVII, 1957, p. 24-35. — J. Schneider, *Zur Komposition von Joh., XVIII, 12-27. Kaiphas und Hannas*, dans *Z. N. W.*, XLVIII, 1957, p. 111-119. — J. Schniewind, *Parallelperikopen bei Lukas und Johannes*, 2e éd., Hildesheim, 1958, p. 37-62. — J. B. Tyson, *The Lukan Version of the Trial of Jesus*, dans *Nov. Test.*, III, 1959, p. 249-258. — P. Winter, *Luke, XXII, 66b-71.* dans *Studia Theol.*, IX, Lund, 1956, p. 112-115; Id., *Marginal Notes on the Trial of Jesus. 4. The Meeting-Place of the Sanhedrin and Mark's Nocturnal Session*, dans *Z. N. W.*, L, 1959, p. 221-234.

b) Jésus devant Pilate (Matth., XXVII, 11-31; Marc, XV, 1*b*-20; Luc, XXIII, 1*b*-25; Joa., XVIII, 28—XIX, 16). — A la différence du premier acte du jugement, celui-ci est structuré de façon identique par les quatre recensions; les trois scènes, interrogatoire, condamnation, moqueries, ont été diversement retenues, disposées ou élargies d'après les sources propres à chaque évangéliste. Présentons brièvement l'état des traditions.

α. *L'instruction de l'affaire.* — *Les accusateurs* semblent avoir été originairement les grands-prêtres, seuls (Marc., 3, 11) ou avec leurs serviteurs (Joa., 6); on trouve également, sans doute selon la tendance de la tradition à généraliser, les anciens (Matth., 12, 20), le Sanhédrin (Luc., 2-3), les chefs (Luc., 13), la foule (Luc., 4, 13), les Juifs enfin (Joa., 35). Le tumulte est davantage souligné chez Luc. (10, 18, 23), et chez Joa. (40, 6, 12, 15). L'absence des Pharisiens est notable, ce qui fait écrire à un historien juif : « la participation directe des dirigeants pharisiens aux poursuites et au procès fut moindre encore que celle du grand-prêtre sadducéen et de ses collaborateurs » (S. W. Baron, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, II, trad. française, Paris, 1957, p. 685).

Les griefs sont présentés de deux manières. Essentiellement, Jésus est accusé de prétendre à être le roi des Juifs (Marc., 2, Matth., 11, Luc., 2, Joa., 33, 37, 12). D'autre part, il y aurait eu aussi de « nombreux griefs » (Marc., 3), que Luc. (2, 5, 14) semble préciser : perturbation de l'ordre public, en particulier grève fiscale. Joa. (7) ajoute le grief de Fils de Dieu (cf. Luc., 2). Le thème du roi a prévalu, permettant de transposer dans l'ordre politique la prétention religieuse messianique et de passer de la comparution devant le sanhédrin au jugement par Pilate.

L'attitude de Jésus relève de deux traditions. Selon l'une, Jésus répond à Pilate (Marc., 2 p) par un oui-non, reconnaissant une part de vérité dans la question posée; Joa. (36-37) ne fera qu'expliciter ce que Jésus dut dire à cette occasion sur le caractère spirituel du royaume qu'il prêchait. Selon l'autre tradition, Jésus ne répond rien à ceux qui l'interrogent, à Pilate (Marc., 5, Matth., 14, écho en Joa., 9) ni à Hérode (Luc., 9). Cette tradition sur le silence de Jésus peut dériver du fait de la comparution devant Hérode ou de celui de la comparution devant le sanhédrin (Matth. XXVI, 63//Marc, XIV, 61); elle peut aussi venir de la prophétie du Serviteur qui n'ouvre pas la bouche (cf. I Petr., II, 22 sq.).

Les expédients de Pilate. — *L'épisode de Barabbas*, commun aux quatre recensions, est littérairement mal soudé dans l'ensemble du récit. Chez Matth.-Marc., l'insertion est brusque, mais l'exposé est naturel : petite histoire interpolée dans le récit en une seconde phase de la tradition. Chez Luc.-Joa., l'exposé est plus maladroit que chez Matth.-Marc : le lecteur est brusquement mis en présence de la foule qui réclame la libération de Barabbas ; après quoi, on décline l'identité de celui-ci; Joa. rend la tradition plus intelligible en mettant l'énoncé de la coutume dans la bouche de Pilate. Cette tradition peu claire ne peut dériver de Matth.-Marc; elle reflète probablement une vieille tradition palestinienne (corrigée par la suite en introduisant Luc., 17, probablement non authentique, voir la tradition manuscrite). L'épisode vient à propos illustrer et confirmer la tendance de la tradition à décharger les Romains et à charger les Juifs, ainsi que la tendance à mettre en évidence l'innocence de Jésus. Dès Act., III, 13 sq., il est souligné que Pilate fit des efforts pour libérer Jésus, tandis que les Juifs le renièrent.

La flagellation est présentée chez Matth.-Marc. comme le prélude de l'exécution capitale; chez Joa. (et chez Luc., 16, 22), elle est un expédient destiné à apitoyer le peuple. Matth.-Marc. ont-ils situé l'événement dont ils avaient un vague souvenir à sa place historique vraisemblable? Ou Luc.-Joa. ont-ils cherché à donner un sens à un fait qui n'en avait guère? Si on reconnaît que le jugement officiel ne commence, selon Joa., XIX, 13, que bien après, on est invité à considérer que Pilate a fort bien pu faire de la flagellation un expédient (cf. Act., V, 40).

β. *Le jugement.* — Pilate ne s'est pas contenté de sanctionner la condamnation qu'avait portée le sanhédrin. Dans la tradition, son jugement prend une allure de plus en plus officielle; Matth. l'insinue (11, 19, 24), Luc. aussi (14), Joa. l'exprime clairement (13). Quoique la tradition ait estompé cela par le terme παρέδωκεν, on peut lui reconnaître la valeur juridique d'une condamnation (cf. J. Blinzler, *Münch. Th. Z.*, V, 1954, p. 171-184).

γ. *Les moqueries des soldats.* — Jésus a été bafoué par les soldats romains qui, le revêtant d'une robe écarlate et d'une couronne, le traitent en roi de mascarade (Matth.-Marc.-Joa.). Luc. ne décrit pas la scène, mais rapporte une tradition équivalente à propos des officiers d'Hérode (σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ καὶ ἐμπαίξας) : Jésus est revêtu d'une robe blanche, le costume royal juif archaïque (cf. Delbrück); à la croix aussi les soldats se moquent (XXIII, 36). A la différence des outrages infligés par le corps de garde juif, il est difficile d'attribuer la scène à l'influence prépondérante de la prophétie du Serviteur; elle met en relief la prétention royale de Jésus; peut-être répond-elle aussi à la prophétie du Ps., II, citée en Act., IV, 26 sur les chefs. Dans la trame du récit Matth.-Marc., la scène fait figure d'interpolation : ἀπήγαγον αὐτόν est mis par Marc. (16) en tête, par Matth. (31) en finale du récit; Luc. (26) lui fait écho. C'est comme une reprise de ce qu'avait insinué la flagellation annoncée (Matth., 26, Marc., 15), ce qu'indique Marc., 20, reprenant Marc., 15 : « pour le crucifier ». Serait-ce là un indice en faveur de l'emplacement johannique, même si l'on tenait à déplacer la flagellation pour la situer en finale avec Matth.-Marc? Tout parle en faveur de cette distribution des faits, même s'ils sont présentés selon la théologie du quatrième évangéliste.

δ. *La présentation littéraire et les motifs.* — Une double antithèse commande les récits : Pilate-Juifs, Jésus-Barabbas; deux motifs dominent la présentation : le Christ Roi, le Juste innocent, tous deux fondés sur des données historiques, comme le titulus de la croix. Le dosage de ces éléments varie selon les évangélistes.

Chez Marc., le thème royal l'emporte nettement. Unique grief explicite et fondé (2), il éclipse le thème de l'innocence, insinué il est vrai (14), mais non exploité; il subordonne l'opposition Jésus-Barabbas, suggérée en 11, à l'affirmation répétée deux fois chez Marc. seul dans la bouche de Pilate : « le roi des Juifs » (9, 12), à l'adoration par les soldats du roi bafoué (19). Cependant l'antithèse Jésus-Barabbas pourrait jouer un rôle dans la péricope 6-15. La longue introduction (6-8) fait perdre de vue l'action judiciaire : le peuple vient à son habitude pour une amnistie pascale, et sur l'instigation des grands prêtres choisit le meurtrier séditieux : ainsi Barabbas le coupable est gracié, Jésus l'innocent est livré.

Chez Matth., le thème messianique prévaut sur le thème royal, grâce à l'opposition entre Jésus-Barabbas et Jésus-Christ (17-18, avec Θ λ *sy*^{s}) et les reprises aux ℣. 20, 22. Le thème du juste innocent est souligné par les épisodes propres à Matth.; le songe de la femme de Pilate (19) et le lavement des mains du procurateur (24). Enfin, face à un Pilate apparemment impuissant devant les Juifs, le peuple prend sur soi la responsabilité de l'exécution (25).

Chez Luc., l'opposition Jésus-Barabbas disparaît presque, absorbée dans l'opposition Juste-Assassin (18-19, 25). L'insertion de la tradition sur Hérode (6-12) permet de renforcer le thème de l'innocence par une triple déclaration dans la bouche de Pilate (4, 13-16, 22), avec progression de l'une à l'autre, soit dans les déclarations elles-mêmes (4, 14-15), soit dans les

mentions des opposants (4, 10, 13, 18), et dans la triple mention des deux tentatives de libérer Jésus (7 ?, 16, 22). On a donc voulu la mort du Juste Jésus.

Chez Joa., la distribution dramatique de l'épisode permet de donner valeur à tous les thèmes et de les hiérarchiser même. On y retrouve une triple déclaration d'innocence en deux occasions (38, 4, 6) et trois mentions de la volonté de libérer Jésus (39, 4, 12), mais c'est le thème du Roi qui l'emporte : Jésus se proclame Roi devant Pilate, il est intronisé et investi comme roi dérisoire, il paraît tel devant les Juifs qui le rejettent (37, 39, 3, 13-15; cf. I. de la Potterie, *Jésus, roi et juge...*), rejetant avec lui l'Homme et le Fils de Dieu, préférant Barabbas et César. Le procès prend chez lui une allure plus nettement juridique que dans les synoptiques, conformément à la théologie johannique : il accomplit celui qui s'est déroulé au long de la vie publique, il annonce le procès ouvert entre Jésus et le monde.

En plus des indications de Vosté et de Blinzler, voir : J. Blank, *Die Verhandlung vor Pilatus Joh. XVIII, 28—XIX, 16 im Lichte johanneischer Theologie*, dans *B. Z.*, III, 1959, p. 60-81. — E. Haenchen, *Jesus vor Pilatus* [*Joh. XVIII, 28—XIX, 15*]. *Zur Methode der Auslegung*, dans *T. L. Z.*, LXXXV, 1960, p. 93-102. — I. de la Potterie, *Jésus, roi et juge d'après Joa., XIX, 13 :* Ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος, dans *Biblica*, XLI, 1960, p. 217-247. — H. Schlier, *Jesus und Pilatus nach dem Johannesevangelium*, dans *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Fribourg, 1956, p. 56-74.

c) Conclusion au cycle du jugement. — Les tendances que reflètent Matth.-Marc. d'une part et Luc.-Joa. d'autre part manifestent toutes deux, d'une manière différente, que ce sont les Juifs qui portent la responsabilité de la mort de Jésus. Matth.-Marc. font des Juifs les auteurs d'un procès juridique, et de Pilate un exécutant qui se défend mal de la pression exercée par eux. A l'inverse, Luc.-Joa. ne parlent pas de procès juif et mettent en relief le procès romain, conformément sans doute à l'ordre des faits; ils n'en montrent pas moins, sinon davantage encore, le rôle des Juifs ; si procès, jugement et condamnation perdent chez eux de leur importance, c'est que le péché capital des Juifs consiste à avoir livré leur Roi aux païens; et ceux-ci, à leur tour, l'ont livré pour qu'il soit crucifié. La finale Luc., XXIII, 25 et Joa., XIX, 16 montre clairement la tendance de la tradition : ignorant les moqueries des soldats, elle insinue (en dépit de Joa., XVIII, 31; XIX, 6) que Pilate livre Jésus aux Juifs pour qu'il soit crucifié, si bien que le lecteur peut se demander si ce ne sont pas les Juifs qui ont procédé à l'exécution (cf. Act., III, 15; IV, 10; comme le dira explicitement l'*Évangile de Pierre*, 2,5).

Derrière cette tradition unanime à travers une présentation variée, il n'est pas impossible de fixer la suite des événements, du moins à grands traits. Jésus fut amené de nuit, très probablement chez Hanne, au grand-prêtre qui commença à instruire l'affaire; de là, au petit jour, il fut remis à Caïphe, qui réunit le sanhédrin (en partie sans doute seulement) pour autoriser la démarche vers Pilate et le soulèvement du peuple. Pilate semble convaincu de l'innocence de Jésus, mais cédant à la pression des autorités juives et du peuple soulevé, il fait crucifier Jésus.

3. *Cycle de la crucifixion* (Matth., XXVII, 32-56; Marc., XV, 21-41; Luc., XXIII, 26-49; Joa., XIX, 17-37). — *a) Le schéma fondamental.* — Malgré les nombreuses divergences dans la présentation des événements, les quatre récits concordent dans les grandes lignes : deux grandes sections offrent des groupements à peu près identiques.

α. *Le crucifiement de Jésus* (Matth., 32-44; Marc., 21-32; Luc., 26-43; Joa., 17-27). — *Vers le Golgotha :* transition simple chez Matth., 32, Marc., 21, Joa., 17, qui devient chez Luc., 26-32 un « chemin de croix ».

La mise en croix (Matth., 33-38; Marc., 22-27; Luc., 33-34; Joa., 18-24) comporte les épisodes du partage au sort des vêtements, de la crucifixion des deux larrons (Matth., Marc., Luc., Joa.), la mention du titulus (Matth.-Marc.-Joa.), la boisson offerte au supplicié (Matth.-Marc.), l'heure de la crucifixion (Marc.), le pardon de Jésus (Luc.). L'ordre, identique chez Matth. et Marc., est inversé chez Luc. et Joa.

Autour du crucifié (Matth., 39-44; Marc., 29-32; Luc., 35-43; Joa., 25-27). Joa. représente une tradition à part, ignorant les moqueries et montrant Jésus confiant sa mère au disciple bien-aimé. Les synoptiques rapportent les moqueries de façon stylisée; Luc., seul, signale aussi la présence des partisans de Jésus. Jésus est insulté par les passants, les grands-prêtres et les larrons (Matth.-Marc.), par les chefs, les soldats et l'un des larrons (Luc.). Luc. encadre les moqueries en mentionnant au début que le peuple regarde, et à la fin que le bon larron confesse sa foi et reçoit la promesse du paradis; il mentionne le titulus à cet endroit, comme pour justifier les moqueries des soldats.

β. *La mort du Christ* (Matth., 45-56; Marc., 33-41; Luc., 44-49; Joa, 28-37). — *Ultima verba* (Matth., 45-50; Marc., 33-37; Luc., 44-46; Joa., 28-30). Tandis que les ténèbres couvrent la terre (Matth.-Marc.-Luc.) et que selon Luc. le voile du Temple se déchire, Jésus pousse un grand cri et expire. Ce cri est diversement rapporté et interprété. Selon Matth.-Marc., c'est le début du Ps. XXI; selon Joa. c'est le *Sitio* (cf. ps., XXI, 16). A ce cri, chez Matth.-Marc.-Joa., les soldats répondent en offrant l'éponge imbibée de vinaigre, puis Jésus remet son esprit, en un grand cri (Matth.-Marc.), en priant un psaume (Luc.), en disant « Tout est consommé » (Joa.).

— *La confession de foi* (Matth., 51-56; Marc., 38-41; Luc., 47-49; Joa., 31-37). La mort du Christ suscite la réponse de la terre. Matth.-Marc. associent les réponses du judaïsme (voile du Temple qui se déchire) et du paganisme (centurion); Matth. élargit cette réponse jusqu'au cosmos entier et aux siècles passés; Luc. joint à la confession du centurion la reconnaissance du peuple qui se frappe la poitrine; Joa. confesse sa propre foi devant le côté d'où jaillit le sang et l'eau. Matth.-Marc.-Luc. mentionnent enfin la présence des femmes fidèles au pied de la croix.

b) Les traditions. — α. *Trois recensions* fondamentales peuvent être reconnues : Matth.-Marc., Luc., Joa., bien que Matth. réinterprète, souvent à sa manière, la tradition qu'a utilisée Marc., et bien que, souvent, on puisse discerner des points de contact entre Luc. et Joa. *Deux tendances* foncières s'y manifestent, historique et théologique. Dans l'ordre narratif, les mentions de Simon de Cyrène, des femmes qui accompagnent le condamné, de la boisson enivrante, du partage des vêtements, des brigands exécutés en même temps, le titulus, etc., tout cela relève de souvenirs qui sont parfois rapportés pour eux-mêmes. Cependant le souci théologique prédomine. Ainsi le fait de la crucifixion est mentionné en passant, et même, chez Matth., en une incise seulement, car l'intérêt se porte alors sur l'accomplissement de la prophétie concernant le partage des vêtements. La boisson enivrante sera réinterprétée à la lumière du ps. LXVIII, le cri de Jésus évoqué à l'aide de tel ou tel psaume; ou encore, c'est Simon de Cyrène qui porte la croix « derrière Jésus », comme un parfait disciple, tandis que chez Joa, c'est Jésus qui en personne, ou « pour lui-même » (datif d'avantage), porte la croix, cet instrument béni par lequel il attire tous les hommes à lui. Chez Luc,, et Joa., Jésus continue à enseigner et

à parler du haut de la croix, comme celui qui donne son testament à ceux qu'il laisse en terre.

Pour le fond de la pensée, *une double tradition* domine : le Serviteur souffrant et glorifié (moqueries, confession de foi), le Juste persécuté et triomphant dans son innocence (d'où dérive une tendance parénétique plus immédiatement apparente). Enfin des traditions secondes soulignent la répercussion de la mort du Christ sur le cosmos et les institutions.

β. Peut-on déterminer *la teneur des traditions antérieures aux évangiles?* — Pour Bultmann, par ex., une couche sous-jacente au récit actuel de Marc. comprenait les ℣. 20*b*-24, 27(?), 37, retenant l'épisode de Simon de Cyrène, celui de la boisson, celui des larrons et terminant avec le grand cri dans lequel Jésus expire. Mais les critères qui guident ce choix n'apparaissent pas nettement; peut-être se contente-t-il de transposer en récit le kérygme primitif?

De son côté, V. Taylor a tenté de préciser pourquoi certains versets pouvaient être dits ajoutés au récit primitif. Le ℣. 25, concernant l'heure et répétant le fait de la crucifixion, double évidemment 24 *a*; de même 33 reflète la même structure horaire surimposée au récit. La crucifixion des larrons (27) a-t-elle appartenu au récit? L'épisode semble surajouté, trace d'une tradition diversement répandue et qui deviendra chez Luc. une véritable histoire. Les moqueries des grands-prêtres (31-32), outre que la présence de ceux-ci à la croix étonne un peu, forment doublet avec les moqueries normales de la part des passants (interprétées du reste à la lumière du ps. XXI). La mention des ténèbres (33) serait suspecte parce qu'elle est insérée dans le schéma horaire, et la mention du voile déchiré (38) interrompt la suite normale entre la mort de Jésus et « ce qu'a vu » le centurion. Un seul doute demeure, au sujet du « cri » de Jésus, deux fois signalé (34+37); en 34 le cri semble original, tandis qu'en 37 il ne s'agit que de « haute voix ». Enfin la mention des saintes femmes (40-41) serait destinée à préparer la sépulture et le tombeau vide. En résumé, voici la liste des versets que, selon Taylor, le récit primitif comportait vraisemblablement : 21-24, 26, 29-30, 34-37, 39, essentiellement interprété à la lumière du ps. XXI.

Cette reconstitution ne tient pas compte des excellentes traditions lucaniennes qui viennent souvent non seulement compléter, mais concurrencer la tradition qui est à la base de Matth.-Marc. (ainsi pour les moqueries des soldats).

J. Gnilka, « *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (Mk., XV, 34 par)*, dans *B. Z.*, III, 1959, p. 294-297. — A. Guillaume, *Mt., XXVII, 46, in the Light of the Dead Sea Scroll of Isaiah*, dans *P. E. Q.*, LXXXIII, 1951, p. 78-81. — W. Hasenzahl, *Die Gottverlassenheit des Christus nach dem Kreuzeswort bei Mt. und Mk. und das christologische Verständnis des griechischen Psalters. Eine exegetische Studie* (*Beitr. z. F. ch. Th.*, 39, 1), Gütersloh, 1937. — W. J. Kenneally, *Mt., XXVII, 46*, dans *C. B. Q.*, VIII, 1946, p. 124-134. — G. Lindeskog, *The Veil of the Temple*, dans *Mél. Fridrichsen*, Lund, 1947, p. 132-137. — A. Pelletier, *La Tradition synoptique du « Voile déchiré » à la lumière des réalités archéologiques*, dans *R. S. R.*, XLVI, 1958, p. 161-180. — D. H. C. Read, *The Cry of Dereliction*, dans *E. T.*, LXVIII, 1956-1957, p. 260-262. — M. Rehm, *Eli, Eli, lamma sabacthani*, dans *B. Z.*, II, 1958, p. 275-278. — F. Zimmermann, *The Last Words of Jesus*, dans *J. B. L.*, LXVI, 1947, p. 465-466.

4. *Appendice : la sépulture* (Matth., XXVII, 57-66; Marc., XV, 42-47; Luc., XXIII, 50-56; Joa., XIX, 38-42). — Unanimement et conformément au kérygme (I Cor., XV, 4), les évangiles rapportent que Jésus fut enseveli. L'état des recensions est fort complexe et ne peut être ici pleinement débrouillé.

Deux traditions, semble-t-il, circulèrent sur la sépulture de Jésus. L'une attribuait aux Juifs un ensevelissement hâtif (cf. Act., XIII, 29), l'autre voyait les disciples achever avec soin la sépulture. Certains (v. g. Goguel) pensent qu'il y eut évolution théologique d'une sépulture hâtive à la sépulture d'hommage; les conservateurs (v. g. F. M. Braun) pensent pouvoir tout harmoniser; d'autres enfin se demandent s'il n'y eut pas deux sépultures successives, dont les récits ont été influencés par deux sortes de traditions : soit la théologie du Serviteur (il aura son tombeau parmi les impies), soit la tendance christologique (respect du corps de Jésus).

De toute manière, le récit de la sépulture semble avoir appartenu dès les origines à l'histoire de la Passion, ainsi probablement qu'un récit d'apparition (voir art. RÉSURRECTION).

J. Blinzler, *Zur Auslegung der Evangelienberichte über Jesu Begräbnis*, dans *Münch. Theolog. Zschr.*, III, 1952, p. 403-414. — F. M. Braun, *La sépulture de Jésus*, dans *R. B.*, XLIII, 1936, p. 34-52; 184-200; 346-363. — E. Dhanis, *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans l'évangile de S. Marc (Mc., XV, 40—XVI, 8)*, dans *Gregorianum*, XXXIX, 1958, p. 367-410. — P. Gächter, *Zum Begräbnis Jesu*, dans *Z. K. T.*, LXXV, 1953, p. 220-225. — M. Goguel, dans *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, Paris, 1933, p. 121-141. — H. J. Holtzmann, *Das Begräbnis Jesu*, dans *Z. N. W.*, XXX, 1931, p. 211-213. — C. Masson, *L'ensevelissement de Jésus*, dans *R. Th. Ph.*, XXXI, 1943, p. 192-203. — R. Mercurio, *A Baptismal Motif in the Gospel Narrative of the Burial*, dans *C. B. Q.*, XXI, 1959, p. 39-54. — A. Vaccari, Ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις, dans *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat, 1954, p. 375-386.

4° *Conclusion de l'analyse littéraire.* — L'analyse précédente, qui appellerait beaucoup de correctifs et de nuances, permet de mieux cerner à travers les recensions évangéliques l'extension et l'esprit du « récit » primitif. Certes beaucoup d'incertitude demeure, mais deux points semblent acquis.

A la base de ce récit (écrit ou oral, peu importe), il y avait des souvenirs historiques authentiques, sans quoi sa trame même se déchirerait; plus encore, un premier agencement le structure : allant d'abord de l'arrestation à la sépulture et à la résurrection, il fut rapidement et progressivement étoffé par des traditions parallèles ou complémentaires.

Parmi les motifs à l'œuvre dans la présentation du récit, motifs dogmatique, anecdotique, apologétique, parénétique, un souci semble commander les couches les plus profondes du récit, en particulier dans la crucifixion : montrer que ces événements accomplissaient la prophétie, et plus spécialement celle du Serviteur ou celle du ps., XXI. En effet, à côté des traditions isolées qui confirment les prophéties fondamentales (tel le ps., LXVIII), il y a d'autres textes périphériques, attirés par le thème central, tel le ps., XXX chez Luc., ou la prophétie de Zacharie. Il n'y a pas là déformation de la tradition primitive, mais orchestration du même thème fondamental. Les souvenirs des événements ont été illuminés par la prophétie du Serviteur souffrant et glorifié (Is., LIII) et le psaume du Juste moqué et confiant (ps., XXI; LXVIII). A partir de cette prophétie, le critique doit tenter de reconstituer la genèse des récits évangéliques, dernière partie de ce développement; puis il doit poser la question de l'historicité des récits et des traditions évangéliques.

IV. GENÈSE DES RECENSIONS ÉVANGÉLIQUES. — A l'origine se trouve la confession de foi pascale, transmise par S. Paul (I Cor., XV, 3-5); puis la tradition se développa en deux stades successifs : récit bref, commençant à l'arrestation, récit long, comprenant les préludes de la Passion.

Le « récit » bref semble n'avoir pas eu de but anecdotique ni apologétique, ni même « édifiant » ou mo-

ralisateur. C'est une présentation encore « kérygmatique » des événements à la lumière de la prophétie. Pour justifier cette assertion, il suffit de noter la conjoncture où se trouvaient les premiers chrétiens. Les Juifs n'attendaient pas un messie souffrant, et on ne connaît pas de commentaires du poème du Serviteur d'Isaïe qui retienne le thème de la souffrance; les réactions de Pierre à l'annonce de la Passion expriment nettement cette attente, ainsi que les déceptions de la foule devant le comportement de Jésus, ou même celle de Jean le Baptiste. La croix était pour les Romains et pour tous un objet d'infamie. S. Paul exprime une évidence quand il mesure la folie du langage de la croix. De même, les premiers chrétiens ont dû justifier les événements scandaleux qui venaient de se passer, et projeter la lumière pascale sur eux, et par là même la lumière de la prophétie : le Serviteur humilié prospèrera, sera glorifié. Tel est leur centre de perspective sur la Passion.

Le « récit » long, comportant (pour simplifier les choses) les préludes de la Passion, apparaît dans la même lumière, mais témoigne d'un approfondissement théologique. Désormais ce ne sont pas simplement les Écritures qui prophétisent les événements, c'est la parole même de Jésus : parole prophétique annonçant la trahison de Judas, le reniement de Pierre et l'abandon des disciples, mais surtout parole sacramentelle actualisant à jamais le sacrifice rédempteur. Déjà s'amorce un mouvement qui ira s'amplifiant, dévoilant de plus en plus la gloire à travers le Serviteur humilié et bafoué. De ce récit long, deux traditions majeures semblent avoir été constituées qui sont à la base des récits de Matth.-Marc. et de Luc.-Joa. Les éléments de l'analyse littéraire permettraient de décrire sobrement l'esprit de ces deux traditions : l'une plus centrée sur l'accomplissement de la prophétie du Serviteur, l'autre plus enracinée dans le milieu piétiste des « testaments ».

Ce qui importe, c'est d'avoir reconnu, par derrière cette diversification de la tradition, deux tendances fondamentales : l'une veut montrer, dans le récit proprement dit de la Passion, Celui qui n'ouvre pas la bouche et qui est abandonné de tous, l'autre veut manifester la Gloire anticipée, soulignant ainsi le caractère volontaire du sacrifice. A partir de cette double tendance, on peut examiner les recensions actuelles, tout en sachant que bien des traditions ont sans doute été incorporées dans le récit avant son utilisation par les évangélistes. Voici quelques notes brèves à ce sujet.

1° *La Passion selon S. Marc.* — 1. Il ne s'agit plus d'un récit isolé, mais du couronnement de la vie et de l'évangile de Jésus-Christ. Dès lors, un certain nombre de reconstitutions et de sutures deviennent nécessaires. Ainsi l'introduction qui met le lecteur au cœur du drame, en rapportant qu'un complot dut avoir lieu et que Judas dut s'entendre avec les grands-prêtres; plus encore, l'onction à Béthanie situe le lecteur à l'intérieur du drame, montrant que Jésus sait où il va et que l'évangile sera prêché dans le monde entier.

2. Quelques renseignements d'ordre biographique et anecdotique viennent compléter les données de la source; la notule sur le jeune homme qui s'enfuit au moment où il allait être appréhendé avec Jésus au Jardin, écho lugubre de l'abandon par les disciples (XIV, 51-52); le fait que Simon de Cyrène est le père d'Alexandre et de Rufus (XV, 21); le courage montré par Joseph allant trouver Pilate (XV, 43); la nouvelle de la mort de Jésus, que Pilate étonné fait vérifier par le centurion (XV, 44-45).

3. L'agencement du récit semble comporter, après une introduction (XIV, 1-11), deux parties : la passion secrète (XIV, 12-52) comprenant la passion sacramentelle (XIV, 12-25) en trois récits progressivement ordonnés (préparation de la Cène, annonce de la trahison, sens sacramentel du sacrifice) et la passion intérieure décrivant l'abandonnement réalisé progressivement (XIV, 26-52) (prédiction du reniement, prière en vue de l'heure, arrestation et abandon). La seconde partie, ou passion physique (XIV, 53 — XV, 47), présente successivement le jugement (XIV, 53—XV, 20), par les Juifs qui condamnent Jésus comme Messie, par Pilate qui le condamne comme Roi des Juifs, puis l'exécution du jugement (XV, 21-47), crucifixion, mort, sépulture. Enfin le message angélique annonçant une apparition en Galilée, si du moins tel était le texte original (XVI, 1-8).

4. Il est délicat de vouloir subordonner l'ensemble du récit à une seule perspective; cependant quelques modifications vraisemblablement dues à Marc. montrent l'esprit dans lequel il a pu rédiger son ouvrage. Pour la première fois dans cet évangile, Jésus, face au Sanhédrin, proclame qu'il est le Messie : « Je le suis » (XIV, 62), et il est condamné à mort par les Juifs (XIV, 64). Faisant pendant à cette déclaration, Jésus déclare devant le païen Pilate qu'il est Roi, et Marc. d'insister à plusieurs reprises sur le fait que c'est le Roi des Juifs qui est livré pour être crucifié. Enfin, à la mort de Jésus, Marc. seul groupe exclusivement les deux phénomènes du voile du Temple qui se déchire et du centurion qui proclame que Jésus est le Fils de Dieu (XV, 38-39). Or la tradition sur le voile du Temple qui se déchire signifie l'exécration du Temple (cf. Hebr., VI, 19-20; X, 19-20; *Test. Levi*, X, 3; *Test. Benj.*, IX, 4) : c'est le judaïsme qui, à sa manière, reconnaît la divinité de Jésus. D'autre part, l'appellation « Fils de Dieu » était réservée dans l'évangile de Marc. soit aux théophanies (I, 11; IX, 7), soit aux démons chassés (V, 7; III, 11); elle vient couronner dans la bouche du païen qui se convertit l'évangile que sans doute Marc préfaçait : « la bonne nouvelle de Jésus-Christ, le Fils de Dieu » (I, 1, avec *B. D.*, etc.).

Le récit de la Passion selon S. Marc conserve le caractère kérygmatique du récit primitif, en lui donnant une portée plus vaste. Il converge sur la mort efficace du Fils de Dieu, venu volontairement sauver les hommes du péché. Le lecteur se trouve devant ce mystère, et est invité à confesser par sa foi que Jésus est le Christ, le Roi des Juifs, le Fils de Dieu.

Sur Marc : T. A. Burkill, *St. Mark's Philosophy of History*, dans *N. T. S.*, III, 1956-1957, p. 142-148; Id., *St. Mark's Philosophy of the Passion*, dans *N. T.*, II, 1958, p. 245-271. — C. Maurer, *Knecht Gottes im Passionsbericht des Mk-Evangeliums*, dans *Z. T. K.*, L, 1953, p. 1-38. — J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markusevangeliums*, Zürich, 1956, p. 78-81.

2° *La Passion selon S. Matthieu.* — 1. Là encore, le récit acquiert une portée plus vaste en raison de son insertion dans un évangile. Des reconstitutions historiques analogues à celles que fit Marc. relient à ce qui précède et annoncent ce qui suit : ainsi le triptyque d'introduction est repris dans une perspective matthéenne, comme il sera dit plus loin.

2. Les renseignements d'ordre biographique ou anecdotique sont bien plus nombreux et détaillés qu'en Marc.

Voici une petite histoire de Judas : on connaît le prix de la trahison (XXVI, 15), Judas est désigné explicitement par Jésus comme le traître et il pose lui-même la question (XXVI, 25); si Matth. ignore la consigne de prendre Jésus avec précaution (Marc., XIV, 44), il fait parler Judas au moment de l'arrestation et lui fait adresser une réponse par Jésus (XXVI, 49);

surtout la fin de Judas est décrite à l'aide d'une interprétation midrachique assez subtile de divers textes sur une tradition populaire (XXVII, 3-10; cf. P. Benoit, *La mort de Judas*, dans *Synoptische Studien, A. Wikenhauser dargebracht*, Munich, 1953, p. 1-19).

Voici une histoire de Pilate, dont la femme joue un rôle (XXVII, 19; cf. E. Fascher, *Das Weib des Pilatus*, dans *T. L. Z.*, LXXII, 1947, p. 201-203; Id., *Das Weib des Pilatus. Die Auferweckung der Heiligen*, Halle, 1951; A. Oepke, *Noch einmal das Weib des Pilatus*, dans *T. L. Z.*, LXXIII, 1948, p. 743-747), Pilate qui se lave les mains (XXVII, 24). Ces épisodes ne changent toutefois pas la structure du récit, qui ressemble à celle de Marc.

3. Selon son habitude, Matth. souligne l'accomplissement de la prophétie, que signalait déjà le récit primitif. Son langage même est biblique, ainsi en XXVI, 3-4 (cf. ps., XXX, 14), en XXVI, 15 (cf. Zach., XI, 12-13, repris explicitement en XXVII, 9-10), en XXVII, 43 (reprenant un verset du ps., XXI), en XXVII, 34 (où le vin est mêlé du fiel dont parle le ps., LXVIII, 22); enfin, « tout cela arrive afin que les Écritures s'accomplissent » (XXVI, 56) reprenant la parole de Jésus (XXVI, 54).

4. Ce qui caractérise toutefois le récit matthéen, c'est une perspective christologique. Elle se dénote d'abord à la fréquence de l'emploi du nom de Jésus : en tête de la plupart des péricopes (7 fois seul ainsi) et en plus au centre (4 fois seul); le « moi » de Jésus est également mis en relief (XXVI, 31, 33, 38, 40), si bien que Joseph d'Arimathie n'est plus simplement celui qui « attend le Royaume » (Marc., XV, 43) mais le « disciple de Jésus » (Matth., XXVII, 57), car Jésus est le royaume rendu présent. D'autre part, la puissance de Jésus apparaît davantage. Jésus est maître de son sort; dès le début, il annonce qu'il va être livré (XXVI, 2), que « son temps est proche » (XXVI, 18), que le traître est Judas (XXVI, 25); au Jardin, il n'est plus effondré à terre, mais en posture d'adoration (XXVI, 39) et tente de contrebalancer la puissance du Père (XXVI, 39, 42) car, s'il le voulait, Dieu lui enverrait plus de douze légions d'anges (XXVI, 53). Il commande au traître de faire sa besogne (XXVI, 50). Les faux témoins soulignent sa « puissance » (XXVI, 61); au grand-prêtre il actualise dès maintenant la vision du Fils de l'homme : le Seigneur commence son règne par la puissance même de Dieu (XXVI, 64). Le roseau dérisoire en sa main droite semble signifier sa puissance (XXVII, 29). A sa mort, les prodiges la manifestent (XXVII, 51*b*-54) : tremblement de terre, pierres fendues, tombeaux ouverts, corps des saints qui ressuscitent et, après la résurrection de Jésus, entrent dans la ville sainte et apparaissent à plusieurs; tous ces phénomènes remplissent le centurion et les gardes d'une terreur sacrée, et leur font confesser que Jésus est le Fils de Dieu. Il a abattu le règne de la mort, nous sommes parvenus aux derniers temps. Enfin la pierre est scellée sur le tombeau (XXVII, 66), et l'évangile se termine par la proclamation glorieuse du Christ : « toute puissance m'a été donnée » (XXVIII, 16-20). C'est donc la Passion glorieuse du Fils de Dieu (le terme se retrouve en plus de XXVI, 63 en XXVII, 40, 43, 54). Pour Matth. les événements deviennent intelligibles dans la foi au Fils de Dieu.

5. La Passion selon S. Matthieu est le récit destiné à une assemblée de croyants, à l'ἐκκλησία de Matthieu. Le lecteur ne voit pas, comme dans Marc., un Jésus mystérieux à travers le déroulement extérieur des faits, en vue d'aboutir à confesser par la bouche du centurion que Jésus est le Fils de Dieu; il le sait déjà par sa foi, car au cours de l'évangile, Jésus s'est présenté comme l'accomplissement d'Israël, et pour cela fut rejeté par Israël; il le vit dans une communauté qui a dû se séparer du judaïsme pour se constituer en religion indépendante. Le récit de la Passion achève, couronne le rejet par Israël et la substitution à Israël de Jésus, fleur dernière d'Israël. En Jésus, Israël meurt et ressuscite. Ce n'est donc plus proprement un récit « kérygmatique » (Marc.), mais un récit ecclésiastique; le croyant apprend à contempler le sommet du conflit entre Jésus et Israël, par lequel Jésus accomplit Israël et les promesses de Dieu.

Sur Mt. : H. W. Bartsch, *Die Passions- und Ostergeschichten bei Matthäus. Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, dans *Basileia*, W. Freytag, z. 60. Geburtstag, Stuttgart, 1959, p. 27-41. — N. A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*, dans *N. T. S.*, II, 1955-1956, p. 24-29. — O. Michel, *Der Abschluss des Mt-Evangeliums*, dans *Ev. Theol.*, X, 1950, p. 16-26. — W. Trilling, *Das wahre Israël. Studien zur Theologie des Mt. Evangeliums*, Leipzig, 1959, p. 6-36.

3° *La Passion selon S. Luc.* — 1. Comme les deux autres Synoptiques, Luc. montre une forte tendance à décharger les Romains. Mais il tranche ordinairement sur eux. En effet, il semble dériver d'un milieu ecclésiastique plus soucieux d'expliciter les applications morales des événements rapportés; ce serait toutefois une erreur de dire avec Dibelius (*R. H. P. R.*, XIII, 1933, p. 38) qu'il a « altéré le caractère fondamental des récits de la Passion », ne présentant qu'une souffrance humaine dont Jésus serait le héros à imiter moralement. Ce serait ignorer la dimension eschatologique du combat que livre le patient qui triomphe dans son innocence. Il ne s'agit pas immédiatement d'un modèle moral, mais d'un drame vécu, d'un drame où le lecteur doit se sentir à son tour engagé, comme Simon de Cyrène portant sa croix, « derrière Jésus ».

2. Avant de détailler cette perspective théologique, il convient de rappeler les qualités de l'historien. Les dates (XXII, 1), apparemment précises chez Marc., deviennent vagues et par là n'offrent plus de difficulté; la notation « à l'insu de la foule » (XXII, 6) éclaire l'expression difficile de Matth.-Marc., et justifie la démarche de Judas qui seul connaissait le lieu de la retraite nocturne de Jésus (cf. XXI, 37; XXII, 39). Les événements de la nuit sont compréhensibles : outrages venant de la valetaille et séance unique au petit matin. Pilate ne pose pas à brûle-pourpoint la question concernant la royauté de Jésus, mais le grief est d'abord exposé, avec quelques précisions (XXIII, 2-5). Les comportements des divers acteurs sont souvent expliqués (XXII, 45, 47, 49; XXIII, 37-38, 48). Les scènes du même genre ne sont pas doublées: une comparution, une scène d'outrages, une seule boisson offerte à Jésus, un seul groupe de phénomènes merveilleux à la mort de Jésus.

L'analyse littéraire a permis de reconnaître la valeur historique de nombreuses traditions propres à Luc., ainsi pour le déroulement des événements nocturnes, ou pour la distinction, parmi les Juifs, du peuple qui compatit à la mort de Jésus.

3. L'agencement des récits diffère de celui de Matth.-Marc. Après une brève introduction(XXII, 1-6), deux parties : le repas d'adieu (XXII, 7-38), le récit proprement dit (XXII, 39-XXIII, 56). Au cours du repas d'adieu, repas au caractère pascal (XXII, 15, élargi à l'aide de XXII, 7-13), Jésus ne se contente pas d'instituer le sacrement et de donner ainsi un sens sacrificiel à sa mort (XXII, 19-20), il situe l'événement dans une perspective eschatologique, en l'encadrant par la mention du repas dans le royaume (XXII, 16-18 et XXII, 30), il l'interprète concrètement en vue du temps intermédiaire de l'Église, en montrant le sérieux de la participation eucharistique (XXII, 21-22), la nécessité du service mutuel à son exemple (XXII, 24-27), la communion à son propre sort (XXII, 28-29).

Puis il révèle le caractère actuel du combat qu'il va mener à l'instant, en annonçant à Pierre sa défaillance prochaine, mais aussi son retour (xxii, 31-34) et à tous que l'heure du dernier combat est arrivé, avec une note qui frise le découragement : c'est « la fin » (xxii, 35-38).

Le récit de la Passion est préfacé par la prière au Jardin, en vue de la tentation qui survient (xxii, 39-46), puis les événements se succèdent : arrestation, reniement de Pierre, outrages, proclamation par Jésus de sa divinité devant le Sanhédrin, jugement de Pilate, crucifixion, sépulture.

4. On peut essayer d'unifier le récit lucanien dans la perspective du combat victorieux livré par Jésus à la puissance des ténèbres.

a) Le combat : Satan, qui avait abandonné Jésus pour un temps (iv, 13), rentre en scène dans le cœur de Judas (xxii, 3) et est prêt à tenter Simon (xxii, 31); c'est en effet l'heure et la puissance des ténèbres (xxii, 53), signifiant à la manière johannique que le combat est livré par les ténèbres à la lumière.

Au mont des Oliviers, assisté par l'ange, Jésus triomphe de la tentation par une prière incessante, donnant à tous le modèle de la lutte jusqu'au sang (xxii, 40-46). De ce combat, le ridicule petit engagement des disciples est la caricature : introduit par la parole de Jésus (xxii, 36, 38) qui annonçait le temps du combat et de la persécution, à cause de la disparition de celui qui était le défenseur, il est, par suite de la méprise des apôtres, offert à Jésus (xxii, 49) qui le refuse et en répare l'effet (xxii, 51). Cet engagement terrestre sert de repoussoir au vrai combat livré à la puissance des ténèbres (xxii, 53). En effet Jésus apparaît non tel un zélote ou un révolutionnaire du genre Barabbas (xxii, 19,25; cf. *T. W. N. T.*, iv, p. 267), mais plein de force d'âme et de bonté : accueillant Judas le traître (xxii, 48), guérissant l'homme blessé (xxii, 51), regardant Pierre qui vient de le renier (xxii, 61), plein de dignité devant les sanhédrites (xxii, 67-70), gardant le silence en présence d'Hérode (xxiii, 9), détournant l'attention des femmes de Jérusalem sur leur propre sort (xxiii, 28-31), priant pour ses bourreaux (xxiii, 34), promettant son paradis au bon larron (xxiii, 43), remettant enfin son esprit au Père (xxiii, 46). C'est vraiment le combat, dans la douceur, du Serviteur de Dieu.

b) La victoire est aussi celle du Serviteur, dont on reconnaît le caractère de victime innocente. Pilate ne cesse de proclamer cette innocence (xxiii, 4, 14, 22), Hérode l'avoue implicitement en renvoyant Jésus à Pilate (xxiii, 11), les filles de Jérusalem la crient à leur manière, et Jésus en a conscience quand il se compare au bois vert (xxiii, 27-31); le peuple qui regarde (xxiii, 35) et le bon larron (xxiii, 40-41) compensent les insultes des chefs, des soldats et de l'autre larron. Enfin le centurion glorifie Dieu : « Cet homme était un Juste » (xxiii, 47) et les assistants en foule se frappent la poitrine (xxiii, 48), avouant avoir participé au meurtre d'un innocent.

5. Le lecteur est donc invité, non plus seulement à un simple acte de foi en Dieu qui accomplit les Écritures et en Jésus, Fils de Dieu manifesté à sa mort : à la différence de Marc., Luc. explique, comme Matth., le mystère qu'il expose. Le lecteur n'est plus spécialement invité à adorer la personne de Jésus qui se comporte en Fils de Dieu, Seigneur tout-puissant (Matth.), mais à reconnaître sa faiblesse avec Pierre et sa méchanceté avec tous ceux qui ont condamné Jésus, à adorer l'infinie miséricorde de Jésus, si humain et si bon, à participer surtout à sa patience : au dernier jour, il faudra par la patience « posséder sa vie » (xxi, 19). Jésus est non pas simplement un exemple, il est le type du Juste persécuté, recueillant en sa personne la persécution de tous les temps et révélant par son triomphe la victoire de ses disciples.

Sur Luc : H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubingue, 2e éd., 1957, p. 65-78, 173-175. — M. Kiddle, *The Passion Narrative in St. Luke's Gospel*, dans *J. T. S.*, xxxvi, 1935, p. 267-280.

4° *La Passion selon S. Jean.* — 1. Tandis que Luc. conservait une introduction historique au récit de la Passion, insérant dans la trame du récit plusieurs autres épisodes, comme le dernier repas ou l'agonie, Joa., avec la liberté qui le caractérise à l'égard de la tradition synoptique ordinaire, dégage la montée de Jésus au Calvaire.

Le complot des Juifs est signalé antérieurement (xi, 47-53), l'onction de Béthanie aussi (xii, 1-8), l'agonie (xii, 27) et surtout le dernier repas avec le discours d'adieu, comportant les prophéties de la trahison, du reniement et de l'abandon (xiii, 1-2, 21-32; xiii, 36-38; xvi, 32).

La comparution devant Caïphe n'est pas détaillée, sans doute parce que le jugement a déjà été prononcé au cours de la vie publique (v, vii-x); les mauvais traitements sont subordonnés à quelque interprétation, soit de Jésus (xviii, 22-23), soit de Pilate (xix, 1-5), perdant ainsi de leur caractère avilissant; la comparution devant Pilate devient une scène majestueuse où l'on ne sait trop quel est le vrai juge; Joa. omet tout ce qui ferait de la croix un gibet et non un trône : l'aide de Simon de Cyrène, la désignation de « brigands », les moqueries, les ténèbres, le cri du ps. xxi, le déchirement du voile du Temple, etc.; mais il souligne le sens du portement de la croix (xix, 17), celui du titulus, grâce à la « prophétie » de Pilate (xix, 19-22), le partage des vêtements et de la robe sans couture (xix. 23-24), les paroles de Jésus en croix (xix, 25-27), l'initiative prise par Jésus pour la boisson offerte au crucifié (xix, 28-29) au bout d'une branche d'hysope (cultuelle?), la majesté de Jésus mourant en ayant tout accompli (xix, 30) et en donnant « l'Esprit »; enfin le coup de la lance et la foi en celui qu'ils ont transpercé (xix, 31-38).

Le récit johannique de la Passion est une marche triomphale de Jésus vers le Père (cf. xiii, 1). D'autre part, il couronne le procès ouvert par la venue du Fils de Dieu en ce monde; surtout si l'on admet avec I. de la Potterie (*Biblica*, xli, 1960, p. 217 sq.) le sens transitif de ἐκάθισεν en Joa., xix, 13 : Pilate fait asseoir Jésus sur une estrade et présente au peuple juif son Roi.

2. Joa. couronne et intériorise tous les récits antérieurs.

a) De la tradition commune, il conserve la situation des faits dans le plan divin à la lumière des Écritures. Il ajoute même au trésor quelques notations plus précises (xix, 24, 28, 36-37), mais surtout il fait éclater cet argument en alignant les paroles de Jésus sur les Écritures de Dieu, couronnant la tendance de la tradition commune : ainsi Jésus n'est plus seulement celui dont a été prédit le sort, il est celui qui a prédit son sort et dont la parole « s'accomplit » (xviii, 9).

b) Comme Luc., Joa voit dans la Passion le combat livré à la puissance des ténèbres et en Jésus la victime innocente et compatissante. En outre, il illumine le combat de l'intérieur, en présentant un Dieu qui a vaincu à l'avance, qui sait tout et qui manifeste plus encore le caractère volontaire de sa passivité.

c) Comme Matth., il souligne le rejet de Jésus par Israël, non plus seulement par le choix de Barabbas, mais par le choix de César; il voit en Jésus l'accomplissement des Écritures, davantage même, puisque proportionnellement le nom de Jésus revient deux fois plus chez Joa. que chez Matth. La puissance de Jésus n'est plus simplement affirmée par Jésus, elle se manifeste à son arrestation de façon visible, et elle

s'impose lors des interrogatoires chez Hanne ou Pilate. Joa a donc gardé et intériorisé la christologie de Matth., en la rendant plus consciente et plus efficace.

d) Comme Marc., il conserve au récit le caractère d'un témoignage vécu; mais ce n'est plus seulement un jeune homme qui s'enfuit dans les ténèbres, ou Simon de Cyrène, père d'Alexandre et de Rufus, c'est le disciple que Jésus aimait (XVIII, 15 et surtout XIX, 26, 35), qui vient attester officiellement et juridiquement des faits.

e) Le lecteur n'est plus seulement invité à un acte de foi (Marc.,), d'adoration (Matth.), de participation (Luc.), il est entraîné avec Jésus dans la marche puissante, souveraine, triomphale qui le mène à la croix, à ce trône d'où Jésus fonde son Église. Le caractère mystérieux des faits rapportés est conservé (Marc.), et cependant le lecteur n'est plus simplement devant le mystère du dessein divin qui s'accomplit inexorablement; il est à l'intérieur du mystère, parce que Jésus est déjà glorifié en principe. Le mystère de la croix n'est certes pas dévoilé, il est situé, approfondi, sublimé dans le mystère de la gloire, foyer intérieur qui rayonne et investit de son aura tous les événements, sans pour autant les rationaliser, car pour Joa. le mystère est, dans sa ténèbre même, lumineux.

Sur l'ensemble des récits : M. Dibelius, *La signification religieuse des récits évangéliques de la passion*, dans *R. H. P. R.*, XIII, 1933, p. 30-45. — W. Hillmann, *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte. Ein Beitrag zur Kompositionstechnik und Sinndeutung der drei älteren Evangelien*, Fribourg-en-Br., 1941. — J. Schmid, *Die Darstellung der Passion Jesu in den Evangelien*, dans *Geist und Leben*, XXVII, 1954, p. 6-15.

II. Historicité des récits évangéliques. — L'esquisse précédente sur la formation littéraire des récits évangéliques soulève un problème que leurs auteurs ne se posaient pas. Pour ceux-ci, les récits rapportaient substantiellement les événements; pour nous, il semble parfois qu'une marge considérable sépare les faits et leur relation : cette histoire n'a-t-elle pas été écrite par des croyants, selon des tendances de toute sorte, aboutissant à des résultats parfois divergents? De ce problème général de l'historicité des évangiles, il faut traiter un cas particulier.

La critique historique ne se contente pas aujourd'hui de confronter les données évangéliques avec les renseignements que les techniques historiques peuvent fournir; elle doit aussi tenir compte des résultats de la critique littéraire (cf A. Bea, «*Religionswissenschaftliche* » *oder* « *theologische* » *Exegese?* dans *Biblica*, XL, 1959, p. 337). La première section de cette partie s'efforce de donner les principes et les solutions pour l'ensemble du récit de la Passion; une seconde section présentera l'état actuel des réponses apportées à divers problèmes majeurs de critique historique.

I. Principes et solutions d'ensemble. — Plus que jamais il faut se garder dans cette recherche de tout « subjectivisme critique » (Dibelius, *Die Formgeschichte...*, p. 218), car les événements sont présentés par des croyants sous forme d'évangile en vue de susciter et d'augmenter la foi en Jésus-Christ notre Seigneur. Il s'agit de montrer que cette foi n'est pas négatrice, mais médiatrice de l'histoire.

1° *La valeur du témoignage.* — Comme en toute critique historique, le témoignage doit être apprécié. Souvent on se contente de l'estimer valable pour les seuls épisodes signés, par ex. par le jeune homme qui s'enfuit lors de l'arrestation de Jésus (v. g. M. Dibelius) ou par Simon de Cyrène (M. Dibelius, H. Conzelmann, art. *Jesus Christus*, dans *R. G. G.*, 3e éd., III, 1959, col. 647) : comme on ne voit pas pourquoi ces témoins sont mentionnés à cet endroit, les épisodes de l'arrestation et du chemin de croix seraient certifiés par eux. L'inscription sur la croix serait authentique pour une raison analogue (selon Dibelius, mais non selon Bultmann). Ces cas sont rares; aussi quand Lietzmann invoque le témoignage de Pierre pour déclarer valable son reniement, Dibelius s'insurge. Ailleurs, pour l'épisode de Gethsémani qui n'a pu avoir de témoins, on conclut tantôt à sa non-historicité (Dibelius), tantôt à son historicité substantielle (Lietzmann). Cette argumentation peut-elle être convaincante?

L'appel aux témoins des faits a une portée réelle, du moins pour mettre en garde contre la défiance de l'historien à l'égard des textes. Mais pour apprécier le fait, il ne peut suffire; il faut lui adjoindre la connaissance du genre littéraire dans lequel ce témoignage est rapporté. Surtout, la base de la méthode est trop étroite (cf. de même, M. Goguel, dans *Z. N. W.*, XXXI, 1932, p. 293 sq.). Il est excessif de n'accorder de valeur historique qu'aux épisodes attestés par des témoins oculaires; cela peut ajouter une once de certitude, mais le poids de la conviction vient d'ailleurs, de la communauté qui transmet ces récits.

La foi de la communauté est en effet essentiellement historique. Sans le fait dont elle se porte garant, cette foi n'a plus de raison d'être; ainsi le montrent clairement S. Paul (I Cor., XI; XV) ou les récits de contrôle ecclésiastique narrés dans les Actes des apôtres (Act., VIII). Son édifice repose sur le fait de la Passion et de la Résurrection de Jésus. Ainsi, c'est à partir de lui que s'élabore la théologie ultérieure du baptême et de la conduite chrétienne. Le lien avec la vie terrestre de Jésus est tel que la communauté se montre soucieuse de garder des témoins parmi ceux qui accompagnaient Jésus depuis le baptême de Jean (Act., I, 22), vie terrestre dont la communauté se porte garant (cf. Act., II, 32; III, 15; IV, 33; V, 32; X, 41; XIII, 31...). Et cette communauté n'est pas une foule anonyme, mais un groupement structuré qu'animent et guident les témoins officiels. Enfin cette tradition a été transmise de façon stable, et les variations de recension confirment plus qu'elles n'infirment l'historicité substantielle des événements; en outre le souci d'éliminer les « fables » témoigne d'une volonté de fidélité à l'égard du passé (cf. K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu*, p. 293-298; X. Léon-Dufour, dans J. Huby, *L'Évangile et les évangiles*, Paris, 1954, p. 41-58). Ces considérations générales s'appliquent évidemment au récit primitif et aux traditions variées qui racontaient la Passion de Jésus.

Plus précisément encore, les faits de la Passion ont pu être rapportés, non seulement par Pierre, par les saintes femmes ou par Joseph d'Arimathie, mais aussi par les prêtres convertis dès le début du christianisme (Act., VI, 7; XV, 5; voir les bonnes remarques de J. Weiss-W. Bousset, dans *Die Schriften des N. T.*, 3e éd. Gœttingue, I, 1917, p. 210, de M. Goguel, dans *Z. N. W.*, XXXI, 1932, p. 294, de V. Taylor, dans *The Gospel acc. to St. Mark*, p. 565....).

Ces réflexions permettent de stigmatiser les jugements radicaux (et naïfs) d'une critique à l'emporte-pièce (v. g. celle de K. Grobel, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, Gœttingue, 1937, p. 65), niant *a priori* que la communauté s'intéressait au fait historique. Au contaire, il y a présomption en faveur de l'historicité substantielle des récits de la Passion; mais un problème subsiste, celui du genre littéraire historique variable dans lequel les faits sont rapportés. Avant de l'examiner, projetons la lumière de la critique externe sur les faits rapportés.

2° *Les faits d'après la critique externe.* — 1. *La science historique* vient opportunément tempérer

l'ardeur de la critique littéraire ou du rationalisme renaissant. Le partage des vêtements, pourtant rapporté en vue de montrer l'accomplissement de la prophétie, était un usage régulier à l'époque; de même les coutumes de la boisson enivrante ou des lamentations des femmes qui accompagnent le condamné; le fait de briser les jambes des crucifiés, ou de supplicier ensemble un certain nombre de condamnés; l'usage du titulus sur la croix; le fait que les procurateurs romains étaient autorisés à emmener avec eux leur femme (cf. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, p. 156, n. 29 et *passim*). Si ces faits sont présentés dans la lumière de la foi à l'accomplissement de la prophétie, ils ne perdent pas pour autant leur valeur historique; à la base du récit il y a un événement, si menu soit-il.

Dans certains cas cependant, devant l'invraisemblance du récit, l'exégète doit se garder d'éliminer le merveilleux, il donnerait les mains à la critique rationaliste qui nie tout miracle; il doit, lorsque les recensions divergent expressément, confronter les données du texte et les coutumes ordinaires. Ainsi il est très peu vraisemblable qu'un procès ait pu avoir lieu juridiquement la nuit, que les grands-prêtres se soient personnellement adonnés à des outrages contre Jésus, qu'ils se soient rendus eux-mêmes au Calvaire pour injurier leur victime, que la cohorte « tout entière » se soit rassemblée pour se moquer de Jésus. Certes, le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable, mais il semble que l'étude littéraire permette d'orienter vers une solution meilleure. Parfois, celle-ci est moins aisée, ainsi pour l'épisode de Barabbas dont la coutume est mal attestée (voir J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, p. 157-159) ou pour le comportement de Pilate qui semble jurer avec les données de l'histoire.

2. *La science linguistique* résout aussi quelques problèmes. Ainsi on peut difficilement admettre l'affirmation de M. Goguel, selon laquelle les récits de la Passion proviennent du christianisme hellénique (M. Goguel, *Jésus*, p. 360); car les sémitismes qui s'y décèlent témoignent du milieu judéo-chrétien où ils ont été élaborés. Cette même étude des sémitismes permet de redonner pleine valeur au témoignage de Matth., écho souvent plus fidèle de la même tradition (cf. *supra*, col. 1454).

3. *La littérature comparée* jette enfin une lumière nette sur le genre littéraire des récits évangéliques. Les *Actes des martyrs* pourraient être de quelque secours. Surtout les apocryphes, et plus spécialement, *a contrario*, l'*Évangile de Pierre*. Chez lui, l'Écriture n'est plus simplement prophétie, elle est un arsenal où on peut puiser pour combler les lacunes de la tradition canonique : l'Écriture crée l'histoire. Le motif apologétique est si poussé que le fait rapporté devient souvent invraisemblable. Ainsi les Juifs eux-mêmes se chargent de crucifier Jésus en l'injuriant; Pierre et ses compagnons se mettent à jeûner « nuit et jour jusqu'au sabbat » (27), ce qui permet de justifier une pratique liturgique et de mettre fin à des disputes irritantes sur le jeûne pascal (cf. L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, p. 105 sq.); enfin, comme pour obliger les hommes à croire en Jésus, les soldats romains, avec le centurion et les anciens, voient Jésus en train de sortir du tombeau. Cette lecture fournit un excellent antidote contre ces jugements hâtifs, qui veulent disqualifier les détails rapportés non pour eux-mêmes mais dans une intention précise. Quelle marge entre les évangiles canoniques et les apocryphes !

Il est intéressant aussi de noter les passages de psaumes utilisés par les récits, et cependant non cités. Il est hautement vraisemblable que Jésus fut crucifié avec des clous, et l'allusion de Joa., xx, 25 le laisse entendre; or le ps., xxi, 17 prophétisait cela, du moins dans la LXX; si Matth., xxvii, 43 semble avoir prolongé la citation du ps. xxi amorcée en xxvii, 39, pourquoi donc n'avoir pas aussi signalé l'accomplissement du psaume à propos des clous? Les apologistes, ou l'*Évangile de Pierre* (21), le feront plus tard (cf. L. Vaganay). Il n'y a pas d'exploitation systématique de l'argumentation prophétique : ainsi sur le percement du côté (Is., liii, 5), sur la mort avec les malfaiteurs, en Luc. seul (xxii, 37), voir E. Schick, *Formgeschichte und Synoptikerexegese*, p. 226-238).

3° *Les traditions convergentes.* — L'étude de la formation littéraire des récits a fait reconnaître l'existence de certaines traditions majeures à partir desquelles les autres semblent dérivées, ou du moins à côté desquelles elles sont juxtaposées. Il importe donc d'examiner d'abord la valeur historique de ces traditions convergentes. Essentiellement la Passion du Sauveur fut interprétée à la lumière des chants du Serviteur et des psaumes du Juste; l'enjeu est le suivant : cette interprétation fut-elle inventée par les chrétiens à l'aide des traditions juives? ou faut-il l'attribuer à la pensée de Jésus lui-même?

La réponse dépend en partie d'abord d'une connaissance exacte de la tradition sur *le Serviteur souffrant dans le milieu juif au temps de Jésus*. La question est encore controversée (cf. *D. B. S.*, art. Serviteur). D'après les travaux des spécialistes, il semble bien que ni le chant du Serviteur ni les ps. xxi ou lxviii n'étaient utilisés pour parler des souffrances du Messie, mais seulement pour célébrer sa gloire.

Le judaïsme piétiste connaissait d'une part la tradition du Serviteur souffrant, et d'autre part la tradition sur le Messie glorieux. L'une dérivait de Is., lii-liii; l'autre de Dan., vii; mais « en aucun passage du judaïsme tardif, on n'applique la croyance dans la souffrance et la mort expiatrice du Serviteur de Dieu de Is., liii à la mort des justes » (E. Lohse, *Märtyrer...*, p. 110). Et les documents de Qumrân, s'ils offrent quelques allusions à la passion du Serviteur, ne les relient pas au Messie et ne réfléchissent pas sur la valeur justifiante de la mort du Serviteur. J. Carmignac (*op. infra cit.* p. 393) souligne, sans doute avec raison contre Brownlee et Dupont-Sommer, que les poèmes du Serviteur n'ont pas exercé d'influence spéciale sur la pensée de l'auteur des *Hymnes*. Il y avait donc une tradition juive sur le Serviteur souffrant, confinée dans des milieux assez restreints, et l'historien a le droit de relier les affirmations évangéliques à cette tradition. La communauté chrétienne montrait ainsi ses attaches avec le milieu piétiste juif, mais en même temps son originalité quand elle l'appliquait au récit de la Passion.

L'historien doit aller plus loin : cette interprétation a-t-elle été inventée par la communauté ou a-t-elle été héritée des enseignements et du comportement de Jésus en personne? En ce dernier cas, on peut affirmer que l'interprétation fondamentale de la Passion est historiquement valable.

Jésus eut-il conscience d'être le Serviteur de Dieu ? Bien qu'il existe encore quelques critiques pour répondre négativement à la question (v. g. H. Conzelmann, C. K. Barrett), la majorité répond par l'affirmative. Ainsi J. Jeremias conclut son magistral article sur le Serviteur de Dieu en offrant quatre considérations.

— Les passages où se fait sentir l'influence de la prophétie ne dépendent nullement de la LXX, au contraire (ainsi Marc., ix, 12; x, 45; xiv, 24; Luc., xxiii, 34; Joa., x, 11, 15, 17);

— La plupart des annonces ne peuvent avoir été stylisées après coup, car elles sont trop vagues (Marc., ix, 12 *b;* Luc., ix, 44; xii, 50; xiii, 32-33; xvii, 25) et n'évoquent pas la Résurrection;

— elles sont souvent dans un contexte très ferme : Marc., VIII, 31 est lié à VIII, 33 où Pierre est, contre toute habitude chrétienne, traité de Satan; de même, pour Marc., XIV, 8; Luc., XXII, 37; Marc., IX, 12 *b;*

— enfin le ὑπὲρ πολλῶν de Marc. ,XIV, 24 p (avec I Cor., XI, 23 sq.) confirme le sens rédempteur de Marc., X, 45.

G. Kittel avait déjà fait une remarque intéressante. Jamais Is., LIII n'est cité explicitement pour attester le caractère sacrificiel de la mort de Jésus. Les disciples auraient eu soin de le faire pour autoriser leur interprétation. D'où vient donc cette atmosphère isaïenne, sinon de Jésus en personne qui a compris son sort en fonction de l'histoire sainte, de cette histoire où les prophètes sont martyrisés, de cette histoire qui révèle le « il faut » du dessein divin (cf. Luc., XIII, 33; Matth., XXI, 33-42 p)?

Si donc les évangélistes ont présenté les récits de la Passion comme l'accomplissement de la prophétie du Serviteur de Dieu, c'est, selon toute probabilité historique, qu'ils tenaient de Jésus lui-même cette interprétation. Ainsi leur fidélité à l'histoire atteint l'esprit même de leur récit.

J. Brownlee, dans *B.A.S.O.R.*, CXXXII, 1953, p. 8-15; CXXXV, 1954, p. 32-38; *N. T. S.*, III, 1955-1956, p. 18-20. — J. Carmignac, *Les citations de l'A. T., et spécialement des Poèmes du Serviteur, dans les* Hymnes *de Qumrân*, dans *Revue de Qumrân*, II, 1960, p. 357-393. — A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, p. 372-379. — F. Euler, *Die Verkündigung vom leidendem Gottesknecht aus Jes. 53 in der griechischen Bibel*, Berlin, 1934. — H. Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, Gütersloh, 1954. — J. Jeremias, art. Παῖς θεοῦ, dans *T. W. N. T.*, V, 1952, p. 709-713. — G. Kittel, *Jesu Worte über sein Sterben*, dans *Deutsche Theologie*, juin 1936, p. 166-189. — E. Lohse, *Märtyrer und Gottes Knecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Gœttingue, 1955. — V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice. A Study of the Passion-Sayings in the Gospels*, Londres, 1937; Id., *The Origin of the Markan Passion-Sayings*, dans *N. T. S.*, I, 1954-1955, p. 159-167. — D. E. H. Whiteley, *Christ's Foreknowledge of His Crucifixion*, dans *Studia ev.*, Berlin, 1959, p. 100-114. — H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 3e éd., Berlin, 1952.

4° *Les traditions parallèles ou isolées.* — La plupart du temps, le critique se trouve en présence de traditions apparentées, qui sans doute visent le même événement, mais le présentent dans des perspectives si différentes qu'on est en peine pour opter. Il importe de noter que l'enjeu est très différent de celui qui concernait la tradition fondamentale sur la conscience de Jésus allant volontairement à sa mort pour le salut de la multitude; ainsi le degré de probabilité peut ici être plus ou moins élevé.

Un double critère d'authenticité aide à choisir : une tradition qui ne concorde pas facilement avec la pensée du christianisme primitif a toutes les chances d'être originale, et de même une tradition qui concorde avec la trame évangélique la plus sûre. Dans le premier cas, elle va contre l'opinion du temps; dans le second, on ne voit pas pourquoi l'attribuer à la communauté primitive plutôt qu'à Jésus en personne, sous peine de déchirer la trame de l'évangile.

L'agonie de Jésus, qui présente le Seigneur en un état d'humanité prostrée, contredit la tendance dominante à exalter Jésus comme Seigneur (avec Lietzmann, contre Dibelius). La trahison de Judas pose à la conscience chrétienne un scandale : comment Jésus a-t-il toléré dans son intimité celui qui devait le trahir? Et le ps., XL, 10, cité par Joa. (impliqué par Syn.), exprime plutôt l'idée d'hostilité que celle de trahison : citation peu adaptée; pourquoi la communauté chrétienne aurait-elle inventé pareille histoire, même si nous savons que le « Maître de Justice » a été abandonné (cf. M. Goguel, *op. cit.*, p. 416 sq.)? Il en va de même, semble-t-il, pour le reniement de Pierre. Lietzmann a fort bien montré que ce récit contredit trop fortement l'attitude des premiers chrétiens, pleins de respect pour les fondateurs de l'Église.

Les traditions qui tendront à charger les Romains (ainsi leur participation à l'arrestation de Jésus), à décharger les Juifs (ainsi le peuple qui « regarde » à la croix) détonnent suffisamment dans la communauté primitive pour mériter sérieuse considération. Les premiers croyants n'ont pas retenu l'appellation « Fils de l'homme » et n'ont pu inventer des prophéties qui apparemment ne s'étaient pas réalisées (ainsi pour la « vue » du Fils de l'homme, à la comparution devant le Sanhédrin).

Dans d'autres cas, la sentence mise dans la bouche de Jésus concorde avec les expressions habituelles qu'on reconnaît authentiques ailleurs. Ainsi Jésus annonce l'abandon de ses disciples à l'aide de la prophétie de Zach., XIII, 7 : « Je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées » (Matth., XXVI, 31 p); or Jésus se présente fréquemment comme le pasteur annoncé pour la fin des temps (Matth., IX, 36; X, 6; XV, 24; XXV, 33). Pourquoi aurait-on inventé cette expression, sinon pour rendre la pensée authentique de Jésus lui-même (cf. K. H. Schelkle, *op. cit.*, p. 21)? Quant à la teneur de la parole de Jésus, il est possible qu'elle soit plus proche de Joa., XVI, 32 : « l'heure vient où vous serez dispersés chacun chez soi, et vous me laisserez seul ». Ne serait-ce pas un cas analogue à celui de l'expulsion des vendeurs du Temple, où la tradition, ayant perdu la teneur exacte de la parole du Christ, sans avoir pour autant oublié son sens, allait chercher dans la prophétie le texte qui exprimerait au mieux la pensée de Jésus? Fidélité non matérielle, mais spirituelle, la plus importante.

5° *Derrière le travail de la communauté.* — La tradition évangélique fut d'abord conservée pour certains « motifs », tous unifiés par la personne du Sauveur, et finit par être présentée sous l'aspect d'une biographie. L'historien cherche à travers ces intentions à atteindre l'événement lui-même.

1. *Motifs dogmatique, cultuel, apologétique, parénétique.* — Quelques exemples d'option possible. Le récit de la comparution devant le Sanhédrin témoigne d'une nette évolution dogmatique, affirmant en *crescendo* le motif de la mort de Jésus : Christ et Fils de Dieu (Luc.). Le silence de Jésus devant Pilate correspond sans doute à un fait réel, mais la prophétie du Serviteur qui n'ouvre pas la bouche dut interférer dans la relation du fait; l'insistance à souligner l'innocence de Jésus relève sans doute de la même préoccupation. Pour ces détails, si on en vient à les suspecter du point de vue historique, c'est aussitôt pour renforcer la valeur d'autres détails opposés du même récit ou du récit concurrent. Ainsi la formulation matthéenne de la réponse de Jésus au Sanhédrin sonne authentique, la réponse de Jésus à Pilate aussi.

La structure horaire qui couvre la recension de Marc., en contradiction avec les notations de Joa., semble bien refléter un milieu cultuel soucieux de diviser la grande journée de la mort du Christ en tranches de prière, comme du reste le suggère la *Didachè*.

Derrière les généralisations concernant les acteurs de la Passion, se fait sentir une tendance simplificatrice, et parfois apologétique. Par ex. si, d'une part, les Pharisiens sont absents durant les jours de la Passion, cela répond sans doute à la réalité; mais si les scribes et « les Juifs » en général sont adjoints aux grands-prêtres, il est permis de voir là une généralisation. De même la comparution devant le Sanhédrin a pu être apologétiquement transformée en procès juridique. Les psaumes ont pu servir à expli-

citer ce qu'ont dû dire les grands-prêtres se moquant du crucifié (Matth., XXVII, 43), car Matth. semble poursuivre la lecture du ps., XXI, qu'il avait commencée avec l'épisode des passants qui hochent la tête (Matth., XXVII, 39).

La tendance parénétique aboutit parfois à voiler tel ou tel détail. Ainsi peut-on prendre à la lettre la mention lucanienne : « Simon de Cyrène portait la croix derrière Jésus » (Luc., XXIII, 26) (cf. *supra*, col. 1470) ou certaines généralisations dans les paroles de Jésus à Gethsémani (cf. *supra*, col. 1435)?

De toute façon l'historien doit se garder de conclure trop vite à la non-historicité de menus faits, car si leur récit fut transmis pour certains motifs, il est difficile de prouver qu'aucun événement ne lui est sous-jacent. Ainsi pour le songe de la femme de Pilate, le lavement des mains de Pilate, les ténèbres, le voile du Temple, la présence des « connaissances » de Jésus à la croix... Même si un léger doute demeure, il n'affecte aucunement l'historicité substantielle des récits.

2. *Présentation biographique.* — Ici encore, il importe de ne pas suspecter *a priori* d'invention tout détail pittoresque, mais aussi de ne pas vouloir de force harmoniser des récits qui sont rapportés en des perspectives fort différentes (v. g. en disant que Jésus a été flagellé deux fois); il s'agit de donner aux détails leur pleine valeur, mais cela ne peut se faire en dehors du contexte littéraire où ils se trouvent. Ainsi de quel droit préférer la triple prière de Jésus à Gethsémani (Matth.-Marc.) à l'unique prière prolongée selon Luc.? Peut-on prendre à la lettre la mention de la « cohorte entière » qui selon Marc., XV, 16 se moque de Jésus?

Certaines reconstitutions n'offrent pas une forte garantie historique pour le détail du récit; ainsi dans la narration du complot du Sanhédrin par Matth., ou la préparation de la Pâque. Ou comment choisir entre les diverses recensions des paroles de Jésus sur Judas (Matth., XXVI, 24 p) ou à Judas lors de l'arrestation (Matth., XXVI, 50//Luc., XXII, 48)? Comment opter sur le moment où fut dite la parole de Jésus à la fin de ce dernier récit (Matth., XXVI, 55 p)? Ne faudra-t-il pas choisir entre les recensions des diverses paroles de Jésus au Jardin ou en croix?

Des séquences sont enfin difficiles à reconstituer. A quel moment furent prononcées les prophéties de la trahison ou du reniement? Quelle est la situation relative de la flagellation, des moqueries, de la condamnation? La réponse n'est pas toujours sûre, ni même possible. Cet aveu d'incertitude met en garde contre les essais de reconstruction détaillée d'une « Vie de Jésus »; il n'affecte pas la connaissance des perspectives propres aux évangélistes. Leur but n'était certes pas de permettre à l'historien moderne de reconstituer une biographie de Jésus qui ne fût pas en même temps un « évangile ».

II. Problèmes majeurs de critique historique. — 1° *Questions de chronologie.* — 1. *La date de la mort de Jésus.* — La majorité des critiques opte avec quelque hésitation pour le vendredi 7 avril 30, mais diverge dans la fixation de ce jour au 14 ou au 15 nisan.

L'état de la question est offert par J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 2e éd., 1955, p. 55-60 ou par J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3e éd., 1960, p. 31-35, où se trouve une abondante bibliographie. Ajouter, E. A. Cerny, *Recent Studies on the Date of the Crucifixion*, dans *C. B. Q.*, VII, 1945, p. 223-230. — J. Lebreton, dans *D. B. S.*, IV, col. 973-974. — A. Strobel, *Erwägungen zur Passions-Chronologie der Evangelien*, dans *Z. N. W.*, XLIX, 1958, p. 195-196. Id., *Der Termin des Todes Jesu. Ueberschau und Lösungsvorschlag unter Einfluss des Qumrankalenders*, dans *Z. N. W.*, LI, 1960, p. 69-101.

2. *La date de la Cène.* — Récemment, l'hypothèse de Mlle A. Jaubert a tenté d'échapper au dilemme classique, repas pascal ou non, en supposant que Jésus, observant le calendrier des sectaires de Qumrân, aurait célébré la Cène en la vigile du mercredi, aurait été arrêté dans la nuit suivante et crucifié deux jours après seulement, le vendredi. Selon Joa., qui suit le calendrier lunaire officiel, Jésus serait mort au jour de la Pâque officielle; selon les Synoptiques, qui suivent le calendrier sacerdotal solaire, Jésus aurait célébré la Pâque le mardi soir. Ainsi les événements de la Passion ne sont plus télescopés, mais peuvent être répartis largement sur plus de deux jours pleins; le jugement du Sanhédrin eut lieu selon les exigences de la loi, et, en particulier, un jour séparerait juridiquement l'audience de la condamnation; le Sanhédrin a pu se réunir commodément, le soulèvement du peuple se fit progressivement, etc.

L'existence d'un calendrier sectaire fixant la Pâque au soir du 14 du premier mois, donc au mardi soir, semble certaine. Mais il n'est pas prouvé que Jésus ait suivi ce calendrier. La tradition de la *Didascalie* ne peut suffire à le démontrer. D'autre part, selon les données les plus sûres des évangiles, Jésus respecta loyalement les autorités juives et les rites officiels du Temple; pour notre part, nous voyons bien des difficultés à admettre qu'il se soit astreint à suivre un calendrier sectaire, lui qui sans critique se situe personnellement par rapport au Temple officiel et aux sacrifices légaux. Quant à la communauté primitive, elle était assidue à la prière au Temple. Le problème ne semble pas résolu par cette nouvelle hypothèse (cf. J. Blinzler, *Qumran-Kalender und Passions-Chronologie*, dans *Z. N. W.*, XLIX, 1958, p. 238-251; X. Léon-Dufour, *Autour des récits de la Passion*, dans *R. S. R.*, XLVIII, 1960, p. 489-495).

3. *La reconstitution des événements.* — Contrairement à une impression superficielle, les événements narrés dans les évangiles ont fort bien pu se passer en un court laps de temps. Vers la fin de la soirée, Jésus est arrêté par une troupe romaine (cf. Joa., XVIII, 3, 12; cf. *supra*, col. 1459), que guident des indicateurs juifs. Pilate semble donc avoir décidé l'affaire d'accord avec les Juifs. Le processus est analogue à celui que suivit Lysias faisant comparaître Paul devant le Sanhédrin (Act., XXII, 30 sq.) avant de rédiger son rapport. Ainsi Jésus est remis au grand-prêtre, en vue d'information complémentaire sur l'agitateur Jésus. La consultation dut précéder de peu la comparution juridique devant Pilate, qui, selon les coutumes d'alors, avait lieu à la pointe du jour, vers six heures du matin. L'affaire devait être menée rondement, et un espace de six heures de temps est amplement suffisant pour les épisodes que rapportent les évangélistes. Si cette reconstitution semble aujourd'hui un peu étonnante, c'est parce que nous ignorons les mœurs du temps; en tout cas, elle présente l'immense avantage de répondre à ce que les évangiles veulent souligner : la hâte avec laquelle l'affaire fut expédiée.

2° *Le procès de Jésus.* — 1. *Le problème des deux procès.* — Apparemment, du moins selon Matth.-Marc., il y eut un procès juif, puis un procès romain; de là surgit la question de la compétence du Sanhédrin: si le Sanhédrin avait le *jus gladii*, pourquoi ne l'a-t-il pas exercé et pourquoi un nouveau procès romain, comme si Pilate était seulement l'exécuteur des hautes œuvres des Juifs? Si le Sanhédrin n'avait pas le *jus gladii*, pourquoi la comparution devant le Sanhédrin? Autres questions annexes : la nature du blasphème dont Jésus est accusé, et les « irrégularités » encourues par le Sanhédrin. Pour ces deux dernières questions, aucune conclusion certaine ne s'impose.

Pour la question de la compétence du Sanhédrin,

cf. art. SANHÉDRIN. Voici brièvement un état de la question, telle qu'elle fut soulevée par Lietzmann dans un article reproduit aujourd'hui dans H. Lietzmann, *Kleine Schriften* (Texte und Untersuchungen n° 68), Berlin, 1958, p. 251-263, telle qu'elle fut poursuivie dans les années 1931-1932 de la *Z. N. W.* Deux tendances se font jour chez les historiens.

— Le Sanhédrin n'exerçait pas le droit de peine de mort (cf. J. Blinzler, *Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha. Zur Auslegung von Joh. VIII, 5*, dans *N. T. S.*, IV, 1957-1958, p. 32-47; et dans *Der Prozess Jesu*, p. 109-115).

— Le Sanhédrin pouvait, sous le couvert de l'autorité romaine, exercer le droit de peine de mort, comme le montre la lapidation d'Étienne et tel ou tel exemple rapporté par Josèphe. Cette opinion, déjà fortement soutenue par Goguel et Lietzmann, a un regain de faveur dans les articles de T. A. Burkill, *The Competence of the Sanhedrin*, dans *Vig. christ.*, X, 1956, p. 80-96, et de P. Winter, *Marginal Notes on the Trial of Jesus*, dans *Z. N. W.*, L, 1959, p. 14-33.

En l'état actuel des recherches, semble-t-il, on ne peut pas affirmer que le Sanhédrin ne pouvait pas exercer le *jus gladii*. Pilate n'est donc pas un simple exécutant de la condamnation que les Juifs auraient portée; ce qui ne signifie nullement que les autorités juives n'aient pas été à l'origine de la condamnation par Pilate; il y eut coopération du même type que dans Act., XXII, 30 (cf. aussi Josèphe, *B. J.*, VI, 2, 4; § 125-126) : sous le couvert politique on juge une affaire religieuse.

Pourquoi les Juifs n'ont-ils pas lapidé Jésus? L'historien est livré à des conjectures. Peut-être pour ne pas ameuter le peuple; peut-être pour liquider de façon grandiose le mouvement qui naissait, en le clouant à la croix; peut-être aussi parce que les Sadducéens avaient décidé d'en finir, grâce aux avantages certains que leur donnait leur collaboration avec Rome.

2. *Pilate.* — Le portrait brossé par Josèphe est fort différent de celui des évangiles : homme cruel, sanguinaire, etc. Comment donc ces longs débats intérieurs, ce tempérament scrupuleux? Croyait-il à l'innocence de Jésus? A-t-il pris tous les expédients narrés dans les évangiles? Une réponse d'ensemble est donnée en critiquant Josèphe lui-même, historien tendancieux.

Sur ce sujet, voir E. Bammel, *Philos tou Kaisaros*, dans *T. L. Z.*, LXXVII, 1952, p. 205-210. — J. Blinzler, *Die Niedermetzung von Galiläern durch Pilatus*, dans *N. T.*, II, 1957, p. 24-49. — E. Fascher, art. *Pilatus*, dans *Pauly-Wissowa, Realencyclopädie*, XL, 1950, col. 1322-1323. — P. Winter, dans *Z. N. W.*, L, 1959, p. 234-249.

3. *Hérode.* — L'épisode est assez communément tenu pour historique dans son fond (même par Bultmann).

Voir J. Blinzler, *Herodes Antipas und Jesus Christus*, Stuttgart, 1947; Id., *Herodes und der Tod Jesu*, dans *Klerusblatt* (Eichstätt-en-Bav.), XXXVII, 1957, p. 118-121.

4. *Barabbas.* — Voir l'excellent excursus de J. Blinzler dans *Der Prozess Jesu*, p. 157-159, reprenant un article de C. B. Chavel, *The Releasing of a Prisoner on the Eve of Passover in Ancient Jerusalem*, dans *J. B. L.* LX, 1941, p. 273-278; voir aussi *J. B. L.*, 1945, p. 417-456.

J. Schniewind, *Parallelperikopen...*, p. 71, rappelle que le jugement officiel ne commence, selon Joa, XIX, 13, qu'après l'expédient de Barabbas, insinuant que ce qui précède est d'ordre privé; Luc., XXIII, 14 confirmerait cela à sa manière.

5. *Topographie.* — Voir les articles LITHOSTROTON, *supra*, V, col. 398; SANHÉDRIN.

3° *Les supplices endurés par Jésus.* — 1. Sur les mauvais traitements, R. Delbrück, *Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu*, dans *Z. N. W.*, XLI, 1942, p. 124-145. Sur la flagellation, cf. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, p. 160. Sur le crucifiement, *ibid.*, p. 177-180.

2. Sur le titulus, voir P. Winter, dans *Z. N. W.*, L, 1959, p. 250-251.

3. Sur la boisson finale, voir J. Colin, *Il soldato della matrona di Efeso e l'aceto dei crocifissi*, dans *Riv. Filol. Classica*, XXXI, Turin, 1953, p. 97-128 (étude d'un texte de Pétrone, rapportant un fait datant d'entre 29 et 35 apr. J.-C., selon L. Herrmann, *Bull. Assoc. Budé*, XIV, 1927, p. 20-57. Voir des comptes rendus dans *Z. K. T.*, LXXVI, 1954, p. 361; *R. B.*, LXII, 1955, p. 135 sq.).

III. Conclusion doctrinale. — En ouvrant quelques perspectives doctrinales sur les récits de la Passion, nous ne voulons pas exposer les conséquences théologiques qui peuvent être tirées des événements rapportés (cf. art. PÂQUE, PROPITIATOIRE, RÉDEMPTION, SACRIFICE, SANG...), mais suggérer les applications qui découlent immédiatement des écrits comme tels. C'est en effet le rôle de l'exégète d'indiquer ces applications authentiques; dans l'ordre kérygmatique, quelle influence ils eurent sur la rédaction de l'évangile; dans l'ordre apologétique, qui eut la responsabilité de la mort de Jésus; dans l'ordre parénétique, en quel sens ce récit me concerne aujourd'hui.

I. LES ÉVANGILES SONT-ILS DES « LIVRETS DE LA PASSION »? — Il semble certain que, si les récits de la Passion furent les premiers à circuler dans la communauté primitive, ils ne manquèrent pas d'éclairer rétrospectivement la vie publique de Jésus; mais ils le firent dans la lumière pascale. Ainsi la montée à Jérusalem, dans la tradition synoptique, est structurée d'après les événements à venir; les collections de controverse sont des anticipations du conflit final; le sort de Jean le Précurseur préfigure le sort de Jésus; même les récits de l'enfance annoncent à leur manière le destin de Jésus : chez Matth., par l'indifférence de Jérusalem et la persécution du roi Hérode contre le roi des Juifs, chez Luc. par l'annonce du signe de contradiction que doit être Jésus. Dans le quatrième évangile, qui bouscule l'ordre classique de l'unique montée à Jérusalem, le conflit de Jésus avec les Juifs a dès la vie publique le caractère d'un procès officiel. En un certain sens, on peut dire que les récits évangéliques sont commandés par les derniers jours de Jésus. N'est-ce pas normal, s'il est vrai que la mort volontaire d'un homme justifie le sens de son existence?

II. LA RESPONSABILITÉ DE LA MORT DE JÉSUS. — 1° Les opinions sont extrêmement variées; nous nous inspirons des pages de J. Blinzler, qui rassemblent les données antérieures.

1. *Les Juifs sont exclusivement responsables.* — Le point de départ de cette interprétation serait non les accusations portées dans les Actes ou dans l'*Évangile de Pierre*, mais la version syriaque sinaïtique. A. Merx et N. Schmidt, méconnaissant le caractère apologétique de cette présentation, voudraient trouver là le fonds historique. Cette opinion n'a pas trouvé d'écho (elle fut partagée seulement par H. P. Cooke en 1930).

2. *Les Juifs ont la plus grande part, Pilate n'est qu'un exécutant.* — Pilate se serait contenté de vérifier la valeur du procès mené par le Sanhédrin (E. Schürer, J. Felten, E. von Dobschütz, J. Merkel, H. Peter, E. Siefert, W. Bauer, P. Billerbeck, J. Pickl parmi les exégètes; R. von Mayr, Th. Mommsen et G. Lippert, F. Doerr, W. von Ammon parmi les historiens du droit).

3. *Juifs et Romains se partagent également la responsabilité.* — Car il y eut deux procès réguliers dans leur forme aboutissant tous deux à une condamnation

à la peine de mort (O. Holtzmann, H. M. Cheever, W. M. Chandler, T. Zahn, R. Knopf, H. Weinel, P. Roué, K. Kastner, S. Saladrigues, K. Pieper, F. M. Braun, G. Aicher; et ceux qui distinguent le procès politique du procès religieux : J. M. Vosté, H. van der Loos, G. E. W. van Hille, T. G. Bunch, J. Ricciotti, A. Manassero, L. Wenger). J. Blinzler se range lui-même parmi ces tenants de la responsabilité juridique partagée.

4. *Les Romains ont la principale responsabilité.* — Les Juifs sont déchargés en partie, parce que le procès régulier eut lieu devant une minorité de Sadducéens (D. Chwolson, G. A. Barton) ou par le « petit Sanhédrin » de 23 membres (H. Graetz, S. Bäck).

Jésus aurait été condamné régulièrement, mais par un Sanhédrin politique, collaborateur des Romains, selon la thèse des deux Sanhédrins présentée par S. Zeitlin. Caïphe aurait été le Quisling de son peuple.

La comparution aurait été non pas officielle, mais de pure forme, improvisée par quelques fanatiques, la clique sadducéenne de Caïphe (J. M. Jost, A. M. S. Mayer, J. Vargha, J. Hamburger, A. P. Drucker, A. Edersheim, G. Bertram).

Selon une opinion très répandue, les Juifs n'ont fait qu'une enquête préparatoire au procès mené par Pilate seul (J. Jacobs, T. Reinach, W. Brandt, P. W. Schmidt, P. W. Schmiedel, A. Loisy, H. Regnault, M. Goguel, W. Weber, B. N. Scott, R. W. Husband, H. Danby, C. G. Montefiore, E. Jacob, M. Radin, F. C. Burkitt, W. von Hauff, J. Klausner, P. Fiebig, E. Bickermann, A. T. Cadoux, W. Bienert, E. Lohmeyer, J. Imbert, M. Braunschwig, A. E. J. Rawlinson, R. Besnier, V. Taylor, W. G. Kümmel, E. Sjöberg, T. W. Manson...).

5. *Les Juifs n'ont aucune responsabilité.* — De nombreux juifs, comme J. Isaac, considèrent le procès juif comme non historique, avec eux quelques exégètes comme H. Lietzmann et O. Cullmann (?) et surtout P. van Paassen.

2° Dans cette question de la mort de Jésus, l'exégète ne peut se contenter de distribuer des prix de responsabilité; il doit aussi examiner les événements du point de vue de la foi, celui des premiers historiens évangéliques.

1. *Du point de vue naturel.* — Juridiquement, la condamnation et l'exécution de Jésus ont été l'œuvre de Pilate : telle est la conclusion de l'étude littéraire (cf. *supra*, col. 1461-1469). Procès injuste, car Jésus était innocent du crime imputé. Du point de vue moral, Pilate est objectivement coupable : il ne devait pas céder à la pression des autorités juives, soit qu'il le juge innocent, soit qu'il l'estime dangereux; injustice par lâcheté ou par négligence. Cette culpabilité appartient toutefois principalement à Caïphe et à sa clique de grands-prêtres, car ce sont eux qui ont livré Jésus à Pilate. Il convient de nuancer cette culpabilité. En un sens, Jésus méritait la mort puisqu'il s'égalait à Dieu même; en un autre sens, concrètement, Jésus devait bénéficier d'un non-lieu, car il présentait un cas spécial; ainsi réagira Gamaliel dans le Sanhédrin qui voulait condamner les Apôtres (Act., v, 34-39). Une telle attitude aurait-elle pu durer? L'opportunisme politique (explicable du reste dans la nation théocratique juive), celui des Sadducéens principalement, devait trancher la question.

Pour les Pharisiens qui semblent bien n'avoir pas trempé dans les événements des derniers jours, ils ont sûrement leur responsabilité dans l'affaire, car s'ils semblent avoir été dépassés par les événements, ils n'en ont pas moins pris une attitude de violente hostilité qui devait précipiter le dénouement.

Quant au peuple contemporain des événements, on ne peut lui attribuer évidemment de « culpabilité collective », si bien que seuls peuvent être visés ceux qui se laissèrent soudoyer à Jérusalem par les autorités juives et s'associèrent à la pression exercée sur le procurateur.

2. *Du point de vue de la foi chrétienne.* — Ces conclusions historiques contredisent-elles les tendances des Évangiles à solidariser le peuple et les chefs et à étendre aux « Juifs » la responsabilité du drame? Pour comprendre les textes, il faut examiner la situation du christianisme naissant. A l'origine c'est une secte juive, croyant que le Messie est venu et attendant de ses coreligionnaires la même foi. Pour ceux-ci par contre, cette foi est hérétique, car elle divinise cet homme Jésus qu'elle prétend ressuscité. Un conflit est amorcé qui, selon Paul, durera jusqu'à la fin des temps. Ce conflit ne sera pas supprimé par quelque révision juridique du procès de Jésus, comme s'il s'agissait de blanchir un innocent; pour un chrétien, il ne peut être levé que par la conversion des Juifs à Jésus ressuscité. S'il ne s'agit pas d'une erreur judiciaire à reconnaître mais d'un acte de foi à prononcer, il est normal que les deux parties adverses tendent à durcir leurs positions et à se qualifier mutuellement de pécheurs. La persécution dont les croyants sont victimes objective cette distance intérieure; elle contribue, parmi d'autres motifs, à les détourner des Juifs pour aller vers les Gentils. La conversion du peuple est espérée pour la fin des temps, si bien que leur « péché » demeure jusqu'à la fin.

Réfléchissant sur cette situation d'Église séparée de la synagogue, les chrétiens considèrent désormais que, en n'adhérant pas au Christ, le peuple juif dans son ensemble paraît se solidariser avec ceux qui rejetèrent Jésus et le crucifièrent. La synagogue participe donc au péché d'incrédulité par le fait même qu'elle existe. De même que les Juifs, et Jésus lui-même, parlaient des païens comme de « pécheurs », ainsi les chrétiens peuvent (avec précaution) voir là un « péché », de nature en quelque sorte, affectant chaque fidèle de la synagogue, sans le rendre pour autant coupable de la mort de Jésus.

S. Paul ne se contente pas de cela. Les Juifs retranchés de l'arbre élu ne le sont pas à jamais; leur « péché » n'est pas irrémissible, car ils demeurent le peuple élu. Davantage, ils ont une signification dans le déroulement de l'histoire. Paul s'adresse en effet au païen converti qui est tenté de prendre la succession du Juif dans le dessein de Dieu, alors que la division Juif-Païen continue à avoir un sens. Si le païen converti offre au Juif le visage d'une grâce divine redoublée, le Juif retranché exprime le visage tranchant (ἀποτομία) de Dieu; mais l'un et l'autre aspects sont indispensables pour viser le mystère dans son ampleur.

Avec S. Jean, un pas de plus est fait, correspondant à une étape définitive de l'affranchissement du christianisme par rapport au judaïsme. Selon lui, ce sont « les Juifs » qui ont crucifié Jésus. S'il est certain que cette façon de parler a favorisé un certain antisémitisme qui n'a rien à voir avec la révélation évangélique, il reste vrai que seule elle donne la dimension exacte du mystère de la responsabilité de la mort du Christ. « Les Juifs », pour S. Jean, ce ne sont plus seulement des contemporains de Jésus, ce sont les incrédules de tous les temps, tous ceux qui se refusent à adhérer à Jésus, le Fils de Dieu. Il n'est plus question de « descendance juive d'Abraham », mais de « descendance du diable ». D'autre part, cette élévation à l'ordre de catégorie de pensée dogmatique ne supprime pas l'histoire du temps passé. Les incrédules de tous les temps trouvent dans les Juifs du temps de Jésus, et plus spécialement dans les Pharisiens, qui caracté-

risent le mauvais juif, le prototype de leur comportement. Le risque est grand de confondre la figure et la réalité, mais sous prétexte de mieux atteindre celle-ci, il ne faut pas supprimer celle-là.

Ainsi le procès d'un jour devient un procès de toujours. Pour actualiser le fait du temps passé, toute répétition sur le plan racial serait erronée, il faut transposer : le procès de Jésus demeure ouvert, et l'existence du chrétien qui croit que Jésus est ressuscité demeure une insulte au « monde », à ce monde qui succède aux contemporains de Jésus et qui peut envahir l'Église elle-même. En ce sens le procès de Jésus est en révision jusqu'à la fin des siècles.

Voir J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, 2e éd., Ratisbonne, 1955, p. 11-19. — M. Leroux, *Responsabilités dans le procès du Christ*, dans *Cahiers sioniens*, I, 1947, p. 102-121. — Les études de P. Démann, dans les *Cahiers sioniens*, de 1947 à 1955, sont de première importance. — Enfin, un article récent de T. A. Burkill, *L'antisémitisme dans l'évangile de S. Marc*, dans *R. H. R.*, CLIV, 1958, p. 10-31 (publié en anglais dans *N. T.*, III, 1959, p. 34-53). — É. Lanne, *Notes sur la situation d'Israël par rapport aux schismes dans l'Église chrétienne*, dans *1054-1954. L'Église et les églises* (Mélanges L. Bauduin). II, Chèvetogne, 1954, p. 67-86. — S. Rosenblatt, *The Crucifixion of Jesus from the Standpoint of the Pharisaic Law*, dans *J. B. L.*, LXXV, 1956, p. 315-321. — W. W. Sikes, *The Antisemitism of the Fourth Gospel*, dans *Journal of Religion*, XXI, 1941, p. 23-30.

III. Actualisation des divers épisodes de la Passion. — A partir du principe reconnu que Jésus « représente » Israël de tous les temps (cf. E. Schweizer, *op. infra, cit.* p. 75 sq.) on est autorisé à appliquer de façon parénétique à notre époque les événements rapportés par les évangélistes. Ceux-ci ont déjà souvent « actualisé » pour leurs contemporains les traditions (cf. *supra*, col. 1430-1437), par ex. le procès de Jésus. Le lecteur actuel ne peut-il chercher à généraliser cette attitude? Voici quelques exemples.

1° *Le disciple et Jésus.* — Le disciple ne doit pas être étonné devant la persécution. Loin d'être scandalisé par ce qui lui survient, il pourra donc admirer comment Jésus a prophétisé les situations où lui-même entre, comment Jésus marche volontairement et consciemment à la croix, comment Jésus a situé son sort dans le grand dessein de Dieu.

Le disciple doit « suivre » Jésus dans son comportement, marcher « derrière lui », comme Simon de Cyrène. Jésus n'ouvre pas la bouche, il faut donc supporter la persécution bien qu'on soit innocent. Jésus a rendu un beau témoignage sous Ponce-Pilate, il faut témoigner de sa foi. Jésus lutte jusqu'au sang, supporte les moqueries, pardonne à ses bourreaux, se remet enfin à son Père au temps de l'abandon par les hommes.

2° *Les exemples des comparses* ne sont pas moins significatifs, soit qu'ils ne doivent pas être imités, comme ceux des disciples endormis au Jardin ou de Pierre reniant son Maître, soit qu'ils doivent être suivis, comme ceux qui se repentent au pied de la croix en se frappant la poitrine ou en confessant que Jésus est le Fils de Dieu.

Sur les essais de théologie des récits de la Passion ou d'application à l'existence chrétienne : H. Braun, *Das Leiden Christi*, Theol. Ex. Heute, n° 69, Munich, 1940. — F. W. Dillistone, *Jesus Christ and His Cross. Studies on the Saving Work of Christ*, Philadephie, 1953. — C. H. Dodd, *Benefits of His Passion*, Nashville, 1956. — W. von Loewenich, *Der Mensch im Lichte der Passionsgeschichte*, Stuttgart, 1947. — W. Manson, *The Way of the Cross*, Londres, 1958. — L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, Londres, 1955. — J. Pascher, *Theologie des Kreuzes*, Munster-en-W., 1948. — K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T.*, Heidelberg, 1949. — R. Schnackenburg, *Vom Aergernis des Kreuzes*, dans *Geist und Leben*, XXX, 1957, p. 90-95. — E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich, 1955. — V. Taylor, *The Cross of Christ*, Londres, 1957.

IV. Conclusion. — Les trois parties de cet article, enquête littéraire, critique historique, conclusion doctrinale, ne sont pas indifférentes l'une à l'autre; elles expriment les trois faces complémentaires sous lesquelles l'exégète doit saisir l'événement rédempteur en compagnie des évangélistes. Sans l'événement qu'atteste l'histoire, la conclusion doctrinale flotterait dans un univers mythique et ne prendrait consistance que par la vertu d'une foi illusoire. Sans l'actualisation que fait la communauté primitive, l'évangile deviendrait la relation banale d'un fait passé. Sans l'analyse littéraire enfin, on ne pourrait se flatter d'atteindre avec exactitude l'événement, et la doctrine qu'on voudrait élaborer ainsi ne serait pas l'enseignement propre des récits évangéliques. Et si ces trois parties sont ainsi unies, c'est qu'un même milieu les anime : l'Église vivante qui a contemplé, qui a littérairement formé, qui actualisa et actualise sans cesse l'événement de la Passion de son Sauveur.

X. Léon-Dufour, s. j.

Imprimé en France
LETOUZEY ET ANÉ
Imprimeurs, Gentilly (Seine)
Dépôt légal, 4e trim. 1960,
Impr. nº 324, édit. nº 236

24329

FOR REFERENCE

24329

NOT TO BE TAKEN FROM THE ROOM

23 012

PRINTED IN U.S.A.